

de esta lógica del significante que las relaciones hegemónicas como tales pueden ser concebidas. Pero, en tal caso, las categorías de negatividad y opacidad, que hemos presentado como características de esta primera crisis de la modernidad, constituida por el momento hegeliano/marxista, no son reabsorbidas como momento parcial por ninguna transparencia racionalista. Ellas son constitutivas. No hay, por ende, ninguna *Aufhebung*. Este es precisamente el punto en que la lógica del inconsciente, como lógica del significante, se muestra como una lógica esencialmente política (en la medida en que la política, a partir de Maquiavelo, es primariamente un pensamiento acerca de la dislocación); y en que lo social, irreductible en última instancia al estatus de una presencia plena, se revela también como político. Lo político adquiere así el estatus de una ontología de lo social.

La “de-strucción” de la historia del marxismo no es, por lo tanto, una operación especulativa—una operación epistemológica, si se quiere— dado que ella no presupone ninguna dualidad sujeto/objeto, sino, por el contrario, la generalización de la lógica del significante al conjunto de las categorías teóricas. Como consecuencia, estas categorías no son *dejadas de lado* ni *reabsorbidas* por una racionalidad más alta, sino *mostradas* en su contingencia e historicidad. Por la misma razón, esta generalización no es un proceso especulativo/abstracto, sino práctico/discursivo. Es la generalización de los fenómenos del “desarrollo desigual y combinado” a toda identidad social en la era imperialista la que, como en la imagen heideggeriana del instrumento roto, transforma la *dislocación* en un horizonte a partir del cual toda identidad puede ser pensada y constituida (estos dos últimos términos son exactamente sinónimos).

Esto indica la dirección y la forma en que una posible confluencia entre el (pos)marxismo y el psicoanálisis es concebible. Ni como la adición de un suplemento al primero por parte del segundo, ni como la introducción de un nuevo elemento causal—el inconsciente en lugar de la economía— sino como la coincidencia entre los dos en torno de la lógica del significante como lógica del desnivel estructural y de la dislocación, una coincidencia que se funda en el hecho de que esta última es la lógica que preside la posibilidad/imposibilidad de la constitución de *toda* identidad.

POSMARXISMO SIN PEDIDO DE DISCULPAS (con Chantal Mouffe)

¿Por qué debemos hoy repensar el proyecto socialista? En *Hegemonía y estrategia socialista* señalamos algunas de las razones. Si queremos intervenir en la historia de nuestro tiempo y no hacerlo ciegamente, debemos esclarecer en la medida de lo posible el sentido de las luchas en las que participamos y de los cambios que están teniendo lugar ante nuestros ojos. Es necesario, por consiguiente, templar nuevamente las “armas de la crítica”. La realidad histórica a partir de la cual el proyecto socialista es hoy reformulado es muy diferente de aquella de hace tan sólo unas pocas décadas, y sólo cumpliremos con nuestras obligaciones de socialistas y de intelectuales si somos plenamente conscientes de esos cambios y persistimos en el esfuerzo de extraer todas sus consecuencias al nivel de la teoría. El “obstinado rigor” que Leonardo proponía como regla para el trabajo intelectual debe ser nuestra única guía en esta tarea, y ella no deja espacio para estrategias complacientes, estrategias que buscan tan sólo salvaguardar una ortodoxia perimida.

Dado que en nuestro libro nos hemos referido a las más importantes de estas transformaciones históricas, necesitamos aquí tan sólo enumerarlas: transformaciones estructurales del capitalismo que han conducido a la declinación de la clase obrera clásica en los países posindustriales; penetración crecientemente profunda de las relaciones capitalistas de producción en vastas áreas de la vida social, cuyos efectos dislocatorios—conjuntamente con aquellos derivados de las formas burocráticas que han caracterizado al Estado de bienestar— han generado nuevas formas de protesta social; la crisis y el descrédito del modelo de sociedad implementado en los países del llamado “socialismo actualmente existente”, lo que incluye la denuncia de las nuevas formas de dominación establecidas en nombre de la dictadura del proletariado.

No hay motivos, en todo esto, para lamentarse. El hecho de que cualquier reformulación del socialismo deba hoy partir de un horizonte de experiencias más diversificado, complejo y contradictorio que el de hace cincuenta años

—ni que hablar del de 1914, 1871 o 1848— es un desafío a la imaginación y a la creatividad política. La desesperanza en estas cuestiones es sólo propia de aquellos que, por usar una frase de J.B. Priestley, han vivido por años en un paraíso de tontos y ahora, súbitamente, necesitan crearse un infierno de tontos. Estamos viviendo, por el contrario, uno de los momentos más excitantes del siglo xx: el momento en que nuevas generaciones, sin los prejuicios del pasado, sin teorías que se presentan a sí mismas como “verdades absolutas” de la historia, están construyendo nuevos discursos emancipatorios, más humanos, diversificados y democráticos. Las ambiciones escatológicas y epistemológicas son más modestas, pero las aspiraciones de liberación son más amplias y profundas.

Repensar el socialismo en estas nuevas condiciones requiere, en nuestra opinión, dos pasos sucesivos. El primero es aceptar, en toda su radical novedad, las transformaciones del mundo en que vivimos —es decir ni ignorarlas ni distorsionarlas a los efectos de hacerlas compatibles con esquemas perimidos que nos permitan seguir habitando formas de pensamiento que repitan las viejas fórmulas. El segundo es partir de esta plena inserción en el presente —en sus luchas, sus desafíos, sus peligros— para interrogar el pasado: buscar en él la genealogía de la situación presente, reconocer en él la presencia —al principio marginal y borrosa— de problemas que son los nuestros y, como consecuencia, establecer con ese pasado un diálogo que se organiza en tomo de continuidades y discontinuidades, identificaciones y rupturas. Es de este modo, haciendo del pasado una realidad pasajera y contingente, y no un origen absoluto, que una tradición se constituye.

En nuestro libro hemos intentado contribuir a esta tarea, que hoy día tiene lugar a partir de diferentes tradiciones y en diferentes latitudes. En casi todos los casos hemos recibido un estímulo intelectual importante de nuestros comentaristas. Slavoj Žižek, por ejemplo, ha enriquecido nuestra teoría de los antagonismos sociales señalando su relevancia para varios aspectos de la teoría lacaniana.¹ Andrew Ross ha indicado la especificidad de nuestra línea de argumentación en relación con varios intentos, en los Estados Unidos, de abordar problemas similares, y la ha ubicado dentro del marco general del debate en tomo de la posmodernidad.² Alastair Davidson ha caracterizado el nuevo clima intelectual marxista del que nuestro libro forma parte.³ Stanley Aronowitz ha hecho algunas críticas amistosas e interesantes desde la perspectiva de la tradición intelectual de la izquierda norteamericana.⁴ Phillip Derbyshire ha subrayado correctamente el lugar teórico de nuestro texto en

¹Slavoj Žižek, “La société n'existe pas”, *L'An*, Paris, Octubre/Diciembre 1985.

²Andrew Ross, *mlf*, 11/12, 1986.

³Alastair Davidson, *Thesis Eleven*, No. 16, Melbourne, 1987.

⁴Stanley Aronowitz, “Theory and Socialist Strategy”, *Social Text*, Winter 1986/87.

la disolución del esencialismo, tanto político como filosófico.⁵ David Forgacs ha planteado un serie de cuestiones importantes acerca de las implicaciones políticas de nuestro libro, que esperamos responder en futuros trabajos.⁶

Sin embargo, han habido también ataques procedentes —como era de esperarse— de los epígonos marchitos de la ortodoxia marxista. En este artículo responderemos a las críticas de un miembro de esta tradición: Norman Geras.⁷ La razón de nuestra elección es que Geras —en un gesto extremadamente inusual en este tipo de literatura— ha hecho sus “deberes”: ha leído nuestro texto detenidamente y ha presentado un argumento exhaustivo como respuesta. Sus méritos, sin embargo, terminan ahí. El ensayo de Geras está bien enraizado en el género literario al cual pertenece: el panfleto de denuncia. Su opinión sobre nuestro libro no presenta la menor ambigüedad: él es “libertino”, “disoluto”, “fatuoso”, “sin atención a consideraciones normales de lógica, de evidencia o de la proporción debida”; es un “idealismo vergonzante”, un “vacío intelectual”, “oscurantismo”, “privado de todo control razonable”, “privado de un sentido adecuado de mesura o modestia”; él se embarca en “elaboradas soliterías teóricas”, en “manipular conceptos” y en “citas tendenciosas”. Después de esto, dedica cuarenta páginas (un tercio del número de Mayo/Junio de 1987 de *New Left Review*) a un análisis detenido de una obra de tan poco valor. Además, y pese al hecho de que Geras no nos conoce personalmente, él está absolutamente seguro de los motivos psicológicos que nos han conducido a escribir el libro: —“la presión... de la edad y del estatus profesional”; “las presiones políticas de los tiempos... no muy adecuadas, al menos en Occidente, para el mantenimiento de ideas revolucionarias”; “la atracción de la moda intelectual”; “el así llamado realismo, la resignación o el puro y simple interés personal”, etc.— aceptando, sin embargo, que estas motivaciones perversas no están “calculadas conscientemente para obtener ventajas”. (Gracias, Geras.) Le corresponde al lector, por supuesto, decidir qué pensar de un autor que abre una discusión intelectual usando un lenguaje semejante, y una semejante avalancha de argumentos *ad hominem*. Por nuestra parte, diremos solamente que no estamos dispuestos a entrar en un juego de invectivas y contrainvectivas; declaramos, por consiguiente, desde el comienzo que *no sabemos* cuáles son las motivaciones psicológicas que mueven a Geras a escribir lo que escribe y que, dado que no somos sus psiquiatras, no estamos en absoluto interesados en ellas. Sin embargo, Geras también hace una serie de críticas sustantivas —si bien no sustanciales— de nuestro libro y es a estos aspectos de su ensayo a los que nos referiremos. Consideraremos en primer término su crítica a

⁵Phillip Derbyshire, *City Limits*, 26 April 1985.

⁶David Forgacs, “Dethroning the working Class?”, *Marxism Today*, May 1985.

⁷Norman Geras, “Post-Marxism?”, *New Left Review*, 163, May/June 1987.

nuestro enfoque teórico y luego pasaremos a sus puntos referentes a la historia del marxismo y a los problemas políticos que nuestro libro aborda. Comencemos con la categoría central de nuestro análisis: el concepto de discurso.

Discurso

La cantidad de absurdos e incoherencias que el ensayo de Geras presenta acerca de este tema es tal, que es simplemente imposible usar su presentación crítica como marco para nuestra respuesta. Describiremos, por consiguiente, en forma breve nuestra concepción del espacio social como discursivo, y luego la confrontaremos con las críticas de Geras.

Supongamos que estoy construyendo un muro con otro albañil. En un cierto momento le pido a mi compañero que me pase un ladrillo y luego pongo este último en el muro. El primer acto —pedir el ladrillo— es lingüístico; el segundo —poner el ladrillo en la pared— es extralingüístico.⁸ Al establecer la distinción entre los dos actos en términos de la oposición lingüístico/extralingüístico, ¿agoto la realidad de ambos? Evidentemente no, porque a pesar de su diferenciación en esos términos, ambas acciones comparten algo que permite compararlas, y es el hecho de que ambas son parte de una operación total que es la construcción de la pared. ¿Cómo caracterizamos entonces a esta totalidad, de la cual pedir el ladrillo y ponerlo en la pared son momentos parciales? Obviamente, si esta totalidad incluye dentro de sí elementos lingüísticos y no lingüísticos, ella debe ser anterior a esta distinción. Esta totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico, es lo que llamamos discurso. En un momento justificaremos esta decisión; pero lo que debe estar claro desde el comienzo es que por discurso no entendemos una combinación de habla y de escritura, sino que, por el contrario, el habla y la escritura son tan sólo componentes internos de las totalidades discursivas.

