



Felipe Ribadeneira  
Ph.D. en Filosofía del New School of Social Research  
fribadeneira@gmail.com

# El marxismo hoy: fragmentos de una lectura

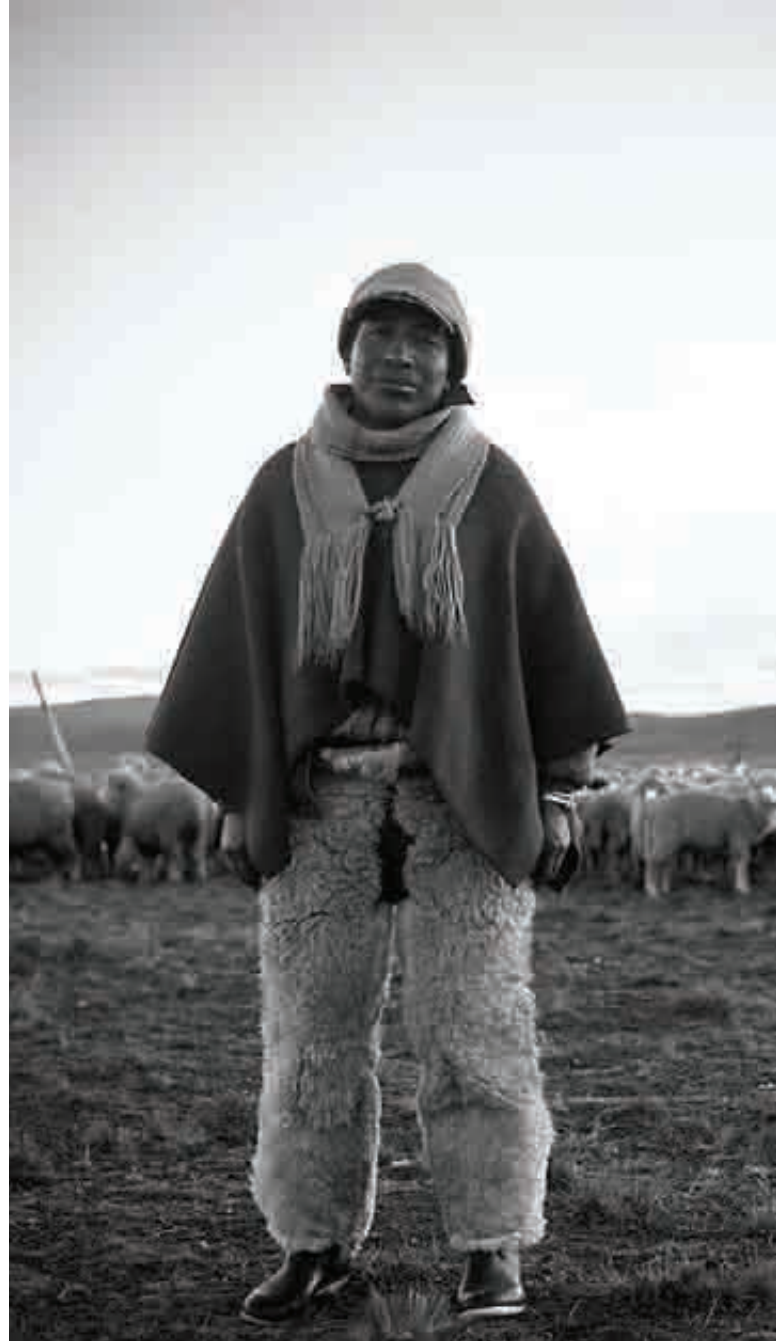


Este ensayo se originó en un hecho contingente, la muerte de Bolívar Echeverría, y en una necesidad teórica antecedente, la de volver a la filosofía de Marx luego de haber estudiado durante largo tiempo la filosofía ético-política de Kant. Así comencé una lectura de varios textos de Echeverría, de una serie de otros autores marxistas, y del propio Marx. Aunque no es para nada la primera vez que visito el territorio extraño y complejo del marxismo, este ensayo está compuesto de fragmentos que no son más que mis nuevas primeras impresiones, como las memorias de visitas cortas a pueblos y ciudades durante algún viaje por tierras lejanas.

En el primer plano del territorio marxista está lo real y familiar, excepto que los códigos capaces de interpretarlo en su verdad están no sólo escondidos, como lo estaban para la antigua metafísica, sino que se oponen a y contradicen la explicación que lo real tiene de sí mismo. Por ejemplo, lo que el liberalismo capitalista democrático (lo real, ahí donde es real) dice libera, en realidad esclaviza. En un giro más reciente y paradójico del concepto marxista de ideología, la realidad sólo puede existir mientras no se la entienda tal cual es. Según Žižek, la ideología antes funcionaba como el traje nuevo en el cuento del emperador, ahora funciona más bien como un traje ilusorio que no se le puede quitar sin que desaparezca también el emperador. Por eso Žižek cuenta el chiste ese de “vele, que vergüenza, por debajo de toda esa ropa está totalmente desnuda”. Pero ahí no acaba este extraño territorio, porque hay un segundo plano, que es el que da sentido a lo real, constituye su destino final, un lugar paradójico que ni existe ni puede existir; se trata, desde luego, de la utopía comunista.

Es por su propuesta o apuesta utópica que cabe discutir a Marx en una publicación como esta, dedicada al desarrollo. Ahora, este ensayo no es para el lector que espera una contestación monosilábica a la pregunta de si estoy a favor o en contra del progreso comunista, y es aún menos para quién de antemano ya cree saber qué es lo que yo pienso al respecto. En otras palabras, este ensayo no es para mentes descuidadas. Además mi opinión no tiene ninguna importancia. Los filósofos no servimos para impartir una sabiduría que a duras penas tenemos; servimos, si servimos, para despejar confusiones, y es que evidentemente somos animales muy propensos a ellas. Las filosóficas son, a lo sumo, meras recomendaciones respaldadas por un poco de estudio y algo de reflexión y experiencia. Ciertamente no me cuento entre los que creen que la filosofía puede hablar *ex cathedra* sobre asuntos ético-políticos.

Tal vez eso mismo me condene al liberalismo, pues los marxistas suelen creer lo contrario: “podemos y debemos discutir entre nosotros (aquellos para quienes el capitalismo y sus formas políticas son horrores, y para quienes la emancipación igualitaria es la única máxima que tiene



Obviamente s tengo una opinión sobre el comunismo marxista. En el último fragmento del ensayo veremos que para Vargas Llosa la política iberoamericana se ha ahogado en un océano inexistente, el de la utopía. Coincido, y creo que el desafío político iberoamericano de mi generación es instaurar la democracia liberal (y con ella afirmar el capitalismo), cosa en la que hemos fracasado ya casi por completo.

algún valor universal) el uso que demos o no a las figuras de [Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui, Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao Zedong, Zhou Enlai, Tito, Enver Hoxha, Guevara, Castro...]... Las reglas de la discusión implican rehusarse absolutamente a colaborar con el despoticar del adversario.”<sup>1</sup> Está bien, con tal que queden abiertas las bibliotecas, proscriban los autos de fe, y nos dejen pensar sin coacción, como a bien tengamos, con o en contra del marxismo, sobre su crítica al capitalismo y su utopía de la emancipación igualitaria, o sobre cualquier otra cosa.