Volviendo ahora al término “discurso”, lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas.

Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso. El lector advertirá, sin duda, que como lo hemos mostrado en nuestro libro, el carácter discursivo de un objeto no implica en absoluto poner su *existencia* en cuestión. El hecho de que una pelota de fútbol sólo es tal en la medida en que está integrada a un sistema de reglas socialmente construidas no significa que ella deja de existir como objeto físico. Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, o bien un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica. Un diamante en el mercado o en el fondo de una mina es el mismo objeto físico; pero, nuevamente, es sólo una mercancía dentro de un sistema determinado de relaciones sociales. Es por la misma razón que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso —el mismo sistema de reglas que hace de un objeto esférico una pelota de fútbol, hace de mí un jugador. La existencia de los objetos es tan independiente de su articulación discursiva, que podemos hacer de esta mera existencia—es decir, de una existencia extraña a todo significado—el punto de partida del análisis social. Esto es precisamente lo que el conductismo, que es la antípoda de nuestro enfoque, hace. De todos modos, es al lector a quien corresponde decidir de qué modo podemos describir mejor la construcción de un muro: o bien partiendo de la totalidad discursiva de la que cada una de sus operaciones parciales es un momento provisto de sentido, o bien usando descripciones tales como: X emitió una serie de sonidos; Y dio un objeto cúbico a X; X incorporó este objeto cúbico a un conjunto de otros objetos cúbicos, etcétera.

Esto, sin embargo, deja dos problemas irresueltos. El primero es este: ¿no es necesario establecer aquí una distinción entre significado y acción? Incluso si aceptamos que el significado de una acción depende de una configuración discursiva, ¿no es la acción como tal algo diferente de ese significado? Consideremos el problema desde dos ángulos diferentes. Aquí la distinción clásica es entre semántica —que trata con el significado de las palabras—; sintaxis —que trata con el orden de las palabras y sus consecuencias para el significado; y pragmática —que se ocupa del modo en que una palabra es usada en diferentes contextos de habla. El punto clave es determinar en qué medida puede establecerse una separación rígida entre semántica y pragmática —es decir, entre significado y uso. A partir de Wittgenstein es precisamente esta separación la que se ha tomado crecientemente borrosa. Se ha pasado a aceptar, de más en más, que el significado de una palabra es enteramente dependiente de un contexto. Como lo señala Hanna Fenichel Pitkin:

Wittgenstein sostiene que significado y uso están íntima, inextricablemente relacionados, porque el uso ayuda a determinar el sentido. El sentido es

⁸Como el lector advertirá, este ejemplo está en parte inspirado por Wittgenstein.

aprendido y conformado por las instancias de uso; por consiguiente, tanto su aprendizaje como su configuración dependen de la pragmática... El significado semántico se constituye a partir de casos del uso de una palabra, que incluye los muchos y variados juegos de lenguaje en que aquél entra; por consiguiente, el significado es en buena medida el producto de la pragmática.⁹

El uso de un término es un acto y en este sentido forma parte de la pragmática; por otro lado, el significado sólo se constituye en los contextos de uso efectivo del término: en tal sentido su semántica depende enteramente de su pragmática, de la que puede ser separada —si esto es en absoluto posible— sólo de un modo analítico. Es decir que, en nuestra terminología, toda identidad u objeto discursivo se constituye en el contexto de una acción. Pero si enfocamos el problema desde el otro ángulo, toda acción no lingüística también tiene un significado y, en consecuencia, encontramos en ella la misma imbricación entre pragmática y semántica que encontramos en el uso de las palabras. Esto nos conduce nuevamente a la conclusión de que la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos no se superpone con la distinción entre “significativo” y “no significativo”, sino que la primera es una distinción secundaria que tiene lugar en el interior de las totalidades significativas.

El otro problema a considerar es el siguiente: incluso si aceptamos que hay una ecuación estricta entre lo social y lo discursivo, ¿qué podemos decir acerca del mundo natural, acerca de los hechos de la física, de la biología o la astronomía, que no están aparentemente integrados en totalidades significativas construidas por los hombres? La respuesta es que los hechos naturales son también hechos discursivos. Y lo son por la simple razón de que la idea de naturaleza no es algo que este allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de un lenta y compleja construcción histórica y social. Denominar a algo como objeto natural es una forma de concebirlo que depende de un sistema clasificatorio. Una vez más, esto no pone en cuestión el hecho de que esta entidad que llamamos “piedra” exista, en el sentido de que esté presente aquí y ahora, independientemente de mi voluntad; no obstante, el hecho de que sea una “piedra” depende de un modo de clasificar los objetos que es histórico y contingente. Si no hubiera seres humanos sobre la Tierra, estos objetos que llamamos piedras estarían pese a todo allí; pero no serían “piedras” porque no habría ni mineralogía ni un lenguaje capaz de clasificarlos y de distinguirlos de otros objetos. No necesitamos detenernos largamente en este punto. Todo el desarrollo de la epistemología contemporánea ha establecido que no

hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído transparentemente. La crítica de Popper al verificacionismo ha mostrado que no hay ningún hecho que pueda probar una teoría, dado que no hay garantías de que ese hecho no pueda ser explicado de un modo más adecuado —es decir, determinado en su sentido— por una teoría posterior y más comprensiva. (Esta línea de pensamiento ha ido mucho más allá de los límites del popperismo; baste mencionar el avance representado por los paradigmas de Kuhn y por el anarquismo epistemológico de Feyerabend). Y lo que es válido para las teorías científicas también se aplica a los lenguajes cotidianos que clasifican y organizan los objetos.

Las cuatro tesis de Geras

Podemos pasar ahora a las críticas de Geras. Ellas se estructuran en torno de cuatro tesis básicas: (1) que la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo coincide con la distinción entre los campos de lo hablado, escrito o pensado, por un lado, y el campo de una realidad externa, por el otro; (2) que afirmar el carácter discursivo de un objeto significa negar la existencia de la entidad designada por ese objeto discursivo; (3) que negar la existencia de puntos de referencia extradiscursivos es caer en el abismo sin fondo del relativismo; (4) que afirmar el carácter discursivo de todo objeto es incurrir en una de las formas más típicas de idealismo. Veamos.

Podemos tratar conjuntamente las dos primeras tesis. Geras escribe:

Que todo objeto es constituido como objeto de discurso significa que todos los objetos reciben su ser, o son lo que son, gracias al discurso; lo que equivale a decir (¿no es verdad?) que no hay objetividad o realidad prediscursiva, que los objetos acerca de los cuales no se habla, escribe o piensa no existen.¹⁰

A la cuestión planteada entre paréntesis “(¿no es verdad?)”, la respuesta es, simplemente “no, no es verdad”. El lector que ha seguido nuestro texto hasta este punto no tendrá dificultad en entender por qué. Porque —volviendo a nuestro ejemplo anterior— que una piedra sea un proyectil, o un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de sus relaciones conmigo —depende, en consecuencia, de formas precisas de articulación discursiva— pero la mera existencia de la piedra como entidad, el mero sustrato material o existencial no está en una tal dependencia. Es decir, que Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que

⁹Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972. Véase también Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, New York, 1969, p. 9.

¹⁰Geras, p. 66.

es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es. Ahora bien, en nuestro intercambio con el mundo los objetos nunca nos son dados como entidades meramente existenciales, ellos se nos dan siempre dentro de articulaciones discursivas. La madera será materia prima o parte de un producto manufacturado u objeto de contemplación en un bosque u obstáculo que nos impida avanzar; la montaña será protección contra un ataque enemigo o lugar de una excursión turística o fuente para la extracción de minerales, etcétera. La montaña no sería ninguna de estas cosas si yo no estuviera aquí; pero esto no significa que la montaña no exista. Es porque ella existe que puede ser todas estas cosas; pero ninguna de ellas se sigue necesariamente de su mera existencia. Y como miembro de una cierta comunidad, nunca me encontraré con el objeto en su nuda existencia —tal noción es una mera abstracción; esa existencia se dará siempre, por el contrario, articulada dentro de totalidades discursivas. El segundo error en el que Geras incurre es el de reducir lo discursivo a una cuestión de habla, escritura o pensamiento, mientras que nuestro texto afirma explícitamente que, en la medida en que toda acción extralingüística es significativa, ella es también discursiva. La crítica, por lo tanto, es totalmente absurda; ella implica cambiar nuestro concepto de discurso en mitad del argumento y establecer una identificación arbitraria entre el ser de un objeto y su existencia. Con todas estas tergiversaciones es evidentemente muy fácil atribuir inimaginarias incoherencias a nuestro texto.

La tercera crítica —el relativismo— no es mucho mejor. En primer lugar, el “relativismo” es, en buena medida, una invención de los fundamentalistas. Como Richard Rorty lo ha señalado,

“Relativismo” es la concepción según la cual toda creencia acerca de un tema, o quizás acerca de *todo* tema es tan buena como cualquier otra. Nadie defiende esta concepción... Los filósofos que son llamados “relativistas” son aquellos que sostienen que los fundamentos para elegir entre tales opiniones son menos algorítmicos de lo que se había pensado... Por lo tanto el verdadero diferendo no es entre gente que piensa que un punto de vista es tan bueno como otro y gente que piensa lo opuesto. Es entre gente que piensa que nuestra cultura, u objetivos, o intuiciones no pueden ser sostenidos más que de un modo conversacional, y gente que aún busca algún otro tipo de sostén.¹¹

El relativismo es, en los hechos, un falso problema. Sería relativista una posición que afirmara que es lo mismo pensar que “A es B” o que “A no es B”; es decir, que se trata de una discusión relativa al ser de los objetos. Sin embargo, como hemos visto, fuera de todo contexto discursivo los objetos *no tienen ser*; tienen sólo *existencia*. En consecuencia, la acusación del anti-

relativista carece de sentido, ya que ella presupone que hay un *ser* de las cosas como tales respecto del cual el relativista proclama o bien su indiferencia o bien su inaccesibilidad. Pero, según hemos sostenido, las cosas sólo tienen ser dentro de una cierta configuración discursiva o “juego de lenguaje”, como Wittgenstein la llamará. Sería absurdo, desde luego, preguntarse hoy si “ser un proyectil” es parte del verdadero ser de la piedra (aunque la cuestión tendría cierta legitimidad dentro de la metafísica platónica); la respuesta será, obviamente: depende de cómo usemos las piedras. Por la misma razón sería absurdo preguntarse si, fuera de toda teoría científica, la estructura atómica es el “verdadero ser” de la materia —la respuesta será que la teoría atómica es un modo que tenemos de clasificar ciertos objetos, pero que estos están abiertos a diferentes formas de conceptualización que puedan surgir en el futuro. En otras palabras, la “verdad”, factual o de otro tipo, acerca del ser de los objetos se constituye dentro de un contexto teórico y discursivo, y la idea de una verdad fuera de todo contexto carece simplemente de sentido.

Concluamos este punto identificando el estatus del concepto de discurso. Si el *ser* —a diferencia de la existencia— de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque, por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un *horizonte* teórico. Ciertas cuestiones referentes a la noción de discurso carecen, por lo tanto, de sentido porque ellas sólo pueden formularse acerca de objetos en el interior de un horizonte, no acerca del horizonte como tal. La siguiente observación de Geras puede ser incluida en esta categoría:

Uno puede señalar nuevamente, por ejemplo, cómo absolutamente todo —sujetos, experiencia, identidades, luchas, movimientos— tiene “condiciones discursivas de posibilidad”, mientras que cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso como tal no preocupa a los autores lo suficiente como para dedicarle alguna consideración.¹²

Esto es absurdo. Si lo discursivo es equivalente al ser de los objetos —el horizonte, por consiguiente, de constitución del ser de todo objeto— la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido. Sería lo mismo que preguntar a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia, o a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios.

¹¹Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pp. 166-7.

¹²Geras, p. 69.

Idealismo y materialismo

La cuarta crítica de Geras se refiere al problema del idealismo y debemos considerarla de modo más detallado. La primera condición para tener una discusión racional es, desde luego, que el significado de los términos que uno usa sea claro. La elucidación conceptual de la oposición idealismo/materialismo es particularmente importante no sólo a causa de la amplia variedad de contextos en que ha sido usada, sino también del hecho de que estos contextos se han superpuesto a menudo, lo que ha conducido a innumerables confusiones. La oposición idealismo/materialismo ha sido usada en el intento de referirse, en términos generales, a tres tipos diferentes de problema.

1. El problema de la existencia o no existencia de un mundo de objetos externos al pensamiento. Este es un error muy popular en el que Geras incurre a lo largo de toda su discusión. Porque la distinción aquí no es entre idealismo y materialismo sino entre idealismo y realismo. Una filosofía como la de Aristóteles, por ejemplo, que ciertamente no es materialista en ningún sentido posible del término, es claramente realista. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Platón, dado que para él las Ideas *existen* en un lugar ultraterreno, donde la mente las contempla como algo externo a sí misma. En este sentido, el conjunto de la filosofía antigua fue realista, ya que no puso en cuestión la existencia de un mundo externo al pensamiento —dio a este último por supuesto. Tenemos que llegar a la Edad Moderna, a una filosofía como la de Berkeley, para encontrar una total subordinación de la realidad externa al pensamiento. Sin embargo, es importante advertir que en este sentido el idealismo absoluto de Hegel, lejos de negar la realidad de un mundo externo, es su afirmación más inequívoca. Como Charles Taylor lo ha afirmado:

Este [idealismo absoluto] es paradójicamente muy diferente de todas las otras formas de idealismo, que tienen a negar la realidad externa, o la realidad material. En la forma extrema de la filosofía de Berkeley, tenemos una negación de la materia en favor de una radical dependencia de la mente —de la de Dios, por supuesto, no de la nuestra. El idealismo de Hegel, lejos de negar la realidad material externa, es su afirmación más completa: esta última no sólo existe sino que existe necesariamente.¹³

Si esta es la cuestión de la que se trata nuestra posición es, por consiguiente, inequívocamente realista, pero esto tiene poco que ver con la cuestión del materialismo.

¹³Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, p. 109.

2. Lo que en verdad distingue al idealismo del materialismo es su afirmación del carácter en última instancia conceptual de lo real; por ejemplo, en Hegel, la afirmación de que todo lo real es racional. Idealismo, por lo tanto, en el sentido en que él se opone a materialismo y no a realismo, no es la afirmación de que no *existan* objetos externos a la mente, sino la afirmación muy distinta de que la naturaleza más profunda de estos objetos es idéntica a la de la mente —es decir, que es en última instancia *pensamiento*. (No pensamiento de las mentes individuales, por supuesto; ni siquiera de un Dios trascendente, sino *pensamiento objetivo*). Ahora bien, si bien el idealismo en este segundo sentido sólo se da en una forma plenamente coherente y desarrollada en Hegel, los filósofos de la antigüedad son también predominantemente idealistas. Tanto Platón como Aristóteles identificaron la realidad última de un objeto con su *forma* —es decir, con algo “universal”, y por ende conceptual. Si digo que este objeto que está frente a mí es rectangular, marrón, una mesa, un objeto, etc., cada una de estas determinaciones puede ser también aplicada a otros objetos —ellas son por consiguiente “universales”, es decir, *forma*. Pero, ¿qué podemos decir acerca del “esto” individual que recibe todas estas determinaciones? Obviamente él es irracional e incognoscible, puesto que conocerlo sería subsumirlo bajo una categoría universal. Este último residuo, que es irreducible al pensamiento, es lo que los filósofos antiguos llamaron *materia*. Y fue precisamente este residuo el que fue eliminado por una filosofía idealista coherente como la de Hegel: ella afirmó la racionalidad completa de lo real y se constituyó así como idealismo absoluto.

Es decir, que la forma es, al mismo tiempo, el principio organizador de la mente y la realidad última del objeto. Como se ha señalado, la forma

atraviesa las categorías de la epistemología y de la ontología, dado que el ser de lo particular es él mismo definido exhaustivamente de acuerdo con los requerimientos del conocimiento... Pensamiento, palabra y cosa son definidas en relación con la forma inteligible, y la forma inteligible está en una relación de definición recíproca con el concepto de entidad.¹⁴

La verdadera línea divisoria entre idealismo y materialismo es, por consiguiente, la afirmación o negación de la reductibilidad en la última instancia de lo real al concepto. (Por ejemplo, una filosofía como la del Wittgenstein temprano, que presentaba una teoría pictórica del lenguaje en la que este último compartía la misma “forma lógica” de la cosa, se ubica enteramente en el campo idealista.) Es importante advertir que, desde este punto de vista, lo que tradicionalmente ha sido denominado “materialismo” es *también* en buena parte idealista. Hegel sabía esto tan bien que en su *Gran*

¹⁴Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, 1985, p. 6.

lógica el materialismo es presentado como una de las primeras y más crudas formas de idealismo, ya que supone la identidad entre conocimiento y ser. (Véase *Gran lógica*, Primera sección, Capítulo dos, “observación” final). Comentando este pasaje, W. T. Stace señala

El atomismo alega que esta *cosa*, el átomo, es la realidad final. Aceptémoslo. ¿Pero qué es esta cosa? No es nada sino un conjunto de universales, tales como, por ejemplo, “indestructible”, “indivisible”, “pequeño”, “redondo”, etcétera. todos estos son universales, o pensamientos. El mismo “átomo” es un concepto. De modo que incluso de este materialismo surge el idealismo.¹⁵

¿Dónde encaja Marx en todo esto? La respuesta no puede ser sin ambigüedades. En un sentido, Marx permanece claramente dentro del campo idealista —es decir, dentro de la afirmación final de la racionalidad de lo real. La bien conocida inversión de la dialéctica no puede dejar de reproducir la estructura de esta última. Afirmar que la ley de movimiento de la historia está dada no por el cambio de las ideas en la mente de los hombres sino por la contradicción, en cada etapa, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes, no cambia en nada las cosas. Porque lo que es idealista no es la afirmación de que la ley de movimiento de la historia sea una en lugar de la otra, sino la misma idea de que hay una ley final de movimiento que puede ser conceptualmente aprehendida. Afirmar la transparencia de lo real al concepto es equivalente a afirmar que lo real es “forma”. Por esta razón las tendencias más deterministas dentro del marxismo son también las más idealistas, ya que basan sus análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica; ellas deben basarse en la lógica interna de un modelo conceptual cerrado y transformar a ese modelo en la esencia (conceptual) de lo real.

3. Esta no es, sin embargo, toda la historia. En un sentido que debemos definir más precisamente hay en Marx un claro movimiento para apartarse del idealismo. Pero antes de discutirlo, debemos caracterizar la estructura e implicaciones de todo movimiento que intenta abandonar una posición idealista. Como hemos dicho, la esencia del idealismo es la reducción de lo real al concepto (la afirmación de la racionalidad de lo real o, en términos de la filosofía antigua, la afirmación de que la realidad de un objeto —en tanto distinta de su existencia— es *forma*). Este idealismo puede adoptar la estructura que encontramos en Platón y Aristóteles —la reducción de lo real a un universo jerárquico de formas estáticas; o se puede, como lo hace Hegel introducir en él el movimiento —a condición, desde luego, de que sea el movimiento *del concepto* y que permanezca así enteramente dentro del reino

¹⁵W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel*, New York, 1955, pp. 73-4.

de la forma. Pero esto, sin embargo, ya nos indica claramente que todo movimiento que se aparte del idealismo debe debilitar sistemáticamente las pretensiones de la forma a agotar la realidad del objeto (es decir, las pretensiones de lo que Heidegger y Derrida han llamado la “metafísica de la presencia”). Pero este debilitamiento no puede implicar solamente la *existencia* de la cosa fuera del pensamiento, dado que este “realismo” es perfectamente compatible con el idealismo en nuestro segundo sentido. Como se ha señalado:

lo que es significativo desde un punto de vista deconstructivo es que el objeto sensible, incluso en un “realista” como Aristóteles, es impensable excepto en relación con la forma inteligible. Aquí la frontera crucial para Aristóteles, y para la filosofía en general, no separa al pensamiento de la cosa sino, *en cada una de ambas, a la forma de la ausencia de forma o de lo indefinido*.¹⁶

La inestabilidad de los objetos

No es posible, por lo tanto, abandonar al idealismo mediante una simple apelación al objeto externo dado que (1) esto es compatible con la afirmación de que el objeto es forma, con lo cual se permanece dentro del campo del idealismo y de la metafísica más tradicional; y (2) si buscamos refugio en la mera “existencia” del objeto, en el “esto” más allá de toda predicación, no podemos decir nada acerca del mismo. Pero aquí se abre inmediatamente otra posibilidad. Hemos visto que el “ser” de los objetos es diferente de su mera existencia, y que los objetos nunca se dan como meras “existencias” sino siempre articulados dentro de totalidades discursivas. Pero en tal caso es suficiente mostrar que ninguna totalidad discursiva es enteramente auto-contenida —que siempre habrá un exterior que la distorsiona y le impide constituirse enteramente a sí misma— para ver que la forma y la esencia de los objetos están penetradas por una inestabilidad y precariedad básicas, y que estas constituyen *su más esencial posibilidad*. Este es exactamente el punto en que el abandono del idealismo comienza.