Obviamente sí tengo una opinión sobre el comunismo marxista. En el último fragmento del ensayo veremos que para Vargas Llosa la política iberoamericana se ha ahogado en un océano inexistente, el de la utopía. Coincido, y creo que el desafío ético político iberoamericano de mi generación es instaurar la democracia liberal (y con ella afirmar el capitalismo), cosa en la que hemos fracasado ya casi por completo. Pero también opino que no debemos cerrar para siempre las puertas a todo utopismo, cosa que me parece teórica y prácticamente empobrecedora. Lo posible está siempre por encima de lo actual. ¿Por qué no aspirar entonces, con coraje, a mucho? A más inclusive de lo que ya sabemos es posible, aunque lamentablemente no actual. Dejémonos, eso sí, aleccionar por el pasado, y tengamos lo que los utópicos casi nunca tienen, buen juicio, prudencia, la aristotélica *frónesis*. Y suelen no tenerlo tanto por la urgencia de llegar al más allá, cuánto porque el más allá es por definición desconocido. Por ser desconocido Badiou dice que el comunismo es una mera hipótesis, a la que nos sumamos sin más reservas: “la hipótesis comunista... es de hecho principalmente negativa, al ser más seguro y más importante decir que el mundo existente no es *necesario*, que lo que es decir, cuando no tenemos nada en qué basarnos, que un mundo diferente es posible.”<sup>2</sup>

## Vigenciad elMarx.

Asumiendo que no ha estado siempre entre nosotros, aunque sea espectralmente<sup>3</sup>, ¿por qué hemos de volver a Marx? ¿Por nuestro interés en la historia de la filosofía? Para nada, ya que la historia del pensamiento sólo interesa al profesor de filosofía como tal, y al filósofo también, pero *indirectamente*, pues para pensar es preciso conocerla. La razón, que es heideggeriana, es que al pensamiento del ser no se accede sin la de-construcción de la ontología occidental. Y como casi nadie conoce esa historia, su deducción, lector, de que casi nadie puede pensar es válida, y de

Pormod estas, limitadas, y has-  
tap otencialmenteenga esa s  
quesea nl asl ibertadesl liberales,  
losma rixistas insisten hoy en no  
reemplazarlasconfor masd ed o-  
minacin estatal an mas descar-  
nadas.E secui dadoel ementalno  
hanteni do los Ch veces, sobre  
quienesnod ebemostener esp e-  
ranza alguna, ya que est n siendo  
arrastradosi rremediamentep or  
elr emolino vertiginoso del poder,  
conel q ueest nfa scinados.

1 Alain Badiou, *The Communist Hypothesis* (Verso, 2010), 264.

2 *Ibid.*, 63-64.

3 Jacques Derrida, *Specters of Marx : the state of the debt, the work of mourning, and the New international* (New York: Routledge, 1994).

llevar Heidegger la razón, verdadera además, pero ya que estamos volviendo a Marx, carguemos nosotros también con todas nuestras fuerzas contestatarias contra el pensamiento único, seamos plurales y multiculturales como nos corresponde, y reconozcamos que hay muchos otros pensares, por ejemplo el deductivo que usted mismo acaba de realizar.

“Pensamiento único” fue aparentemente acuñada por Ignacio Ramonet, de *Le Monde Diplomatique*, constante apolo-gista parisino del estalinismo caribeño aquel que en efecto representa otro pensamiento, metafísicamente nada plural y aún más firmemente remachado al uno que el capitalismo liberal democrático, por lo que su estructura trágica está aún más a la vista. Siguiendo la costumbre divertida, ocultista y descortés de Echeverría de acordarse del alemán sin dar la traducción, recordamos: “*Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt*”<sup>4</sup> He ahí otro pensamiento angosto y único que sin embargo no es del uno sino de lo múltiple, y que nada tiene que ver con el que disgusta, y menos aún con el que gusta, a los apologistas de las dictaduras de izquierda.

No, no volvemos a Marx por la sospechosa cuando no ridícula actividad esa que es estudiar filosofía, sino por nuestro interés compartido en la libertad. Y porque tal vez nada sea más importante de entender en el ámbito ético-político, por sus enormes consecuencias reales, que la diferencia del concepto de libertad entre liberales y marxistas. *El punto central positivo de Marx es que donde el hombre es libre de verdad o un verdadero esclavo, es en el ámbito de su trabajo.* Es evidente que este no es tanto un principio cuanto una guía para experimentos futuros. Mas es ahí, en el trabajo, donde fundamentalmente ocurre la emancipación, que es igualitaria porque ha de emancipar *por igual* a todos. La fórmula del *Manifiesto* es “el libre desarrollo de cada uno es [la condición del] libre desarrollo de todos.”<sup>5</sup> Al contrario de lo que se cree normalmente, el espíritu comunista es también supremamente individualista, la emancipación es *de cada uno*, y *esa* es la condición suprema.

No nos detendremos aquí en el tópico de la crítica de Marx al liberalismo de la filosofía del derecho de Hegel. Ya hemos escrito en otras ocasiones sobre esa decisiva diferencia en el concepto de la libertad. Fijémonos simplemente que Žižek y Badiou son marxistas ortodoxos en su rechazo incondicional al liberalismo. Ellos inclusive mantienen que el enemigo hoy no es el capitalismo, el imperio o la explotación, sino la democracia, y critican duramente a todos los intelectuales de izquierda, anticapitalistas al máximo, que sin embargo tienen a la institucionalidad liberal democrática, al Estado de derecho burgués, y a la proscrip-

ción de la violencia por tabúes. Badiou exige una ruptura con esa izquierda.<sup>6</sup>

Žižek es un marxista ortodoxo cuando dice que:

“la cuestión de la libertad no se sitúa en primer lugar en la esfera política propiamente, como los criterios que las instituciones financieras globales aplican cuando quieren pasar juicio sobre un país —¿tiene elecciones libres? ¿son los jueces independientes? ¿tiene la prensa presiones escondidas? ¿se respetan los derechos humanos? La clave de la libertad real está en la red ‘apolítica’ de las relaciones sociales, del mercado a la familia, donde el cambio requerido para mejoramiento efectivo no es la reforma política, pero una transformación en las relaciones sociales de producción.”<sup>7</sup>

Ahora bien, ¿no se oye ahí la influencia de Marx sobre los catastróficos Cháveces (Chávez mismo y los financiados por Chávez)? Parecen marxistas en sus arranques (ahora tal vez sólo públicos) contra el Fondo Monetario Internacional, el pisoteo del Estado de derecho, sus mordazas y arranques (ecuatorianismo, hoy imprescindible), y todo ese modo tan liberador y soberano de actuar. Mas a lo sumo son lo que Echeverría llama marxistas vulgares, aquellos que “sólo percibe[n] la verdadera pérdida del sujeto social —que es la de su propio carácter de sujeto— bajo su forma productivista y abstracta, como simple pérdida de riqueza económica y poder estatal.”<sup>8</sup> Es evidente que los Cháveces, felices con su anti-liberalismo, han retrocedido en lo económico y mucho más en lo que toca a la libertad. Por modestas, limitadas, y hasta potencialmente engañosas que sean las libertades liberales, los marxistas insisten hoy en no reemplazarlas (inclusive cuando son primitivas y endeblas) con formas de dominación estatal aún más descarnadas. Ese cuidado elemental no han tenido los Cháveces (como no lo tuvieron en los socialismos reales), sobre quienes no debemos tener esperanza alguna, ya que están siendo arrastrados irremediamente por el remolino vertiginoso del poder, con el que están fascinados. El problema no es sólo que usan muy malos medios (y muy mal los medios) para lograr sus fines, sino además que los medios que usan no pueden llevar a los fines que dicen buscar. Aunque la influencia retórica del marxismo es en ellos evidente, paradójicamente sus políticas son, por estatistas, nacionalistas, y dictatoriales, lo más alejadas posibles de lo que pueda ser una posible práctica comunista hoy. Las

6 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 227.

7 Slavoj Žižek, “A Permanent Economic Emergency,” *New Left Review*, August 2010, 2, <http://www.newleftreview.org/?view=2853>.

8 Bolívar Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las Ilusiones de la Modernidad* (México: UNAM / El Equilibrista, 1995), 101.

4 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 5th ed. (Pfullingen: Neske, 1981), 6.  
5 Karl Marx, *El Manifiesto Comunista*, 1972nd ed., 1848, 482.

suyas están aún más lejos del verdadero proyecto marxista de emancipación universal que del liberalismo burgués, clásico o neo. Nuestros actuales libertadores padecen de un tipo grave e inusual de falsa conciencia, aunque en su caso el ofuscamiento ideológico no les impide desarrollar sus propios intereses individuales y aun de clase. Correa no encabeza una dictadura del proletariado, sino de la pequeña burguesía que, pese a los aires que se da, acaso sigue siendo hoy lo que Marx en el *Manifiesto* ya dijo que era, utópica y reaccionaria a la vez.