Consideremos el problema con mayor detenimiento. Tanto Wittgenstein como Saussure rompieron con lo que puede denominarse una teoría referencial del sentido —es decir, la idea de que el lenguaje es una nomenclatura que está en una relación de uno a uno con los objetos. Ellos mostraron que la palabra “padre”, por ejemplo, sólo adquiere su significado porque las palabras “madre”, “hijo”, etc., también existen. La totalidad del lenguaje es, por

¹⁶Staten, p. 7.

consecuente, un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional. De ahí que todo acto individual de significación implique a la totalidad del lenguaje (en términos derridianos, la presencia de algo tiene siempre las *huellas* de algo distinto que está ausente). Este carácter puramente relacional o diferencial no es exclusivo, desde luego, de las identidades lingüísticas sino que es propio de todas las estructuras significativas —es decir, de todas las estructuras sociales. Esto no significa que todo sea lenguaje en el sentido restrictivo de habla o escritura sino, más bien, que la estructura relacional o diferencial del lenguaje caracteriza a todas las estructuras significativas. Por lo tanto, si toda identidad es diferencial, es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que una identidad (es decir, el *ser*, no la *existencia* de las cosas) sea inestable. Esto es lo que muestra la imposibilidad de atribuir al ser de los objetos el carácter de una esencia fija, y lo que hace posible el debilitamiento de la *forma*, que constituya la piedra angular de la metafísica tradicional. Los hombres construyen socialmente su mundo, y es a través de esta construcción —siempre precaria e incompleta— que ellos dan a las cosas su ser.¹⁷ Hay, pues, un tercer sentido de la oposición

¹⁷Del mismo modo que los teóricos reaccionarios, Geras considera que él puede fijar el ser de las cosas de una vez para siempre. Así, él afirma que decir que un terremoto es una expresión de la ira de Dios es una "superstición", mientras que decir que es un "fenómeno natural" es expresar "lo que él es". No se trata, desde luego, de que en nuestra cultura no sea adecuado calificar a ciertas creencias de "supersticiones". Pero contraponer las "supersticiones" a "lo que las cosas son" implica: (1) que las visiones del mundo ya no pueden cambiar (es decir, que nuestras formas de pensamiento acerca de la idea de "lo natural" no pueden demostrar en el futuro que son contradictorias, insuficientes y, por consiguiente, "supersticiosas"); (2) que, a diferencia de los hombres y mujeres del pasado, hoy tenemos un acceso directo y transparente a las cosas que no está mediado por ninguna teoría. Con estos reaseguros, no es sorprendente que Geras se considere a sí mismo como funcionario de la verdad. Se dice que en cierto momento Mallarmé pensó que él era la mente individual que encarnaba el Espíritu Absoluto y que se sintió abrumado. Geras hace la misma suposición acerca de sí mismo con mucha mayor tranquilidad. Vale la pena señalar que el ingenuo "verificacionismo" de Geras no encontrará hoy defensores entre los filósofos de ninguna orientación. W. V. Quine, por ejemplo, que está bien instalado en la tradición central de la filosofía analítica anglosajona, escribe: "Yo... creo en los objetos físicos y no en los dioses de Homero, y considero que es un error científico pensar lo contrario. Pero desde un punto de vista epistemológico los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado y no en calidad. Ambos tipos de entidad entran en nuestra concepción tan sólo como construcciones culturales.

... Por lo demás, las entidades abstractas que son la sustancia de las matemáticas —finalmente, clases y clases de clases y así sucesivamente— son otra construcción del mismo tipo. Epistemológicamente son mitos del mismo modo que los objetos físicos y los dioses, ni mejores ni peores, excepto por diferencias en el grado en que ellos facilitan nuestro comercio con las experiencias sensibles". "Two dogmas of Empiricism" en *From a Logical Point of View*, New York, 1963, pp. 44-5.

idealismo/materialismo que no está relacionado ni con el problema de la existencia externa de los objetos ni con una contraposición rígida entre forma y materia en que esta última es concebida como lo "individual existente". En esta tercera oposición, un mundo de formas fijas que constituiría la realidad última de un objeto (idealismo) es puesto en cuestión por el carácter relacional, histórico y precario del mundo de las formas (materialismo). Para este último, en consecuencia, no hay posibilidad de eliminar el hiato entre "realidad" y "existencia". Aquí hay, estrictamente hablando, dos estrategias conceptuales posibles: o bien considerar a "idealismo" y "materialismo" como dos variantes de "esencialismo"; o bien considerar que todo esencialismo, por subordinar lo real al concepto, es idealismo, y presentar al materialismo como una categoría que engloba a los varios intentos de romper con esta subordinación. Desde luego que ambas estrategias son perfectamente legítimas.

Volvamos en este punto a Marx. En su obra se da el comienzo, pero sólo el comienzo, de un movimiento en la dirección del materialismo. Su "materialismo" está ligado a su relacionismo radical: las ideas no constituyen un mundo cerrado y autogenerado, sino que están enraizadas en el conjunto de las condiciones materiales de la sociedad. Sin embargo, su movimiento en una dirección relacionista es débil y no trasciende, en realidad, los límites del hegelianismo (un hegelianismo invertido continúa siendo hegeliano). Analicemos estos dos momentos:

1. Un posible modo de entender este encastramiento de las ideas en las condiciones materiales de la sociedad sería en términos de totalidades significativas. El "Estado" o las "ideas" no serían entidades autoconstituidas sino "diferencias" en el sentido saussuriano, cuya sola identidad se constituye relacionamente con otras diferencias tales como "fuerzas productivas", "relaciones de producción", etc. El progreso "materialista" de Marx sería haber mostrado que el área de *diferencias* sociales que constituye las totalidades significantes es mucho más amplia y profunda de lo que hasta entonces se había supuesto; que la reproducción material de la sociedad es también una parte de las totalidades discursivas que determinan el sentido de las formas más "sublimas" de la vida política e intelectual. Esto nos permite superar los problemas aparentemente insolubles vinculados con la relación base/superestructura; si el Estado, las ideas, las relaciones de producción, etc., tienen identidades puramente diferenciales, la presencia de cada uno de ellos involucrará la presencia de los otros —como la presencia de "padre" involucra la presencia de "hijo", "madre", etcétera. En este caso, ninguna teoría *causal* acerca de la eficacia de un elemento sobre los otros es necesaria. Esta es la intuición que subyace a la categoría gramsciana de "bloque histórico": el movimiento histórico no se explica por leyes de transformación de la historia sino por el lazo orgánico *entre* base y superestructura.

2. Sin embargo, este radical relacionismo de Marx es traducido inmediatamente en términos idealistas. “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”.¹⁸ Esto puede ser leído, desde luego, como una reintegración de la conciencia a la existencia, pero la expresión no puede ser más desafortunada, puesto que si la existencia social *determina* la conciencia, en ese caso la conciencia no puede ser parte de la existencia social.¹⁹ Y cuando se nos dice que la anatomía de la sociedad civil es la economía política, esto sólo puede significar que hay una lógica específica —la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas— que constituye la *esencia* del desarrollo histórico. En otras palabras, el desarrollo histórico puede ser racionalmente aprehendido y es, por lo tanto, *forma*. No es de extrañarse que el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política* describa el desenlace del proceso histórico exclusivamente en términos de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción; ni es sorprendente que la lucha de clases esté *enteramente* ausente de este cuadro. Todo esto es perfectamente compatible con las premisas básicas del hegelianismo y del pensamiento metafísico.

Resumamos nuestro argumento en esta sección. (1) La oposición idealismo/materialismo es diferente de la oposición idealismo/realismo. (2) Idealismo y materialismo clásicos son variantes de un esencialismo fundado en la reducción de lo real a *forma*. Por consiguiente, Hegel está perfectamente justificado al ver en el materialismo una forma cruda e imperfecta de idealismo. (3) Un abandono del idealismo no puede fundarse en la *existencia* del objeto, porque nada se sigue de esta existencia. (4) Tal abandono debe, por el contrario, fundarse en un sistemático debilitamiento de la forma, que consiste en mostrar el carácter histórico, contingente y construido del *ser* de los objetos y en mostrar que esto depende de la reinsertión de ese ser en el

¹⁸Karl Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, en *Introducción general a la crítica de la economía política*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972, pp. 35-36.

¹⁹Geras razona de un modo similar. Refiriéndose a un pasaje de nuestro texto en el que decimos que “la principal consecuencia de un corte con la distinción discursivo/extradiscursivo es el abandono de la oposición pensamiento/realidad”, Geras piensa que está haciendo una jugada materialista muy ingeniosa al comentar: “Un mundo real y verdaderamente *externo* al pensamiento no tiene sentido, obviamente, al margen de la oposición pensamiento/realidad” (p. 67). De lo que no se da cuenta es de que al decir esto está afirmando que el pensamiento no es parte de la realidad, y dando crédito así a una concepción puramente idealista de la mente. Además, él considera que negar la dicotomía pensamiento/realidad es afirmar que todo es pensamiento, cuando lo que nuestro texto niega es la *dicotomía* como tal, con la intención, precisamente, de reintegrar el pensamiento a la realidad. (Una desconstrucción del concepto tradicional de “mente” puede encontrarse en Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979).

conjunto de las condiciones relacionales que constituyen la vida de la sociedad como un todo. (5) En este proceso, Marx constituye un momento de transición: por un lado él mostró que el sentido de toda realidad humana se deriva de un mundo de relaciones sociales mucho más vasto que lo que anteriormente se había percibido; pero, por otro lado, concibió a esta lógica relacional que liga a las varias esferas en términos claramente esencialistas o idealistas.

Así se aclara un primer sentido de nuestro posmarxismo. El consiste en profundizar ese momento relacional que Marx, pensando desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de un cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua a toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado decisivamente al esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx.

O bien... o bien

En este punto debemos considerar el reproche metodológico general de Geras, según el cual hemos basado nuestras principales conclusiones teóricas en una falsa y rígida oposición “o bien... o bien”, es decir, que hemos contrapuesto dos alternativas polares y exclusivas sin considerar la posibilidad de soluciones intermedias que eviten ambos extremos. Geras discute este presunto error teórico en relación con tres puntos: nuestro análisis del concepto de “autonomía relativa”, nuestro tratamiento del texto de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas, y nuestra crítica del concepto de interés “objetivo”. Como mostraremos, en los tres casos la crítica de Geras se funda en una tergiversación de nuestro argumento.

La “autonomía relativa”, en primer término. Geras cita un pasaje de nuestro libro en el que sostenemos, según él, que

o bien los determinantes básicos explican tanto la naturaleza como los límites de lo que se supone que es relativamente autónomo, de modo que no hay autonomía en absoluto; *o bien*, pura y simplemente, no está determinado por ellos, y en tal caso estos últimos no pueden ser determinantes básicos... Laclau y Mouffe niegan al marxismo la opción de un concepto tal como

autonomía relativa. No es de extrañarse que él sólo pueda ser, para ellos, la más cruda especie de economismo.²⁰

En lugar de esto Geras propone la eliminación de esta “alternativa inflexible”. Si, por ejemplo, su tobillo está encadenado a un grueso poste, él no puede asistir a una reunión política o jugar al tenis, pero puede todavía leer o cantar. Entre la determinación total y la limitación parcial hay todo un conjunto de posibilidades intermedias. Ahora bien, no es muy difícil advertir que el ejemplo de la cadena es perfectamente irrelevante para lo que Geras intenta demostrar, ya que él se reduce a un malabarismo por el cual una relación de determinación ha sido transformada en una relación de limitación. Nuestro texto no afirma que el Estado en la sociedad capitalista no sea *relativamente* autónomo sino —lo que es muy distinto— que no se puede conceptualizar a la “autonomía relativa” partiendo de una categoría tal como “determinación en la última instancia por la economía”. El ejemplo de Geras es irrelevante porque no es un ejemplo de una relación de determinación: la cadena atada a su tobillo *no determina* que Geras lea o cante; tan sólo limita sus posibles movimientos —y esta limitación ha sido impuesta, presumiblemente, *contra* la voluntad de Geras. Ahora bien, el modelo base/superestructura afirma que la base no sólo limita sino que *determina* la superestructura, del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared. Cuando la tradición marxista afirma que un Estado es “capitalista”, o que una ideología es “burguesa”, lo que se sostiene no es simplemente que ellos están encadenados o son prisioneros de un tipo de economía o de una posición de clase, sino que estos últimos son expresados o representados por aquellos a un nivel diferente. Lenin, que a diferencia de Geras *sabía* lo que es una relación de determinación, tenía una teoría instrumentalista del Estado. Su visión era, sin duda, simplista, pero tenía un grado considerablemente más alto de realismo que la cadena de Geras, que parece sugerir que el Estado capitalista es un prisionero, limitado por el modo de producción en los que de otro modo hubieran sido sus movimientos espontáneos.

Lo que nuestro libro afirma no es que la autonomía del Estado sea absoluta o que la economía no tenga ningún efecto limitativo respecto de la acción del Estado, sino que los conceptos de “determinación en la última instancia” y “autonomía relativa” son *lógicamente* incompatibles. Y cuando se trata de cuestiones lógicas las alternativas *son* del tipo “o bien... o bien”. Esto es lo que tenemos que demostrar. Para hacerlo, pongámonos en la situación más favorable a Geras que podamos imaginar: tomaremos como ejemplo no un marxismo “vulgar” sino un marxismo “distinguido”, uno que evita todo

²⁰Geras, p. 29.

crudo economicismo y que introduce toda la sofisticación imaginable en su concepción de la relación base/superestructura. ¿Qué instrumentos conceptuales tiene ese marxismo para construir el concepto de “autonomía relativa” partiendo de la categoría de “determinación en la última instancia”? Sólo podemos pensar en dos tipos de intento:

1. Podría argumentarse que la base determina la superestructura no de modo directo sino a través de un complejo sistema de *mediaciones*. ¿Nos permite esto pensar el concepto de “autonomía relativa”? En absoluto. “Mediación” es una categoría dialéctica; más aún, es la categoría a partir de la cual la dialéctica se constituye y pertenece, por consiguiente, al movimiento interno del concepto. Dos entidades que están relacionadas (y constituidas) por mediaciones no son, estrictamente hablando, entidades separadas: cada una de ellas es un momento interno en el autodespliegue de la otra. Podemos extender el campo de las mediaciones tanto como queramos: de este modo presentaremos una visión menos simplista de las relaciones sociales, pero no habremos avanzado ni un paso en la construcción del concepto de autonomía relativa. Esto se debe a que autonomía —relativa o no— significa *auto-determinación*; pero si la identidad de la entidad supuestamente autónoma se constituye en tanto localización dentro de una totalidad, y esa totalidad tiene una determinación *última*, la entidad en cuestión *no puede* ser autónoma. Según Lukaes, por ejemplo, los hechos sólo adquieren significado como momentos o determinaciones de una totalidad; es dentro de esta totalidad —que puede ser tan rica en mediaciones como se quiera— que el sentido de toda identidad se establece. La exterioridad que la relación de autonomía requeriría está ausente.

2. Abandonemos, por lo tanto, este intento de utilizar la categoría de mediación e intentemos, en su lugar, ensayar una segunda línea de defensa entre nuestros dos conceptos. ¿Sería quizá posible afirmar que la entidad superestructural es *efectivamente* autónoma —es decir, que ningún sistema de mediaciones la liga a la base— y que la determinación en la última instancia por la economía se reduce al hecho de que esta última fije *siempre* los límites de la autonomía (es decir, que lo que se excluye es la posibilidad de que los cabellos de Geras crezcan como los de Sansón hasta el punto de que pueda romper la cadena)? ¿Hemos hecho algún progreso con esta nueva solución? No, estamos en el mismo punto que antes. La *esencia* de algo es el conjunto de características necesarias que constituyen su identidad. Pero si es una verdad *a priori* que los límites de la autonomía es siempre la economía la que los fija, en este caso la limitación no es externa a esa entidad sino que es parte de su esencia. La entidad autónoma es un momento interno de la misma totalidad en la que la última instancia se constituye —y, por consiguiente, no hay autonomía. (Todo este razonamiento es, en realidad,

innecesario. Afirmar al mismo tiempo que la inteligibilidad de lo social procede de una determinación última, y que hay entidades internas a esa totalidad que escapan a esa determinación era incongruente desde el comienzo.)

Autonomía y determinación

¿Qué ocurre, en cambio, si abandonamos el concepto de “determinación en la última instancia por la economía”? De ello no se sigue ni que la autonomía sea absoluta, ni que la “economía” en una sociedad capitalista no imponga límites estructurales fundamentales a lo que pueda hacerse en otras esferas. Lo que sí se sigue es (a) que la limitación e interacción de esferas no puede ser pensada en términos de la categoría de “determinación”; y (b) que no hay una *última instancia* sobre la base de la cual la sociedad pueda ser reconstruida como una estructura racional e inteligible, sino que la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable entre fuerzas antagónicas que es constitutiva de lo social. Por ejemplo, la estructura de las relaciones capitalistas de producción en cierto momento impondrá límites a la distribución del ingreso y al acceso a los bienes de consumo pero, a la inversa, factores tales como las luchas obreras y el grado de organización sindical tendrán también un efecto limitante sobre la tasa de ganancia que puede obtenerse en una cierta coyuntura política y económica. En nuestro libro nos hemos referido a algo que ha sido mostrado en numerosos estudios recientes: al hecho de que la transición de la plusvalía absoluta a la relativa, lejos de ser el simple resultado de la lógica interna de la acumulación de capital, es, en buena medida, la consecuencia de la eficacia de las luchas obreras. Es decir, que el mismo espacio económico se estructura como espacio político, y que la “guerra de posición” no es la consecuencia superestructural de leyes de movimiento exteriores a aquélla. Si la *determinación* fuera una *última* instancia, sería incompatible con la autonomía, ya que sería una relación de omnipotencia. Pero, por otro lado, una entidad *absolutamente* autónoma sería una que no establecería ninguna relación antagónica con algo externo a ella, ya que para que el antagonismo sea posible la eficacia parcial de las dos fuerzas opuestas es un prerequisite. La autonomía que ambas tendrán será por consiguiente *siempre* relativa.

Nuestro libro afirma esto claramente en el mismo pasaje que Geras cita:

Si... renunciamos a la hipótesis de un cierre último de lo social, es necesario partir de una pluralidad de espacios políticos y sociales que no pueden ser conducidos a ninguna base unitaria última. La pluralidad no es un fenómeno

a ser explicado sino el punto de partida del análisis. Pero, si como hemos visto, la identidad de estos espacios es siempre precaria, no es posible afirmar simplemente la ecuación entre autonomía y dispersión. *Ni la autonomía total ni la subordinación total son, en consecuencia, soluciones plausibles.*²¹

La sugestión de que hemos planteado una rígida alternativa entre autonomía total y completa subordinación es simplemente, como se ve, una invención de Geras. Todo nuestro análisis intenta, por el contrario, superar esta alternativa “o bien...o bien” —véase, por ejemplo, nuestra crítica a los esencialismos simétricos de la totalidad y de los elementos (pp. 103-5), o nuestra discusión del concepto de representación (pp. 119-22). Para superar esta alternativa, sin embargo, es necesario construir un nuevo terreno que vaya más allá de sus dos términos, y esto implica romper con categorías metafísicas tales como la “última instancia” de lo social. Geras también trata, aparentemente, de superar esta alternativa, pero su intento se limita al subterfugio de afirmar *teóricamente* la última instancia y eliminarla en el ejemplo concreto que da (el de la cadena). Su superación de la alternativa es, por consiguiente, pura pretensión, y su discurso se instala en una incoherencia permanente.

Los otros dos ejemplos de Geras de nuestro reduccionismo “o bien...o bien” pueden ser discutidos brevemente, ya que ellos repiten la misma estrategia argumentativa —y los mismos errores. Primeramente, el caso de Rosa Luxemburgo. Geras cita un fragmento de nuestro libro en el que, *según él*, afirmamos que el marxismo se funda en una alternativa bien conocida:

o bien el capitalismo conduce, a través de sus leyes necesarias, a la proletarianización y a la crisis, o bien estas leyes necesarias no funcionan como se esperaba, en cuyo caso... la fragmentación entre distintas posiciones de sujeto cesa de ser un “producto artificial” del Estado capitalista y se torna una realidad permanente.

A esto Geras comenta: “Es otra antítesis inflexible. *O bien* la pura necesidad económica es responsable de la unificación de la clase obrera, o bien tenemos fragmentación pura y simple”.²² Esta vez, sin embargo, Geras ha omitido un “pequeño” detalle en su cita; y esta cita errónea es tan flagrante que nos pone —esta vez sin paliativos— en la alternativa “o bien...o bien” de tener que concluir que él es o bien intelectualmente irresponsable o bien deshonesto. El “detalle” es que nuestro texto plantea esta alternativa, no

²¹Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985, p. 140. [Hay trad. en español: E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]

²²Geras, p. 50.

respecto del marxismo en general sino de las que serían, por reducción al absurdo, sus versiones reduccionistas o esencialistas extremas. La cita procede de un pasaje en el que, después de haber señalado la presencia de una doble lógica histórica en el texto de Rosa Luxemburgo —la lógica del determinismo estructural y la lógica del espontaneísmo— procedemos a lo que llamamos un “experimento de fronteras”. Es decir que intentamos ver qué consecuencias lógicas se seguirían de una extensión imaginaria del área operativa tanto del determinismo como del espontaneísmo. Así señalamos que es *sólo* si el discurso marxista pasa a ser *exclusivamente* determinista (es decir, sólo en el caso imaginario de nuestro experimento) que se plantea la alternativa de hierro a la que Geras se refiere. Nuestro libro presenta la historia del marxismo, por el contrario, como un esfuerzo sostenido por escapar a la lógica “o bien...o bien” del determinismo. Es exactamente en estos términos que nos hemos referido a la creciente centralidad y área de operatividad del concepto de “hegemonía”. De hecho, el segundo paso de nuestro experimento —el movimiento de fronteras en una dirección que expande la lógica del espontaneísmo— conduce a alternativas políticas que nuestro texto sugiere y que son muy distintas de aquellas que resultan posibles dentro de un modelo determinista.

Aparte de las citas erróneas, es interesante ver de qué modo Geras intenta escapar a la alternativa “o bien...o bien”. Como en el caso de la autonomía relativa, su solución es una mezcla de impresionismo periodístico y de inconsistencia teórica. (Es significativo que, pese a su tono insultante y agresivo, Geras es sospechosamente defensivo y moderado cuando se trata de presentar sus propias propuestas políticas y teóricas.) “Por qué”, se pregunta,

¿no podemos pensar que entre la espada y la pared no hay algo más: pese a la gran diversidad, una situación estructural común de explotación y ciertos rasgos comunes, como la falta de autonomía e interés en el trabajo, por no hablar de su carácter penoso y poco placentero, y de ciertas tendencias económicas generalizadas, que son entre otras cosas fuente de proletarización y que como tales crean una considerable inseguridad en el empleo; y que todo esto provee una *base* sólida, objetiva —no más pero tampoco no menos— para una política socialista unificada? ¿Por qué no podemos?²⁴

En verdad, ¿por qué no podemos? Todas estas cosas ocurren bajo el capitalismo, y también muchas otras que Geras no menciona: la explotación imperialista, la creciente marginalización de vastos sectores de la población en el Tercer Mundo y en los declinantes espacios urbanos de las metrópolis posindustriales, las luchas ecológicas contra el deterioro del medio ambiente,

²⁴*Ibid.*, p. 50.

las luchas contra las diferentes formas de discriminación racial o sexual, etcétera. Si de lo que se trata es de *enumerar* los aspectos poco placenteros de las sociedades en las que vivimos, la enumeración tiene que ser completa. Pero si de lo que trata es, por el contrario, de responder a tal fragmentación con una teoría de la necesaria naturaleza de *clase* de los agentes anticapitalistas, ninguna mera enumeración descriptiva será suficiente. La alternativa “clásica” de Geras se constituye sólo al precio de interrumpir en cierto punto su enumeración de los antagonismos colectivos generados por el capitalismo tardío. La inanidad de esta operación es obvia. Si Geras quiere fundar al “clásico” en algo distinto que el determinismo de las “leyes necesarias de la historia”, tiene que proporcionar una alternativa teórica de la que en su artículo no hay el menor asomo.