Se cree que Correa es un economista, y que está rodeado de intelectuales de algunas especies, pero eso no es cierto por una sencilla razón: si vemos más allá de los títulos que ostentan y los puestos académicos que ocupan, nos daremos cuenta que lo que buscan es poder y no verdades. Por el contrario, son capaces de convencerse y de decir cualquier cosa, por falsa o infundada que sea, si creen que eso promueve sus intereses, sobre todo cuando sienten que su poder está amenazado. Subjetivamente la ciencia es un *ethos* amante y esclavo de la verdad (como Don Quijote *cautivo* de Dulcinea, aunque ese irónico caballero hecho de letras decía preferir las armas a las letras), y Correa y compañía claramente no participan de él y, por el contrario, son personas que sin ser nada ignorantes son de una deshonestidad intelectual escalofriante. Llamarlos intelectuales o científicos es concederles un honor que no tienen. Es obvio, no son intelectuales sino políticos que, apoyados en un inmenso (y casi seguro que imprudente) gasto público, han demostrado maestría en el uso de la propaganda y del poder autoritario.

Decía que volvemos a Marx por el interés en la inexistente libertad. ¿Inexistente? ¿No es acaso una verdad simple y evidente, más que compleja y escondida, que el capitalismo es efectivamente una forma de dominación? ¿Y no puede llegar a ser cierto que, pese a los disimulos del Estado de bienestar, la dominación se ha vuelto más aguda mientras más se ha impersonalizado e interiorizado con la globalización?

Entonces, no es porque informe retóricamente a la activa y entre nosotros poderosa y disparatada izquierda, sino por el desafío mismo a la modernidad capitalista, y por su utopismo emancipador, que Marx puede tener aún mucho que decirnos hoy. Hoy, tomémosle seriamente.

## El Marxismo de hoy

Podemos suponer que si hubiera Marx visto los así llamados socialismos reales del siglo veinte, habría dedicado más esfuerzo teórico al problema del Estado, pues habría visto que ahí está el origen del exacerbamiento de la dominación de clase en aquellos socialismos. Marx prometió

que el Estado desaparecería, y los comunistas acabaron con el Estado totalitario entre manos. Echeverría lo dice claramente: “se necesitó del derrumbe de la Unión Soviética... para que se hiciera evidente... que el capitalismo de estado no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal”<sup>9</sup>

No sorprende que por razones políticas y hasta de estabilidad laboral los marxistas iberoamericanos tuvieran que esperar hasta la caída del muro de Berlín para admitir lo que para casi todo el mundo ya se había vuelto evidente décadas antes. No es que los muchachos sean lentos, sino comprometidísimos y posiblemente algo interesados (sin embargo, no quiero sugerir ni por un momento que Echeverría no era un intelectual serio). Aquí hay que señalar algo gravísimo para la salud intelectual de Iberoamérica: la sospecha (no tenemos pruebas remotas y recientes al alcance de la mano, pero debe de haberlas) de que en sus facultades de filosofía, en las pocas horas de respiro que dejaba el azote de la rebelión permanente, se leía mucho a Marx y muy poco a los demás. Lugares de catequesis y no de reflexión. Pensamientos ya no únicos, sino peor, dogmáticos y estancados, descuidados y, a fin de cuentas, no pensantes. Una investigación muy interesante al estilo de Foucault sería sobre cómo ha funcionado el marxismo en las universidades estatales iberoamericanas.

Tampoco debería sorprender que Echeverría llame capitalista lo que para el resto del mundo fue lo opuesto, o sea comunista. Lo que afirma Echeverría es que, cual caricatura cruel, pervive en el de estado la esencia misma de todo capitalismo, que se puede resumir así: “la producción de mercancías está motivada directamente por la búsqueda de valor, la producción capitalista más específicamente por la búsqueda de plusvalía.”<sup>10</sup> Ampliamos un poco más para entender el lenguaje conceptual marxista y la especificidad del capitalismo y su sobrenaturalidad:

**a)** la economía se basa predominantemente en la mercancía, que es el término marxista para describir productos de agentes económicos que los controlan e intercambian. Podemos imaginar economías —Marx y Engels supusieron que economías así realmente existieron— que no giran en torno a la producción de mercancías, ya que el intercambio no es lo esencial para la reproducción material de la vida, por ejemplo cuando comienza y en su mayoría termina intramuros de cada unidad productiva, la casa. Esta intercambiabilidad de la mercancía que es reducible a una sola medida y es por tanto cuantificable, esta como alma abstracta que tiene la mercancía y que se opone a su cuer-

9 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Ediciones Era, 1998), 35.

10 Duncan K. Foley, *Understanding Capital: Marx's Economic Theory* (Harvard University Press, 1986), 143.

po concreto que es el que se produce y consume, los marxistas llaman su valor.

**b)** el objeto de la producción de mercancías es la generación de plusvalía, o utilidades. Aquí de nuevo es posible imaginar economías en los que ya ha avanzado mucho la división del trabajo, que son plenamente mercantiles en el sentido de Marx, que inclusive producen más de lo que necesitan dado su nivel de desarrollo, que por ser ese superávit apropiable por una sola clase social son clasistas, pero cuya razón de ser y lógica interna no es la generación de utilidades. Utilidades que, aunque no siempre jugosas (adjetivo del periodismo quiteño para marcar lo que supone es la cualidad primaria de la utilidad), son apropiables por una clase particular de personas, los dueños de los medios de producción.

Nada es natural en el hombre, único animal sobrenatural (una manera interesante de ver la *haute couture* y salvarla de lo que de otro modo sería su irremediable banalidad, es como un juego con una presentación esplendorosa de la sobrenaturalidad humana), pero démonos cuenta lo antinatural y extraordinario que es el capitalismo como forma de producción y reproducción material. Debemos a Echeverría la sugerencia que la arista teórica de dónde mejor se aprecia la antinaturalidad específica del capitalismo es la que divide las dos caras de la mercancía, su valor abstracto de un lado y el (así llamado) valor-de-uso concreto del otro. El capitalismo es fetichista porque la mercancía tiene la estructura de un fetiche primitivo, un cuerpo sensorial mundano y un alma mágica suprasensorial. Con la mercancía tiene el marxismo el instrumento conceptual para desarrollar otros aspectos de la teoría, reveladores de la forma específica de la antinaturalidad capitalista: la enajenación o cosificación de la vida (lo que son en realidad relaciones entre personas aparecen como relaciones entre cosas), y la determinación de la lógica única que a su vez determina todo el resto de la vida en el capitalismo, a saber, la búsqueda de utilidades —valorización del valor dice Echeverría—, que contrariamente a lo que se cree, no tiene en la explicación marxista su origen en la codicia, sino en una ética casi religiosa por parte del capitalista en relación al capital.

En todo caso, para poder Echeverría llamar correctamente capitalistas a los socialismos reales, tenían que ser economías basadas fundamentalmente en la mercancía que, si bien no buscaban la utilidad como tal (el chiste era que la Unión Soviética y Cuba siempre tuvieron cuidado de entablar relaciones económicas mutuamente desventajosas; lo mismo que ahora entre los Cháveces, aunque repitan mil veces que sus inserciones en la economía mundial son inteligentísimas), sí requerían crecimiento económico. Fracasaron, no sólo porque nunca lograron el dinamismo del capitalismo liberal, que fue lo que les hundió, sino

además, habrá creído Echeverría, porque los trabajadores nunca tuvieron control suficiente de los excedentes, ni siquiera indirecto.<sup>11</sup>

Ahora bien, tal vez ningún filósofo más que Marx condicione la verdad de su teoría a su época, y ser marxista hoy implica necesariamente reflexionar sobre el desastroso siglo veinte. Uno de los puntos de partida del marxismo contemporáneo es, según palabras de Žižek en una charla reciente, este: “el comunismo del siglo veinte fue el más grande fracaso ético-político de la historia de la humanidad.” Pese al dogmatismo cerril de tantos marxistas, serlo al modo de Marx requiere preguntarse siempre qué quiere decir eso aquí y ahora.