Finalmente, la cuestión de los “intereses objetivos”. Nuestra crítica no es a la noción de “intereses” sino a su supuesto carácter *objetivo*: es decir, a la idea de que los agentes sociales tienen intereses de los que no son conscientes. Construir un “interés” es un proceso histórico lento, que tiene lugar a través de complejas prácticas ideológicas, discursivas e institucionales. Sólo en la medida en que los agentes sociales participan en totalidades colectivas sus identidades se construyen de un modo tal que los hacen capaces de calcular y negociar con otras fuerzas. Los “intereses” son, por lo tanto, un producto social, y no existen independientemente de los agentes que los sustentan. La idea de un “interés *objetivo*” presupone, en cambio, que los agentes sociales, lejos de ser parte de un proceso en el que los intereses se construyen, se limitan a reconocerlos —es decir, que esos intereses están inscritos en su naturaleza como un don del cielo. Cómo es posible hacer esta última visión compatible con una concepción no esencialista de lo social, Dios y Geras lo sabrán. Nuevamente, no estamos frente a una alternativa “o bien...o bien”. *Hay* intereses, pero esos son productos históricos precarios que están siempre sujetos a procesos de disolución y redefinición. Pero lo que no hay son intereses *objetivos*, tales como los que postula el enfoque de la “falsa conciencia”.

La historia del marxismo

Pasemos ahora a las críticas de Geras a nuestro análisis de la historia del marxismo. La centralidad que damos a la categoría de “discurso” resulta de nuestro intento por subrayar el carácter puramente histórico y contingente del ser de los objetos. Este no es un descubrimiento fortuito que podría haber tenido lugar en cualquier momento del tiempo; está, por el contrario, profundamente enraizado en la historia del capitalismo moderno. En sociedades con un bajo

nivel tecnológico de desarrollo, en las que la reproducción de la vida material es llevada a cabo a través de prácticas fundamentalmente repetitivas, los “juegos del lenguaje” o secuencias discursivas que organiza la vida social son predominantemente estables. Tal situación da lugar a la ilusión de que el ser de los objetos, que es una construcción puramente social, pertenece a las cosas mismas. Esta idea de un mundo organizado a través de un conjunto estable de formas esenciales es la presuposición central de las filosofías de Platón y Aristóteles. La ilusión básica del pensamiento metafísico reside precisamente en esta falta de conciencia de la historicidad del ser. Es sólo en el mundo contemporáneo, cuando el cambio tecnológico y el ritmo dislocado de la transformación capitalista alteran constantemente las secuencias discursivas que construyen tal realidad de los objetos, que el carácter meramente histórico del ser se torna plenamente visible. En este sentido, el pensamiento contemporáneo en su conjunto es, en buena medida, un intento de asumir esta creciente comprensión y de apartarse, en consecuencia, del esencialismo. En el pensamiento anglo-americano podemos referirnos al giro pragmático y a la crítica antiesencialista de la filosofía posanalítica, que comienza con la obra del Wittgenstein tardío; en la filosofía continental, a la radicalización de la fenomenología por parte de Heidegger y a la crítica de la teoría del signo en el posestructuralismo. La crisis de las epistemologías normativas y la creciente comprensión del carácter no algorítmico de la transición de un paradigma científico a otro, apuntan en la misma dirección.

Lo que nuestro libro intenta mostrar es que esta historia del pensamiento contemporáneo es *también* una historia interna del marxismo; que el pensamiento marxista ha sido también un esfuerzo persistente por adaptarse a la realidad del mundo contemporáneo y por distanciarse progresivamente del esencialismo; que, por consiguiente, nuestros esfuerzos teóricos y políticos presentes tienen una genealogía que es interna al propio marxismo. Es en este sentido que pensábamos que estábamos contribuyendo a la revitalización de una tradición intelectual. Pero aquí las dificultades son de un tipo particular que vale la pena discutir. El artículo de Geras es un buen ejemplo. A través de él nos enteramos, con asombro, de que Bernstein y Sorel “abandonaron” al marxismo —y para Geras esto tiene la connotación indudable de una traición. ¿Qué podemos pensar acerca de esta historia ridícula de “traición” y “abandono”? ¿Qué pensaríamos de una historia de la filosofía que afirmara que Aristóteles traicionó a Platón, que Kant traicionó a Leibniz y que Marx traicionó a Hegel? Pensaríamos, obviamente, que para el autor que reconstruye la historia de ese modo la doctrina traicionada es un objeto de culto. Y si estamos tratando con un objeto religioso, toda disidencia o intento de transformar o contribuir a la evolución de esa teoría debe ser considerado como una apostasía. La mayor parte de los defensores del marxismo afirman su carácter “científico”. La ciencia aparece separada por un abismo absoluto de lo que los corrientes mortales piensan y hacen —ella coincide con la

distinción entre lo sagrado y lo profano. En una época en que la filosofía de la ciencia tiende a acortar la distancia entre el lenguaje científico y los lenguajes cotidianos, resulta deplorable que ciertos sectores marxistas permanezcan anclados a una imagen de la ciencia que es más apropiada para los manuales populares de la edad del positivismo.

Pero esta línea de argumentación no concluye ahí. Para esta perspectiva la obra de Marx es considerada como un origen —es decir, algo que contiene en su interior la semilla de todo desarrollo futuro. Por lo tanto, todo intento de ir más allá de ella *debe* ser conceptualizado como un “abandono”. Conocemos muy bien esta historia: Bernstein traicionó a Marx; la socialdemocracia europea traicionó a la revolución; los partidos comunistas de Europa occidental traicionaron su vocación revolucionaria; de ese modo, los únicos depositarios de la “revolución” y la “ciencia” son las pequeñas sectas pertenecientes a Internacionales imaginarias que, como sufren de lo que Freud llamara el “narcisismo de las pequeñas diferencias” están permanentemente dividiéndose. Los sustentadores de la verdad pasan a así a ser menos y menos.

La historia del marxismo que nuestro libro bosqueja es muy diferente y se basa en los siguientes puntos. (1) El marxismo clásico —el de la Segunda Internacional— fundó su estrategia política en la creciente centralidad de la clase obrera, resultante de la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. (2) Desde el comienzo esta predicción resultó falsa, y desde el interior de la Segunda Internacional tres intentos de responder a esta situación tuvieron lugar: los marxistas ortodoxos afirmaron que aquellas tendencias del capitalismo que estaban en contradicción con las predicciones marxistas originarias eran transitorias, y que la línea general del desarrollo capitalista que el marxismo postulaba habría finalmente de imponerse; los revisionistas argumentaron, por el contrario, que estas tendencias eran permanentes, y que los socialdemócratas, en consecuencia, debían cesar de organizar un partido revolucionario y pasar a ser un partido que impulsara reformas sociales; finalmente, el sindicalismo revolucionario, aunque compartía la interpretación reformista de la evolución del capitalismo, intentaba reafirmar la perspectiva radical sobre la base de una reconstrucción revolucionaria de la clase en torno del mito de la huelga general. (3) Las dislocaciones propias del desarrollo desigual y combinado obligaron a los actores del cambio socialista —fundamentalmente a la clase obrera— a asumir tareas democráticas que no habían sido previstas en la estrategia clásica, y fue precisamente esta asunción de nuevas tareas la que recibió el nombre de “hegemonía”. (4) Del concepto leninista de alianza de clases al concepto gramsciano de dirección “intelectual y moral”, hay una creciente extensión de las tareas hegemónicas, hasta el punto que los agentes sociales no son para Gramsci clases sino “voluntades colectivas”. (5) Hay, por lo tanto, un movimiento interno del pensamiento marxista de las formas esencialistas extremas —las de Plejanov,

por ejemplo— a la concepción gramsciana de las prácticas sociales como hegemónicas y articuladoras, lo que nos ubica virtualmente en el campo, explorado en el pensamiento contemporáneo, de los “juegos de lenguaje” y de la “lógica del significante”.

El eje de nuestro argumento es que, al mismo tiempo que el esencialismo se desintegraba dentro del campo del marxismo clásico, nuevas lógicas y argumentos políticos comenzaban a reemplazarlo. Si este proceso no avanzó más, esto se debe en buena medida a las condiciones políticas en las que tuvo lugar: bajo el imperio de partidos comunistas que se veían a sí mismos como campeones rígidos de la ortodoxia y que reprimían toda creatividad intelectual. Si hoy debemos llevar a cabo la transición al posmarxismo recurriendo a toda una serie de tradiciones intelectuales exteriores a la tradición marxista, es, en buena medida, como resultado de ese proceso.

Una crítica atemporal

Responderemos punto por punto a las principales críticas de Geras a nuestro análisis de la historia del marxismo. Primero, él sugiere que practicamos un juego muy simple, eligiendo al azar un grupo de pensadores marxistas y separando las categorías que ellos heredaron del marxismo clásico de aquellos otros aspectos de su obra en los cuales, confrontados con una realidad social compleja, se veían forzados a apartarse del determinismo económico. Y se supone que hemos dado premios a los que más han avanzado en esta última dirección. Esta es, obviamente, una caricatura. En primer lugar nuestro principal énfasis no ha sido puesto en el determinismo económico sino en el esencialismo (es posible ser absolutamente “superestructuralista” y ser, no obstante, esencialista). En segundo lugar, no hemos escogido a “cualquier marxista” al azar sino que hemos narrado una historia intelectual: la de la progresiva desintegración, dentro del marxismo, de su esencialismo originario. Geras no dice nada acerca de esta historia. Sin embargo, la imagen que él describe se adecua muy bien a su visión: para él no hay ninguna historia del marxismo; las categorías marxistas tienen una validez intemporal y sólo se trata de complementarlas aquí y allá con un poco de empirismo y buen sentido.

En segundo lugar, se supone que nos hemos contradicho al afirmar al mismo tiempo que el marxismo es monista y dualista. Pero aquí no hay ninguna contradicción: lo que hemos afirmado es que el marxismo pasa a ser dualista como resultado del fracaso del monismo. Una teoría que comenzara por ser pluralista no correría ningún riesgo de tomarse dualista.

En tercer término, Geras alega que nos hemos presentado a nosotros

mismos como el último estadio en la larga historia del marxismo, y habríamos así caído en el error, criticado por Althusser, de ver en el pasado tan sólo el preanuncio de nosotros mismos. Aquí, al menos, Geras ha planteado una cuestión intelectualmente relevante. Nuestra respuesta es ésta: toda historia que merezca este nombre y que no sea una mera crónica debe proceder del modo en que hemos procedido —en términos de Foucault, la historia es siempre historia del presente. Si hoy tengo la categoría de “distribución del ingreso”, por ejemplo, puedo preguntarme acerca de la distribución del ingreso en la Antigüedad o en la Edad Media, incluso si esa categoría no existía en aquellos tiempos. Es interrogando el pasado desde la perspectiva del presente como la historia se construye. La reconstrucción histórica es imposible sin esta *interrogación* del pasado. Esto significa que no hay un *en sí* de la historia, sino una refracción múltiple de la misma, que depende de las tradiciones desde las cuales la interrogación tiene lugar. Esto también significa que nuestras propias interpretaciones son transitorias, ya que preguntas futuras resultarán en imágenes muy diferentes del pasado. Por esta misma razón la crítica de Althusser a las concepciones teleológicas del pasado no se aplica en nuestro caso; nosotros no afirmamos ser la *culminación* de un proceso preanunciado, como en la transición del “en sí” al “para sí”. Aunque el presente organiza al pasado, no tiene ninguna pretensión de haber develado su “esencia”.