En Badiou descubrimos dos novedades relacionadas de fundamental importancia para el marxismo contemporáneo. Ambas según él ya estaban implícitas en el sesenta y ocho pero ha tomado tiempo tomar conciencia de ellas. La **primera** es que no “hay tal cosa como un agente histórico que ofrezca una posibilidad de emancipación.”<sup>12</sup> Dos fenómenos históricos han llevado a esa conclusión, el uno es el desafío interno dentro de la izquierda misma a la legitimidad del partido comunista y los sindicatos. Ya en el sesenta y ocho la rebelión había desbordado esas organizaciones. El otro, típico del sesenta y ocho, es la multiplicación y rotación de los potenciales agentes emancipadores. Una pregunta nueva del marxismo contemporáneo es entonces esta: “¿qué aspecto tiene una práctica política que no esté dispuesta a tener a cada quien en su lugar? Una práctica política que acepte nuevas trayectorias, encuentros imposibles, y reuniones entre gente que normalmente no se hablan?”<sup>13</sup>

La **segunda** y aún más decisiva novedad marxista es la insistencia en que la emancipación no ha de buscarse a través de partidos políticos comunistas, y por lo tanto *no con la toma del Estado*: “Como muchos experimentos ya han tratado durante los últimos veinte años, tenemos que organizar un tipo muy diferente de política. Esa política está muy distante del poder estatal, y probablemente se quede así durante mucho tiempo.”<sup>14</sup> Y de nuevo, “el Estado socialista ya no ... [da] soporte real a la idea [comunista].”<sup>15</sup> Y finalmente:

“la clave de todo... [es] la subordinación de la política a la desviación estatalista... Es la forma partidista misma que tiene que abandonarse: el pe-

11 Sobre excedentes en el socialismo ver Foley *Ibid.*, 40.

12 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 52.

13 *Ibid.*, 60.

14 *Ibid.*, 99.

15 *Ibid.*, 257.

Nada es natural en el hombre, ni cosa alguna sobrenatural, pero sí el modo de vida que es el capitalismo como forma de reproducción material. Debemos a Echeverría la sugerencia de que la aristocracia de donde mejor se aprecia la antinaturalidad especificada del capitalismo es la que vive en las dos costas del americano, su valor abstracto en el adorno (así llamado) valor-de-uso concreto del otro.

El período Estalinista demostró que no podía manejar los problemas que surgieron de su uso victorioso en Rusia en 1917 y en China en 1949. Y la Revolución Cultural... demuestra sus limitaciones finales... [El] 'partido de clase' es a la vez una fórmula gloriosa y una que está agotada. La pregunta por las nuevas formas que tome la disciplina política emancipadora es la pregunta central del comunismo venidero.<sup>16</sup>

El problema de los partidos para cualquier política actual de emancipación comunista es que se corre el riesgo de *ganar* (no importa al marxismo si por las buenas o las malas) y si algo enseñó el siglo veinte es que el estado socialista o comunista es un fracaso. Desde el inicio fue una apuesta dudosa: tomar el Estado para hacerlo desaparecer. Se trató de un desvío que llevó a algunos de los sitios más apartados de la tierra prometida y que no hemos de volver a recorrer. Corregir la desviación estatista es volver a Marx y la idea de la desaparición del Estado, es comenzar desde hoy a experimentar —al más puro estilo experimental moderno (el experimentalismo kantiano es ejemplar)— con políticas apartadas del poder estatal, políticas con las que el Estado comienza desde ya a desaparecer. Y aquí otra vez podemos lamentarnos del camino escogido por los Chávances, que no son ni liberales (y por lo tanto desconocen, a propósito, todas las formas que constituyen el buen Estado) ni marxistas, sino todo lo contrario.

La relación del marxismo de hoy con el de ayer no es enteramente negativa. Es en vez una relación claramente dialéctica. Sin embargo, no es una dialéctica materialista-marxista; ¿es, paradójicamente, hegeliana? En todo caso, a quienes tenemos la interpretación liberal corriente de lo que sucede en Estados totalitarios y la ausencia de derechos humanos, la interpretación de Badiou de la Revolución Cultural china resultará muy sorprendente. Para Badiou el bien, al igual que la libertad, no son conceptos puramente negativos, como sí lo son para los liberales, y es precisamente el bien y la emancipación comunistas que buscó Mao con la Revolución Cultural. Sobre los muertos asesinados (Godard dijo que Mao es el mejor chef de la historia porque dio de comer a millones, pero también es cierto —los estimados varían mucho— que se comió unos cuarenta millones, quizás sólo uno en la Revolución Cultural) Badiou opina infantilmente que el Occidente liberal también se asienta sobre millones de ellos, y opina seriamente, como Žižek, que ha de desmitificarse la proscripción de la violencia, que debe usarse si sirve tácticamente para la emancipación. Para Badiou, la Revolución Cultural fue el último gran intento, fracasado sí, de actualizar la idea comunista desde el Estado. Es, además, un fracaso necesario para nuestro más valioso aprendizaje —he ahí el juego

16 Ibid., 69-72.

dialéctico—, el de la emancipación: “lo malo del fracaso se convierte en la excelencia combativa de un saber... Uníos a nosotros, vosotros, los derrotados, los legendarios derrotados, con la secuela fabulosa de vuestros rechazos.”<sup>17</sup>

Lautop a:p alabrasd eP aula.

Esto le dice Paula a su hijo, triunfante y poderoso:

—Te estoy pidiendo que renuncies al poder

—No nos involucramos en las especulaciones filosóficas sobre el estado ideal. Dijimos que el mundo podía soportar la trayectoria de una política que podía revertirse, una política diseñada para poner fin a la política. A la dominación, en otras palabras.

—Sucedió que... una organización liberadora se fundió completamente en el Estado. Debe decirse que, cuando estaba en la clandestinidad y en guerra, se dedicó completamente a conquistar el Estado.

—Nuestra misión es destapar, de una vez por todas, la consciencia que organiza a la justicia, la igualdad, el fin de los Estados y los fraudes de los imperios, y de la plataforma residual donde la preocupación por el poder absorbe toda forma de energía.

—Realmente te habría gustado conquistar el mundo, justo como cualquier viejo rey. ¿Vas a seguir con esa infinita pasión infantil? El poder no es la marca de la grandeza humana. El bípedo implume tiene que controlarse y, aunque parezca improbable, irse contra todas las leyes de la naturaleza y todas las leyes de la historia, y seguir el camino que significa que cada uno será el igual del resto. No sólo legalmente, sino en su verdad material.

—No soy ninguna fanática... Olvídate de la obsesión con la conquista y la totalidad. Sigue el hilo de la multiplicidad.

—Durante tanto tiempo, la aporía era que la política se centraba en y estaba representada solamente por el Estado, así que te estoy diciendo que salgas de esa aporía, y que pruebes que la verdad política circula interminablemente en un pueblo que se inclina en contra de las paredes de la fábricas y se refugia del Estado en su fuerza interior.

—Deja que su oposición al Estado y a los tiburones dueños de la propiedad sea directamente proporcional a su fuerza inmanente, y al pensamiento que esgrimen.  
—La política del futuro sólo puede comenzar si da forma y raíz a su propia formulación... No me pidas nada más que este círculo, que es el de cualquier pensamiento inicial. Podemos fundar una era en una tautología.

—Tengo confianza que esta política es, gracias a mi, real, que escapa su captura por el Estado, que no puede ser representada y que está para siempre siendo decodificada. Confío en la liberación que no termina, no como una quimera o una cortina de humo para déspotas, pero como una figura y una combinación activa, aquí y ahora, de aquello que le da al hombre la capacidad para algo diferente a la economía jerárquica de las hormigas.<sup>18</sup>

Ahí está y no está. Una eutopía sin duda, ¿a usted, amigo liberal, no le parece que ella habla del o desde el paraíso? Una utopía —en el sentido etimológico— también, ya que no está en ninguna parte. En inglés son homófonas: Tomás Moro, el acuñador de “utopía”, sin duda oía los dos significados juntos. La eutópica utopía ni está ni *puede* estar en ninguna parte, en ningún aquí y ahora. Pero de eso justamente se trata, de hacer posible lo imposible, pues ese es el significado de irse, como pide Paula, en contra de todas las leyes de la naturaleza y la historia. De propiciar un evento (asumiendo que el evento es algo que se propicia: el evento es un concepto central de la ontología de Heidegger y de la de Badiou que aquí usamos sin ninguna precisión teórica) que necesariamente está más allá de nuestro entendimiento (ni se diga del de los de gafas rojas del Senplades, que recién están aprendiendo a andar en auto con chofer gracias a los recambios de su “revolución” estatalista). No se puede pedir más. Mas eso ya es mucho, es todo. Por eso Kant se equivoca cuando dice que la república, el Estado liberal y la paz perpetua constituyen el bien supremo. Ni siquiera es necesario hacer la crítica marxista del capital-parlamentarismo liberal para saber que su bien no es supremo, basta con reflexionar sobre el alcance final de la lógica republicana.

Aquí —¿dónde aquí?— se trata de poner fin a la dominación, ¡al Estado mismo!, al interés privado, a la lógica implacable del retorno del capital, a la economía jerárquica de la hormigas, y a la escasez. De eso se trata, de tratar eso. Nadie jamás ha sugerido que el marxismo es para hombres

17 Ibid., 12.

18 Ibid., 23-31.



.otr avezp odemosl amentar-  
nosd elca minoescoji dop orl os  
Ch veces,q uenosonni Liberales  
(yp orl o tanto desconocen, a  
propsi to, todas las formas que  
constituyen el buen Estado) ni  
marxistas,si notod ol ocontr ario.



de nervios flojos, para los que prefieren lo fáctico a lo contrafáctico, las pequeñas seguridades burguesas y su modo de calcular. O más perversamente, para los que prefieren seguridad y bienestar para sí, ciudadelas amuralladas, privilegio, en un sistema esencialmente caótico que somete a la mayoría al máximo de inseguridad, y no sólo laboral. Aquí se trata de una verdadera política de liberación universal.

Liberación que nada tiene que ver con las cortinas de humo —sobre las que advierte Paula— y el desagradable nacionalismo estatalista y dictatorial de Correa, que no es ni liberal ni marxista, sino todo lo contrario. *Fair is foul and foul is fair*. Puras pasiones y todas negativas. Amante incondicional del poder incondicionado. ¿Alguien todavía cree que la trayectoria de esta política debe y puede revertirse? —Te estoy pidiendo que renuncies al poder. ¿No son todas las de Paula, como las de Zaratustra, palabras para todos y para nadie, es decir, utópicas? ¿Y de todas, no son las más utópicas aquellas, ya que están dirigidas precisamente a quien ya tiene y necesita todo el poder?

Lo imposible es posible. Un absurdo y una locura tal vez, pero una que no es para nada ajena al occidente cristiano. Menos aún en Iberoamérica, donde parece que las iglesias aún no se vacían, donde posiblemente sean algo más que sitios de turismo, entretenimiento o superstición, y donde la fe no se ha reducido, como ha sucedido ya en territorios enteros de lo que fue la cristiandad, a ser una forma de vida más entre muchas otras, como lo fue durante sus primeros siglos en el Imperio Romano. A usted, lector cristiano, no debería parecerle nada insólita la idea de que lo imposible es posible, si usted es capaz de creer (y sabe lo difícil que es creer) que Dios se hizo hombre, que murió y resucitó (ya veremos cómo), y sabe lo que es pertenecer a una comunidad así religada. En su fe en el absurdo —de los grandes y recientes, el autor esencial aquí es Kierkegaard— está la especificidad del cristianismo, y su gloria interior. Recorridos ya los caminos de esa fe, ¿cómo no nos va a resultar familiar la fe comunista en el porvenir de la utopía, en que lo imposible es posible?

Marxismo y cristianismo: identidades.

Por una esencial afinidad entre el marxismo y el cristianismo, por la forma común de su increíble atrevimiento, tal vez sea cierto que hoy entre los filósofos, la fe cristiana pervive realmente en los marxistas.

Paula, Pablo femenino, es un personaje de *El incidente de Antioquia*, obra de teatro de Badiou. El título se refiere al reproche de Pablo —está en su Epístola a los gálatas— a Pedro, quien había fingido ante ciertos cristianos judaizantes que él también observaba la ley mosaica y no comía con

gentiles. Lo que para Pedro tal vez haya sido amabilidad, respeto y sensibilidad, para Pablo fue hipocresía, cobardía, debilidad y falta de claridad sobre el Evangelio, cuyo núcleo universal —que no requiere la observancia de leyes particulares— es la muerte y resurrección salvadoras. La circuncisión es opcional. Es por su militancia en pro del universal, por el problema subjetivo de esa fe, que Pablo atrae a marxistas ateos contemporáneos como Badiou<sup>19</sup> o Žižek.

Aparte del universalismo, al que volveremos, hay otro punto de evidente coincidencia entre Marx y el cristianismo, y es que en ambos los últimos serán los primeros: “la política emancipadora es esencialmente la política de las masas anónimas; es la victoria de aquellos sin nombre, de aquellos puestos en un estado de colosal insignificancia por parte del Estado.”<sup>20</sup> Esas no son figuras retóricas zonzas: hoy en los Estados Unidos y Europa, quien no tiene papeles, en un sentido desgarradoramente real, no tiene nombre. Marxistas y los cristianos del Jesús subversivo parecen tener más fina la sensibilidad hacia la injusticia que los acomodados liberales, que simplemente no tienen ojos para ver ciertas cosas.

Finalmente, para entender el momento más profundo de identidad entre marxistas y cristianos, oigamos a Žižek (las que siguen son notas mías tomadas durante una charla reciente) hablar de la Trinidad: este es el Dios que necesitamos hoy. Un Dios que se hace por completo hombre. Un camarada entre nosotros, crucificado con dos marginados sociales. Un Dios que no sólo muere, sino que sabemos que sabe que ha muerto. Aquí el chiste que cuenta Žižek es el del loco que, convencido finalmente que no es un grano de maíz, no bien sale del manicomio que regresa aterrado diciendo que él sabe que efectivamente no es un grano de maíz, pero que no está seguro de que el pájaro aquel lo sabe también. Necesitamos un Dios que realmente murió en la cruz y que se convirtió así en el Espíritu Santo, que es el nombre del colectivo emancipador, la comunidad de creyentes. Como ya Hegel afirma, quien muere en la cruz no es el hijo sino el padre mismo, ya que de otro modo, continúa diciendo Žižek, estamos en algún paganismo idiota, como el del pájaro fénix ese. Lo que viene después de la crucifixión no es el hijo resucitado que vuelve al padre, sino el Espíritu Santo. Cuando a Jesús le preguntaron cómo sabemos que ha vuelto, él responde —siempre que haya amor entre vosotros estaré yo ahí. Žižek dice que esto hay que tomarse de manera absolutamente literal. El Espíritu Santo es lo que queda del Dios muerto. No hay ninguna garantía superior más allá de esa. El verdadero misterio del cristianismo es que Dios no puede hacer nada sin nosotros. No se trata de confiar nosotros en Dios, sino que Dios

confió en nosotros. Hemos sido arrojados y condenados a la libertad radical. Esta es la única manera de entender inteligentemente la trinidad sin caer en aburridas nociones paganas. La resurrección, repite Žižek, es el Espíritu Santo, que es la comunidad de creyentes. Ese Dios, muerto y así resucitado es por el que Žižek dice estar dispuesto a morir.