Finalmente, en varios puntos Geras cuestiona nuestro tratamiento de los textos de Trotsky y de Rosa Luxemburgo. En el caso de Trotsky, habríamos hecho uso de “citas tendenciosas”. Lo que hemos realmente dicho es que: (1) Pokrovsky planteó una cuestión *teórica* a Trotsky: si es compatible con el marxismo atribuir al Estado un grado de autonomía respecto de las clases tan grande como el que Trotsky le atribuye en el caso de Rusia; y (2) Trotsky, en lugar de responder teóricamente, ofrece un relato del desarrollo ruso e intenta abordar el aspecto específicamente *teórico* de la cuestión de Pokrovsky tan sólo en términos del contraste entre el verdor de la vida y el gris de la teoría (“El pensamiento del camarada Pokrovsky está dominado por el vicio de categorías sociales rígidas que él pone en lugar de las fuerzas históricas vivas”, etc.).²⁴ De este modo el tipo de cuestión que la intervención de Pokrovsky implicaba—el referente al grado de autonomía de la superestructura y su compatibilidad con el marxismo— no es tratado por Trotsky en ningún punto. El lector puede verificar todos los pasajes de Trotsky a los que Geras se refiere y en ninguno de ellos encontrará una discusión *teórica* acerca de la relación entre base y superestructura. Y en lo referente a la idea de que estamos exigiendo a Trotsky una teoría de la autonomía relativa, cuando

²⁴Leon Trotsky, 1905, London, 1971, p. 333.

estamos afirmando su imposibilidad en otra parte de nuestro libro, ya hemos visto que este último punto es una invención de Geras.

En el caso de Rosa Luxemburgo no se trata de citas tergiversadas sino de simplificaciones —es decir, se supone que hemos reducido todo al “símbolo”. Geras comienza por enumerar cinco puntos, con los cuales sería difícil estar en desacuerdo porque son un simple sumario del trabajo de Rosa Luxemburgo sobre la huelga de masas. Nuestro nivel de análisis es, sin embargo, diferente y no contradice ninguno de los cinco puntos del resumen de Geras. El quinto punto, por ejemplo, sostiene: “las dimensiones política y económica del conflicto en su conjunto interactúan, se intersectan, operan conjuntamente”.²⁵ Una nueva enumeración de nueve puntos explica entonces qué es esta interacción, y no podríamos tampoco estar en desacuerdo con ella ya que da meramente ejemplos de la interacción. Lo que nuestro texto afirma —y que Geras aparentemente niega sin presentar el menor argumento— es que a través de todos estos ejemplos se manifiesta una lógica específica, que es la lógica del símbolo. Un significado es simbólico cuando es un significado segundo, adicionado al significado primario (“rosa”, por ejemplo, puede simbolizar “amor”). En la Revolución Rusa, “paz”, “pan” y “tierra” simbolizaron una variedad de otras reivindicaciones sociales. Por ejemplo, una huelga por reivindicaciones salariales por parte de un grupo de trabajadores también simbolizará, en un contexto político extremadamente represivo, la oposición al sistema en su conjunto, y estimulará movimientos de protesta por parte de grupos muy diferentes; de este modo una creciente sobredeterminación y equivalencia se creará entre las múltiples reivindicaciones aisladas. Nuestro argumento era: (1) que éste es el mecanismo descrito por Rosa Luxemburgo en *Huelga de masas*; (2) que este es, para ella, el elemento central en la constitución de la unidad entre lucha económica y lucha política de clases; (3) que su texto está concebido como una intervención en la disputa entre sindicalistas y teóricos de partido acerca del peso relativo de la lucha económica y la lucha política. Dado que Geras no presenta ningún argumento contra estas tres tesis, tiene poco sentido prolongar esta discusión.²⁶

²⁵Geras, p. 60.

²⁶Un último punto respecto de Rosa Luxemburgo. Geras sostiene (p. 62) que nosotros hemos negado que Rosa Luxemburgo tuviera una teoría del colapso mecánico del sistema capitalista. Este no es el caso. Lo que hemos afirmado es que nadie ha llevado la metáfora del colapso mecánico tan lejos como para tomarla literalmente; y que, por consiguiente, los escritores marxistas del período de la Segunda Internacional combinaron, en grados diferentes, leyes objetivas e intervención consciente de la clase en su teorización del fin del capitalismo. Una segunda afirmación que hacemos en el pasaje en cuestión —y aquí sí nuestra interpretación difiere claramente de la de Geras— es que porque la lógica del espontaneísmo no era suficiente para fundar la naturaleza de clase de los agentes sociales, Rosa Luxemburgo tenía que encontrar un fundamento diferente y se vio forzada a apelar a un endurecimiento de las leyes objetivas del desarrollo capitalista. Discutir en profundidad este problema requeriría, obviamente, mucho más espacio del que aquí tenemos.

Democracia radicalizada

Como es habitualmente el caso en la literatura sectaria, Geras tiene notoriamente poco que decir cuando se trata de hablar de política. Pero debemos discutir su afirmación de que es un axioma que el socialismo debe ser democrático.²⁷ El hecho es que para cualquier persona que no viva en Marte, la relación entre socialismo y democracia es axiomática sólo en la mente de Geras. ¿Ha oído Geras hablar alguna vez acerca del stalinismo, del sistema de partido único, de la revolución cultural china, del golpe de Estado polaco, de la entrada de tanques soviéticos en Praga y en Budapest? Y si la respuesta es que nada de esto es *verdadero* socialismo, tenemos que ser claros acerca de qué juego estamos jugando. Hay tres posibilidades. La primera es que Geras esté construyendo un modelo ideal de sociedad, al modo de los socialistas utópicos. Nada, desde luego, le impide hacerlo y declarar que en Geraslandia la propiedad colectiva de los medios de producción y la democracia van juntos; pero en ese caso no debemos pretender que estamos hablando del mundo real. La segunda posibilidad es afirmar que los Estados autoritarios del bloque soviético representan una fase transitoria y necesaria en el pasaje al comunismo. Esta es la miserable excusa que los intelectuales “progresistas” dieron para justificar su apoyo a los peores excesos del stalinismo, desde las purgas de Moscú en adelante. La tercera posibilidad es afirmar que estos Estados representan “formas degeneradas” del socialismo. Pero el mero hecho de que tal “degeneración” sea posible, indica a las claras que la relación entre socialismo y democracia está lejos de ser axiomática.

Para nosotros la articulación entre socialismo y democracia, lejos de ser un axioma, es un proyecto político; es decir, es el resultado de una larga y compleja construcción hegemónica, que está bajo una amenaza constante y que requiere ser continuamente redefinida. El primer problema a ser discutido es, por consiguiente, el de los “fundamentos” de una política progresiva. Para Geras esto presenta una dificultad: nuestra crítica al esencialismo, ¿no ha eliminado la única base posible para preferir un tipo de política a otra? Todo depende de lo que se entienda por “fundamento”. Si es una pregunta acerca de un fundamento que nos permita decidir con certeza apodíctica que un tipo de sociedad es mejor que otro, la respuesta es no, no puede haber tal fundamento. Sin embargo, de esto no se sigue que no haya posibilidad de razonar políticamente y de preferir, por una variedad de razones, ciertas posiciones políticas a otras. (Es cómico que un crítico severo de las soluciones “o bien...o bien” como Geras nos confronte con exactamente este tipo de alternativa). Incluso si no podemos decidir algorítmicamente acerca de

²⁷Geras, p. 79.

muchas cosas, esto no significa que estemos confinados a un nihilismo total, dado que podemos razonar acerca de la *verosimilitud* de las alternativas existentes. Aristóteles distinguía, en tal sentido, entre *phronesis* (prudencia) y *theoria* (conocimiento puramente especulativo). Un argumento fundado en el carácter apodíctico de su conclusión es un argumento que no admite ni discusión ni pluralidad de puntos de vista; del otro lado, un argumento que intenta fundarse en la verosimilitud de sus conclusiones es esencialmente pluralista, ya que necesita hacer referencia a otros argumentos y, dado que este es un proceso esencialmente abierto, estos argumentos pueden ser siempre opuestos y refutados. La lógica de la verosimilitud es, en tal sentido, esencialmente pública y democrática. De tal modo, la primera condición de una sociedad radicalmente democrática es aceptar el carácter contingente y esencialmente abierto de todos sus valores —y en tal sentido, el abandono de la aspiración a un fundamento único.

En este punto debemos refutar un mito, el que sostiene que nuestra posición es incompatible con el humanismo. Lo que hemos rechazado es la idea de que los valores humanistas tengan el estatus metafísico de una esencia y que ellos sean, por consiguiente, anteriores a toda historia y sociedad concretas. Sin embargo, esto no es negar su validez; significa tan sólo que esta validez se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas específicas. La historia de la producción del “Hombre” (en el sentido de seres humanos a los que se atribuyen derechos en su mera capacidad humana) es una historia reciente —de los últimos trecientos años. Antes, los hombres eran iguales sólo frente a Dios. Esta historia de la producción del “Hombre” puede ser seguida paso a paso y es uno de los grandes logros de nuestra cultura, bosquejar esta historia sería reconstruir las varias superficies discursivas en las que ha tenido lugar —las instituciones jurídicas, educacionales, económicas y otras en las que las diferencias en términos de estatus, clase social o riqueza han sido progresivamente eliminadas. El “ser humano”, sin cualificaciones, es el efecto sobredeterminado de este proceso de construcción múltiple. Es dentro de esta pluralidad discursiva donde los “valores humanistas” han sido construidos y expandidos. Y sabemos bien que ellos están siempre amenazados; el racismo, el sexismo y la discriminación de clase limitan siempre la emergencia y plena validez del humanismo. Negar a lo “humano” el estatus de una esencia es dirigir la atención a las condiciones históricas que han conducido a su emergencia y hacer posible, por consiguiente, un mayor grado de realismo en la lucha por la realización plena de esos valores.

La transformación de la conciencia política

Ahora bien, la “humanización” de crecientes áreas de las relaciones sociales esta ligada al proceso fundamental de transformación de la conciencia política en las sociedades occidentales durante los últimos doscientos años, que es lo que, siguiendo a Toequeville, hemos denominado “revolución democrática”. Nuestro argumento central es que el socialismo es parte integral de la “revolución democrática” y que no tiene significado fuera de ella (que es, como veremos, algo muy distinto de decir que el socialismo es axiomáticamente democrático). Para explicar nuestro argumento comenzaremos con un análisis de la relación capitalista/obrero. De acuerdo con la clásica tesis marxista, el antagonismo básico de la sociedad capitalista se constituye en torno de la extracción de plusvalía del obrero por parte del capitalista. Pero lo importante es ver dónde reside el antagonismo. Una primera posibilidad sería afirmar que el antagonismo es inherente a la forma misma de la relación trabajo asalariado/capital, en la medida en que esta forma se basa en la apropiación por parte del capital del trabajo excedente del obrero. Pero esta solución es claramente incorrecta: la relación capitalista/obrero, considerada como forma —es decir, en la medida en que el obrero no cuenta como persona de carne y hueso sino tan sólo como portador de la categoría económica “vendedor de la fuerza de trabajo”— no es antagónica. Sólo si el trabajador *resiste* la extracción de su plusvalía por parte del capitalista la relación pasa a ser antagónica, pero tal resistencia no puede ser lógicamente deducida del análisis de la categoría “vendedor de la fuerza de trabajo”. Es sólo si añadimos otro supuesto tal como el “homo oeconomicus” de la economía política clásica, que la relación se toma antagónica, dado que entonces pasa a ser un juego suma-cero entre el trabajador y el capitalista. Sin embargo, esta idea de que el obrero sea un maximizador de ganancia tanto como el capitalista ha sido correctamente rechazada por todos los teóricos marxistas.