## Marxismo y cristianismo: diferencias y la politización marxista

Siguiendo a Marx, la crítica seguirá insistiendo en la negación del paraíso cristiano, la felicidad en el más allá, esa fantasía, fruto de este valle de lágrimas, que actúa como un opio, famosamente. El marxismo seguirá insistiendo en reemplazarlo por el paraíso y realización terrenales: “La crítica ha cortado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre la cargue sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la flor viviente.”<sup>21</sup>

El marxismo rechaza tajantemente la respuesta de Jesús —que en el contexto de la resistencia judía de entonces fue innovadora— a la ocupación romana de Galilea: al César lo que es del César... O como dice —¿pero con qué tono?— el Vigía de Copenhagen, Vigilius Haufniensis: “en relación a la autoridad humana, soy un adorador de fetiches, y adoraré a quien quiera con igual piedad, pero con una condición, que se haya aclarado suficientemente con golpes de tambor que él es a quien tengo que adorar y que él es la autoridad durante el año en curso.”<sup>22</sup> ¡No!, al César, *Kaiser*, rey o emperador nada, absolutamente nada, ni siquiera —o especialmente no— a través de las sutilezas de la conciencia, el fetichismo reflexionado, la ironía, o el juego barroco. Nos hacemos eco de la figura retórica típica de Marx, así: no pidamos que el César esté a la cabeza, sino la cabeza del César. La opinión de Robespierre es que no se necesita argumento alguno ni pruebas de que ha cometido crímenes para decapitar al rey, su mera existencia es un crimen y un atentado contra la libertad. Nosotros en cambio, que somos como los correístas, super-capacitados y políticamente muy innovadores, y por eso mismo ni liberales ni comunistas sino medio realistas, lo que nos gusta es exaltar al César, a quien le deseamos larga, muy próspera, y poderosísima vida, y que sepa que tiene nuestra promesa de obediencia y de pagar puntualmente los impuestos a Carlos Marx (Carrasco).

Al contrario del cristianismo, y muy especialmente en contra del liberalismo, el marxismo insiste en politizar nuestros problemas vitales: no busquemos nuestras respuestas en algún más allá cristiano, o como hoy entre la clase superflua, en esa “pomada existencial de marca importada”

19 A Badiou, *The Foundation of Universalism*. (Stanford U.Pr., 2003).

20 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 249-250.

21 Karl Marx, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 1844, 379.

22 Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (Princeton University Press, 1980), 8.

Pero eso Kant se equivoca cuando dice que el liberalismo, el Estado liberal y el capitalismo son el bien supremo. Ni siquiera es necesario hacer la crítica marxista del capitalismo liberal para saber que su bien no es supremo, basta con reflexionar sobre el alcance final de la lógica republicana.

que es el budismo europeo que ya identificó Nietzsche;<sup>23</sup> admitamos de una vez por todas que las leyes de la economía de mercado suponen decisiones y condiciones políticas (por eso Marx habla correctamente de la economía *política* y no de la economía a secas); más allá de lo que sucede con el trabajo y el consumo, veamos hasta dónde el capitalismo es capaz de pervertir el conjunto de los fenómenos vitales; analicemos hasta dónde la caridad despolitiza los problemas reales del capitalismo; entendamos claramente las condiciones, que no son nada naturales y son más bien sobrenaturales, entre lo privado y lo público, es decir entre el agente económico que promueve sus intereses particulares en el ámbito real y pre-político del mercado, y el ciudadano que promueve los intereses universales de la razón en el ámbito público-político (por ejemplo escribiendo ensayos sobre el futuro del liberalismo o el desarrollo); démonos cuenta que aquella división liberal entre lo supuestamente pre-ideológico y lo ideológico es ya totalmente ideológica, etc.

Žižek enfoca así el problema de la despolitización:

“Agamben define nuestra sociedad ‘pospolítica’ o biopolítica como una en la que los múltiples *dispositifs* de-subjetivizan individuos sin producir una nueva subjetividad: de ahí el eclipse de la política, que suponía sujetos reales o identidades (movimiento obrero, burguesía, etc.), y el triunfo de la economía, es decir, de la pura actividad de gobernar, que presupone sólo su propia reproducción. La derecha y la izquierda que hoy se siguen en la administración del poder tienen por lo tanto muy poco que ver con el contexto político en el que se originan los términos que las designan. Hoy en día estos términos solamente nombran dos polos —el uno que apunta a la de-subjetivización sin escrúpulos, y el otro que quiere cubrirla con la máscara hipócrita del buen ciudadano de la democracia— de la misma máquina de gobernar.”<sup>24</sup>

Al comunismo le aterra ese mero *funcionar* del capitalismo liberal democrático, la economía jerárquica de las hormigas, el automatismo ciego de ese proceso metabólico —metabolismo literal que intercambia cada vez más energía, en total y por individuo— de producción y consumo que devasta al medio ambiente y enajena al individuo, que no tiene sentido alguno que no sea el crecimiento del capital —la valorización del valor— como único bien en sí

<sup>23</sup> Simon Critchley, *Infinitely Demanding* (Verso, 2007).

<sup>24</sup> Žižek, “New Left Review,” 5.

mismo y lógica única del sistema. Y mientras más y mejor funciona, más le aterra (—¡notición!— dirá el capitalista, estupefacto por la perversidad comunista, y sin entender sus razones). Antes de cualquier programa, el marxismo lucha por abrir espacios para la acción política que parecen cerrados, interesada e ideológicamente clausurados, olvidados<sup>25</sup>. Echeverría habla de “una ampliación substancial de la escala de medida en la que la sociedad es capaz de tomar decisiones por su propia historia.”<sup>26</sup>

El marxismo no niega la opinión del positivismo pragmático y cínico para el cual las ideologías como declaraciones más o menos abstractas de principios, objetivos y justificaciones del buen Estado y su gobierno han terminado porque no tienen ningún contenido real ni para los partidos que las formulan, menos aún para los electores-ciudadanos, que eligen por (sin-)razones pedestres, confusas, y emocionales, y cuyo deseo no es la abstracción rimbombante sino soluciones concretas a los problemas inmediatos de sus vidas. En la superficie el marxismo y ese positivismo coinciden en su juicio de que la izquierda y la derecha se confunden, y de que la filosofía política no sirve para nada: “un texto de filosofía política —siempre he dicho que es una disciplina inútil— afirma que funda la política, o inclusive ‘lo político’, y que le da normas que son, en última instancia, normas morales: el ‘buen’ poder, el ‘buen’ Estado, la ‘buena’ democracia, etc. Y además, la filosofía política ahora no es nada más que la sirvienta erudita del capital-parlamentarismo.”<sup>27</sup>

En la superficie pues, coinciden, pero el marxismo no se queda en la superficie, sino que se mueve *underground*, como toda filosofía de verdad. Si el positivismo es epistemológicamente ingenuo, los marxistas son los maestros de la sospecha. Y aquí, para reflexionar sobre las dificultades de conocer lo real en el capitalismo, reingresa al juego teórico marxista el concepto de ideología. Y resulta que el acceso a lo real se ha vuelto además cada vez más complejo, por lo que el concepto marxista de ideología, inicialmente una “superestructura” del sistema, se ha vuelto cada vez más sutil. Mas ni antes ni hoy es posible acceder a lo real capitalista sin negar el falso cuento oficial que tiene de sí mismo. Y parte de ese cuento es precisamente que no hay tal cuento. Así es como el positivismo resulta ser lo más ideológico imaginable. Esa manera que tiene la ideología de borrarse a sí misma, que la vuelve incomprensible e invisible, no dice pero sí muestra lo que es y de lo que es capaz. Por eso la repolitización marxista es un asunto

extremadamente complejo que no consiste en primer lugar no en tomar partido, sino en tomar conciencia, cosa necesariamente difícil y enredada.