Nos queda, por lo tanto, una sola solución: que el antagonismo no sea intrínseco a la relación de producción como tal sino, por el contrario, que se establezca *entre* la relación de producción y algo exterior a ella —por ejemplo, el hecho de que por debajo de un cierto nivel de salario el obrero no puede vivir una vida decente, enviar sus hijos a la escuela, tener acceso a ciertas formas de recreación, etcétera. El módulo y la intensidad del antagonismo dependerán, por ende, en buena medida, del modo en que el agente social está constituido *fuera de las relaciones de producción*. Ahora bien, cuanto más nos alejamos de un mero nivel de subsistencia, tanto más las expectativas del obrero estarán ligadas a una cierta percepción de su lugar en el mundo. Esta percepción dependerá de la participación de los obreros en una variedad de esferas y de una cierta conciencia de sus derechos; y cuanto más

los discursos democrático-igualitarios hayan penetrado la sociedad, tanto menos aceptarán los obreros como natural la limitación de su acceso a un conjunto de bienes sociales y culturales. De tal modo, la propia posibilidad de profundizar la lucha anticapitalista depende de la extensión de la revolución democrática. Más aún: el anticapitalismo es un momento interno de la revolución democrática.²⁸

Sin embargo, si esto es correcto, si el antagonismo no es inherente a la relación de producción sino que se establece entre la relación de producción y algo exterior a ella, dos consecuencias se siguen. La primera es que no hay lugares privilegiados a priori en la lucha anticapitalista. Debemos recordar que para la Segunda Internacional —para Kautsky, en particular— la idea de la centralidad de la clase obrera estaba ligada a: (a) una visión del colapso del capitalismo como determinado por la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción que conduciría a una creciente miseria social —es decir, a la contradicción entre el sistema capitalista como un todo y las vastas masas de la población; y (b) a la idea de que el capitalismo conduciría a la proletarianización de las clases medias y del campesinado, como resultado de lo cual, cuando la crisis del sistema se produjera, todo se reduciría a una simple confrontación entre capitalistas y obreros. Sin embargo, como este segundo proceso no ha tenido lugar, no hay razón para suponer que la clase obrera tiene un papel privilegiado en la lucha anticapitalista. Existen muchos puntos de antagonismo entre el capitalismo y varios grupos de la población (polución del ambiente, desarrollo urbano en ciertas áreas, carrera armamentista, flujos de capital de una región a otra, etc.), y esto significa que habrá una variedad de luchas anticapitalistas. La segunda consecuencia es que la emergencia potencial de una política anticapitalista radicalizada a través de la profundización de la revolución democrática resultará de decisiones políticas globales tomadas por vastos sectores de la población y no estará ligada a una posición particular en la estructura social. En este sentido no hay luchas *intrínsecamente* anticapitalistas, si bien un conjunto de luchas, en ciertos contextos pueden *pasar a ser* anticapitalistas.

²⁸Quremos subrayar que, en nuestra opinión, las varias luchas anticapitalistas son parte integral de la revolución democrática, pero que esto no implica que el socialismo sea *necesariamente* democrático. El socialismo, como forma de organización económica basada en la exclusión de la propiedad privada de los medios de producción, puede ser el resultado, por ejemplo, de una imposición burocrática, como en los países de Europa del Este. En este sentido, el socialismo *puede ser* enteramente externo a la revolución democrática. La compatibilidad entre socialismo y democracia, lejos de ser un axioma, es por consiguiente el resultado de una lucha hegemónica por la articulación de ambos.

La revolución democrática

Si todo depende entonces de la extensión y profundización de la revolución democrática, debemos preguntarnos de qué depende esta última y en qué, finalmente, consiste. Marx observó correctamente que el capitalismo sólo se expande a través de una transformación permanente de los medios de producción y de la disolución progresiva de las relaciones sociales tradicionales. Estos efectos dislocatorios se manifiestan, por un lado, en la comodificación y, por otro, en los fenómenos ligados al desarrollo desigual y combinado. En estas condiciones, la radical inestabilidad y amenaza a las identidades sociales generadas por la expansión capitalista conduce a nuevas formas de imaginario colectivo que reconstruyen de un modo fundamentalmente nuevo esas identidades amenazadas. Nuestra tesis es que los discursos igualitarios y los discursos sobre los derechos juegan un papel fundamental en la reconstrucción de las identidades colectivas. A comienzos de este proceso, en la Revolución Francesa, el espacio público de la ciudadanía fue el dominio exclusivo de la igualdad, en tanto que las desigualdades no fueron cuestionadas en la esfera privada. Ahora bien, como Tocqueville lo entendió claramente, una vez que los hombres aceptan la legitimidad del principio de igualdad en una esfera, intentarán extenderlo a todas las otras esferas de la vida. De tal modo, una vez que las dislocaciones generadas por la expansión capitalista se generalizaron, cada vez más sectores construyeron la legitimidad de sus demandas en torno de los principios de igualdad y libertad. El desarrollo de las luchas obreras y anticapitalistas durante el siglo XIX fue un momento crucial en este proceso, pero no fue ni el único ni el último: las luchas de los llamados “nuevos movimientos sociales” de las últimas décadas son una fase ulterior en la profundización de la revolución democrática. Hacia fines del siglo XIX Bernstein entendió claramente que los progresos futuros en la democratización del Estado y de la sociedad dependerían de iniciativas autónomas que partirían de diferentes puntos del tejido social, dado que la creciente productividad del trabajo y el éxito de las luchas obreras estaban teniendo el efecto combinado de que los obreros cesaban de ser “proletarios” y pasaban a ser “ciudadanos”, es decir, que ellos comenzaban a participar en una creciente variedad de aspectos de la vida de su país. Este es el comienzo del proceso que hemos descrito como “dispersión de las posiciones de sujeto”. La visión de Bernstein era, sin duda, excesivamente simplista y optimista, pero sus predicciones fueron fundamentalmente correctas. Sin embargo, es importante advertir que de esta pluralidad y dislocación no se sigue una creciente integración y adaptación al sistema. Los efectos dislocatorios que hemos mencionado continúan influyendo en las dispersas posiciones de sujeto, lo que implica que estas últimas pasan a ser los puntos que hacen posible una nueva radicalización, y con esto el proceso de democratización

radical de la sociedad adquiere una nueva profundidad y un nuevo impulso. El resultado de este proceso de dispersión y fragmentación cuyas primeras fases fueron descritas por Bernstein no fueron sociedades crecientemente conformistas e integradas: fueron las grandes movilizaciones de 1968.

Hay dos puntos más que requieren discusión. El primero se refiere al liberalismo. Si la democratización radical de la sociedad emerge de una variedad de luchas autónomas que son sobredeterminadas por formas de articulación hegemónica, si, además, todo depende de una proliferación de espacios públicos de argumentación y decisión por la que los agentes sociales son crecientemente capaces de asumir la gestión de sus propios intereses, entonces resulta claro que este proceso no pasa por un ataque directo a los aparatos del Estado, sino que implica la consolidación y reforma democrática del Estado liberal. El conjunto de sus principios constitutivos —la división de poderes, el sufragio universal, el sistema multipartidista, los derechos civiles, etc.— deben ser defendidos y consolidados. Es dentro del marco de estos principios básicos de la comunidad política que es posible hacer avanzar el amplio arco de las reivindicaciones democráticas actuales (desde los derechos de las minorías nacionales, raciales y sexuales, hasta la propia lucha anticapitalista).

El segundo punto se refiere al totalitarismo. Aquí Geras introduce una de sus confusiones habituales. En su presentación de nuestra crítica al totalitarismo trata a esta última como si ella presupusiera una fundamental identidad entre el comunismo y el fascismo. Este no es el caso, obviamente. Como tipos de sociedad fascismo y comunismo son totalmente diferentes. La única comparación posible se basa en la presencia en los dos de cierto tipo de lógica política por la cual ambas son sociedades que poseen una “verdad de Estado”. De ahí que, mientras que el imaginario democrático radical presupone la apertura y el pluralismo, y procesos argumentativos que nunca conducen a un fundamento último, las sociedades totalitarias se constituyen en torno de su ambición de dominar el fundamento. Hay, evidentemente, un serio peligro de totalitarismo en el siglo xx, y las razones son claras: en la medida en que los efectos dislocatorios dominan y en que las viejas estructuras en las que el poder era inmanente se disuelven, hay una creciente tendencia a concentrar el poder en un punto a partir del cual se intenta reconstruir “racionalmente” el conjunto del tejido social. La democracia radicalizada y el totalitarismo son, por consiguiente, enteramente opuestos en sus intentos de abordar los problemas que se derivan de la dislocación y del desarrollo desigual.

Debemos indicar, para concluir, los tres puntos fundamentales en los que hoy día consideramos que es necesario ir más allá del horizonte teórico y político del marxismo. El primer punto es filosófico, y se relaciona con el carácter parcial del “materialismo” de Marx, con su dependencia múltiple, en aspectos cruciales, de las categorías de la metafísica tradicional. Desde este punto de vista, como hemos tratado de señalar, la teoría del discurso no es un

simple enfoque teórico o epistemológico; al afirmar la radical historicidad del ser y, por lo tanto, el carácter puramente humano de la verdad, ella implica la decisión de mostrar al mundo como lo que realmente es: una construcción puramente social de los hombres que no está fundada en ninguna “necesidad” externa a ella misma —ni Dios, ni las “formas esenciales”, ni la “leyes necesarias de la historia”.

El segundo aspecto se refiere a los análisis sociales de Marx. El mérito mayor de la teoría marxista ha sido iluminar tendencias fundamentales en el autodesarrollo del capitalismo y los antagonismos que este último genera. Sin embargo, también aquí el análisis es incompleto y, en parte, provinciano —limitado, en gran medida, a la experiencia europea del siglo xix. Hoy sabemos que los efectos dislocatorios que el capitalismo genera a nivel internacional son mucho más profundos que los que Marx había previsto. Esto nos obliga a radicalizar y a transformar en una variedad de direcciones la concepción de Marx acerca del agente social y de los antagonismos sociales.

Finalmente, el último aspecto es político. Al ubicar al socialismo en el campo más amplio de la revolución democrática, hemos indicado que las transformaciones políticas que nos permitirán finalmente ir más allá de la sociedad capitalista se fundan en la pluralidad de los agentes sociales y de sus luchas. De este modo se expande el campo del conflicto social, en lugar de concentrarse en el “agente privilegiado” del cambio socialista. Esto significa también que la extensión y radicalización de las luchas democráticas no tienen un punto final de llegada en el logro de una sociedad plenamente liberada. Siempre habrá antagonismos, luchas y parcial opacidad de lo social; siempre habrá historia. El mito de la sociedad transparente y homogénea —que implicaría el fin de la política— debe ser resueltamente abandonado.

Al ubicarnos en un terreno posmarxista, pensamos que no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política.