Por último, cabe mencionar aquí dos temas más relacionados directamente con la Iglesia. El **primero** es que la politización, con la teología de la liberación, causó conflictos a su interior. En la *Instrucción* que escribió contra esa teología, Ratzinger dice que uno de los objetivos de la Iglesia es poner “en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias.”<sup>28</sup> Žižek sin duda vería aquí un ejemplo de su propuesta general de interpretar la historia del cristianismo como una lucha en contra de su propio núcleo subversivo. Según él, el evangelio de Juan es ya apócrifo, y una de las razones es que ha perdido ya el espíritu liberador y revolucionario de Jesús.

El **segundo** es que por el problema de la autoridad la crítica contemporánea seguirá sosteniendo, al igual que Marx (y Kierkegaard), la superioridad de la fe protestante sobre la católica: “Lutero, reconocemos, conquistó el cautiverio de la devoción porque puso en su lugar el cautiverio de la convicción. Rompió la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Transformó a curas en laicos porque transformó a laicos en curas. Liberó al hombre de la religiosidad externa, porque hizo de la religiosidad el hombre interior. Emancipó al cuerpo de la cadena porque encadenó al corazón.”<sup>29</sup> El catolicismo es inferior al protestantismo por su devoción fetichista y por la intervención decisiva y mediadora de autoridades humanas, *allzumenschliche*. Esa concesión de autoridad a otros hombres es profundamente irracional, como ya había visto Kant. Por esto tal vez se pueda probar que la larga experiencia católica iberoamericana es una de las causas principales del pobrísimo desarrollo de las formas políticas modernas.

Por eso también sorprende mucho el intento de Echeverría de encontrar caminos para una modernidad alternativa a la capitalista en el jesuitismo del mundo ibérico en el diecisiete. Para empezar parece muy forzado su intento, influenciado por el materialismo histórico, de situar el origen de la modernidad inclusive antes del renacimiento. También parece imposible reinterpretar la contrarreforma como una respuesta de modernidad alternativa: el concepto de la autoridad trascendente de la contrarreforma se lo impide. Además, coincido con Heller que no hay modernidad ahí

25 Esta obra sigue siendo interesante: Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (W.W. Norton & Company, 1978).

26 Bolívar Echeverría, “Postmodernidad y Cinismo” en *Las Ilusiones de la Modernidad* (México: UNAM / El Equilibrista, 1995), 54.

27 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 38.

28 “Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» -Libertatis nuntius,” n.d., [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html).

29 Marx, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 386.

Aparte del universalismo, al que volveremos, hay otro punto de evidente de coincidencia entre Marx y el cristianismo, y es que en ambos los primeros

donde las funciones sociales de cada quién se determinan mayoritariamente por el estrato social en el que nace. Yo más bien argumentaría lo contrario a Echeverría, y es que a duras penas hoy se alcanzan a ver momentos modernos en Iberoamérica (el Ecuador es pre-moderno, pese a sus modernos aeropuertos), que la historia moderna de España es muy reciente, y que imaginar modernidades en nuestro diecisiete es un error histórico y filosófico.

La conciencia del tiempo histórico, y el fin del progresismo del amodernidad modernista

El juego de identidad y diferencia entre los conceptos del tiempo histórico del marxismo clásico, el liberalismo, y el cristianismo es complejo. Veamos para empezar la identidad progresista tanto del marxismo clásico como del liberalismo:

“Primero, el futuro es libre —nosotros (humanos) podemos crearlo. Segundo, podemos esperar no sólo un mejoramiento en el futuro, sino un mundo y modo de vida cualitativamente mejor. Tercero, podemos predecir con certeza (científicamente) que vamos a crear (libremente) y lograr cosas en el futuro bajo ciertas condiciones (evolución o revolución) que, sin embargo, pueden ya ser extrapoladas. Cuarto, el desarrollo constante de la tecnología es crucial para el progreso. [La tecnología]... abre el telos para la ‘humanidad’ en la historia (futura). En efecto, la visión progresivista-liberal y sus muchas versiones, y la marxista/socialista y las suyas, ambas albergaron una teleología escondida.”<sup>30</sup>

.No nosotros en cambio, que somos como los otros, super-capacitados y polticamente innovadores, y por eso mismo ni liberales ni comunistas sino modernistas, lo que nos gusta es exaltar al César, a quien le deseamos, muy pronto, y poderos simular, y que sepa que en nuestra promesa de obediencia y de pagar puntualmente los impuestos a Carlos Marx (Carrasco).

El progreso en el marxismo clásico es doble y complejo: el desarrollo de las fuerzas productivas basado en los avances tecnológicos es un componente *sine qua non* del progreso, pero según las mismas leyes materialistas de la historia está condicionado, no por ningún moralismo de corte idealista, sino por la emancipación igualitaria y comunitaria, es decir, *comunista*. Según Marx en la época capitalista el crecimiento económico basado en el progreso tecnológico es enorme y admirable, pero llega un punto en que las relaciones de producción capitalistas, es decir la concentrada propiedad privada de los medios de producción, impiden que las fuerzas productivas sigan desarrollándose. Parece que Marx se equivocó, pues no sólo que el crecimiento capitalista ha continuado durante ya más de cien años, sino que evidentemente el comunismo estatalista ha sido económicamente muy inferior al capitalismo. Los comunistas,

30 Agnes Heller, *A theory of modernity* (Malden Mass.: Blackwell Publishers, 1999), 8.

por su larga desviación y convicción estatistas, han contribuido al subdesarrollo y estancamiento económicos ahí dónde han podido. Pero está claro que según Marx, no es el estatismo como tal, sino la emancipación igualitaria la que permite que las fuerzas productivas sigan desarrollándose cuándo el capitalismo llega a su límite. Y viceversa — por eso el progreso es doble— la emancipación igualitaria se define fundamentalmente como la liberación de una de las fuerzas productivas, la del trabajo humano.

En otras ocasiones hemos mantenido que esa teleología marxista, al igual que la liberal, de cumplimiento tan seguro como libre, es una forma secularizada de la providencia cristiana. Pero sobre este punto Heller hace un análisis más sutil de las identidades y diferencias que es útil citar —largamente— aquí (más aún en una publicación sobre el desarrollo):

“La etapas de la conciencia histórica expresadas tanto por la versión liberal como por la marxista/socialista de la fe en el ‘progreso’ son manifestaciones de la etapa de la conciencia histórica que he llamado ‘universalidad reflexionada.’ Como la conciencia judía/cristiana es... la conciencia de la universalidad no-reflexionada, hay una similitud entre ellas; a saber, su universalidad, que se expande sobre las tres dimensiones de la historia, secular o sagrada. El futuro es abierto y sin embargo sobredeterminado, y es el mismo para toda la raza humana (aunque no igual para todas las personas). Pero la similitud de ciertos elementos estructurales entre las dos etapas ‘universalistas’ de la conciencia histórica, y el hecho incuestionable que la universalidad reflexionada pudo emplear como propia la tradición de ciertas versiones de la universalidad no-reflexionada inclusive cuando desarrolló hostilidad hacia la tradición religiosa de la que nació y con la que necesitó competir, no son razones suficientes para tratar las concepciones modernas simplemente como versiones de una teología secularizada.”<sup>31</sup>

Las diferencias de concepto del tiempo histórico entre la conciencia secular moderna y la religiosa no podemos darlas aquí. Hagamos también a un lado la diferencia entre la conciencia irreflexiva, y la que reflexiona sobre las condiciones que hacen posibles y a la vez limitan sus creencias. Y en vez de abundar en los detalles del cuento dialéctico del marxismo clásico y revisar las múltiples contradicciones capitalistas que le llevarían a su crisis verdadera y final, quiero más bien sugerir que lo que ha entrado en su crisis final es la conciencia del tiempo histórico de la moderni-

dad modernista (así llamada por Heller, que la opone a la modernidad posmoderna). En breve, el progresismo, ya sea el reformista o revolucionario, liberal o marxista, cada vez convence menos, y a veces espanta.

Como se sabe, según Marx el proletariado es el agente de la revolución, o por lo menos su partero, cosa que como ya vimos filósofos comunistas contemporáneos —por ejemplo Badiou o Žižek— niegan por razones histórico-empíricas. Sin duda el vacío dejado por el proletariado como agente revolucionario ha dejado al comunismo actual muy desorientado y desesperado. Sí, la idea comunista sigue demandando el desmantelamiento total de la institucionalidad capitalista-democrática-liberal en pro de la universal emancipación igualitaria. Žižek dice que “actuar como comunista significa intervenir en lo real del antagonismo básico que subyace al capitalismo global de hoy.”<sup>32</sup> Sin embargo, como él mismo afirma pocas páginas después: “Hoy no sabemos qué es lo que tenemos que hacer, pero tenemos que actuar ahora, porque la consecuencia de la inacción podría ser desastrosa.”<sup>33</sup> ¡Qué oración tan desesperada! Y qué peligro volver a juntar *kairos* y apocalipsis:

“la combinación... probó ser letal. La imaginación [judeo-cristiana] apocalíptica promete el fin de los tiempos, pero es Dios quien trae ese fin —sin participación humana. Por otro lado, la idea de *kairos* como el tiempo-para-algo vuelve al tiempo dependiente de la decisión humana. Es el actor el quien tiene que hacer las cosas oportunamente, comprender el tiempo-para-algo apropiado... Fue el apocalipsis y *kairos* unidos en una imagen mitológica fuerte que preparó la transgresión moral-ontológica-metafísica que conocemos con los nombres de Auschwitz y el Gulag.”<sup>34</sup>

Žižek dice entonces, desesperada y peligrosamente, que los marxistas hoy algo tienen que hacer y que saben y no saben qué. Pero no se contradice: es fácil ver que el contexto de la última cita es “el fiasco del comunismo como una idea capaz de movilizar a masas grandes”<sup>35</sup> y la caducidad de la propuesta de Marx de instaurar la dictadura del proletariado. Lo que no saben es qué hacer para que la idea comunista tenga realidad práctica, es decir para que informe a más individuos.

La vieja pregunta de Kant de si la razón puede ser práctica, o sea dar forma a la acción voluntaria, tiene dos lados, el objetivo de si la razón ofrece una ley (universal y nece-

31 Ibid., 238-239.

32 Žižek, “New Left Review.”

33 Ibid.

34 Heller, *A theory of modernity*, 9.

35 Žižek, “New Left Review.”

Pero la repolitización marxista es un asunto extremadamente complejo que no consiste en primer lugar en tomar partido, sino en tomar conciencia, cosa necesariamente difícil y enredada.

... una grave dificultad que tiene el marxismo para que pueda volver a convencer, y sobre todo parece no tener suficiente conciencia, y es que no ha asumido adecuadamente el horror de sus fracasos.

Entonces, también los marxistas contemporáneos detectan que el programa universalista, sea reformista o revolucionario, desvanecese subjetivamente, pero los marxistas insisten: o la emancipación universal, o nada.

saría) a la voluntad, y el subjetivo de si esta la aceptará o no. Ya volveremos al subjetivo. Respecto del objetivo, Marx opone lo que podríamos llamar el imperativo comunista al categórico kantiano: mientras existan relaciones de dominación como las capitalistas, ninguna forma puede ser necesaria y universal, es decir racional, y además, la única forma necesaria y universal es la comunista. Es por ser universal y necesaria su idea, y no por consideraciones tácticas cuasi-militaristas que el marxismo sostiene que comunismo cuando venga (como con certeza vendrá), será global. La objetividad práctica, la forma de acción necesaria y universal, la verdadera, está, repitamos, en el imperativo comunista de actualizar la emancipación igualitaria. Afirmar que hay una objetividad práctica es afirmar que todo agente debe actuar así independientemente de lo que este opine al respecto; la objetividad práctica es análoga a la cognitiva. La verdad y el bien no dependen de opiniones individuales.

A pesar de que aparentemente llegan a distintas conclusiones, el universalismo es objeto de una profunda comunión entre Marx y Kant. Si el universalismo cristiano se diferencia del marxista por su irreflexión, tal vez el marxista y el de la tradición del liberalismo alemán de Kant y Hegel sean mucho más parecidos de lo que se cree. Sí, Marx, famosamente, pone a Hegel de cabeza. Y nada hay más diferente que sus respectivas maneras de comprender el Estado, la libertad, y el derecho. Pero lo que quiero sugerir aquí es que en el horizonte lejano abierto de la ética-política kantiana así como en el historia de Hegel, que contrariamente a lo que se cree, puede no tener un fin en el sentido que alguna vez Fukuyama dio a esa idea, y que puede más bien ser la historia de un destino abierto, hay también lugar para la emancipación igualitaria marxista.

Žižek enseña una escena terrible de Bertolucci en la que un campesino, durante una disputa por sueldos con un terrateniente, acaba cercenándose la oreja con su propio cuchillo. El sentido subversivo del gesto es evidente —usted dice que no le oigo, ahí tiene mi oreja que no le oír más— lo que es menos es la sugerencia de que la subversión requiere en primer lugar un grado de violencia hacia sí. Aquí hay una analogía interesante con Kant: la razón entera, y no sólo la razón práctica que es la moralidad, es desde cierto punto de vista el gesto por medio del cual el animal humano se vuelve contra sí mismo y, por extensión, contra los demás. El universalismo reflexivo vive en inevitable tensión con todos los particularismos que constituyen la existencia misma. ¿Puede esta, esa o aquella forma ser universalmente cierta, verdadera, buena, e inclusive bella (aunque en Kant el universalismo de la belleza es un asunto sutil y diferente al de la verdad y el bien)? El movimiento contrafáctico de la razón kantiana pone un cuchillo, a veces filo, contra la carne propia. Ahora bien, Marx parece no haber problematizado, como

sí Kant (Kierkegaard también explora a fondo los desafíos subjetivos, aunque su problema es la fe y no la razón), el lado subjetivo de la pregunta de si la razón puede ser práctica: habrá sido evidente para él que el proletariado estaba en posición óptima de tomar consciencia no sólo de su verdadera condición explotada, sino también del verdadero interés universal de la humanidad, o sea de la idea comunista. Hoy, por el contrario: “los revolucionarios están divididos y sólo débilmente organizados, amplios sectores de la clase trabajadora joven han caído en la desesperanza nihilista, la gran mayoría de los intelectuales son serviles...”<sup>36</sup>

Entonces, y a esto quería llegar, también los marxistas contemporáneos detectan que el progresismo universalista, sea reformista o revolucionario, desvanece subjetivamente, pero a diferencia de Heller, no exploran y afirman las posibilidades abiertas por la nueva consciencia del tiempo histórico, sino que sólo ven lo negativo, lo que se perdió en los así llamados tiempos posmodernos, que les lucen supremamente cínicos. Los marxistas insisten: o la emancipación universal, o nada.

Del vacío revolucionario y el corazón obscuro del autoproletariado el ombligo múltiple

Aquí cabe mencionar una grave dificultad que tiene el marxismo para que pueda volver a convencer, y sobre las que parece no tener suficiente consciencia, y es que no ha asumido adecuadamente el horror de sus fracasos. Aquello de Badiou de decir sí, fracasamos, pero adelante mis valientes, seguiremos fracasando hasta lograr la emancipación es, digámoslo así, una venta difícil. ¿Qué garantías hay de que los comunistas no volverán a conducirnos al infierno? Por confesión de parte, ninguna. Las garantías y los contratos son para burgueses. Como decía, venta difícil. Por lo menos a los que creen que tienen algo que perder que, gracias a la ideología, son muchos, todos ellos equivocados (los dueños de esclavos también son esclavos...).

Aquí hay un problema inherente a la utopía que los marxistas contemporáneos deberían discutir más respecto de la suya. ¿En qué consiste el horror de *The Heart of Darkness*, de Conrad? Pues en la ausencia de mediaciones, que es precisamente una de las dos ideas que nos podemos hacer del mal absoluto (el español no distingue entre *evil* y *bad*, *böse* y *schlecht*) —la otra es la de la rarísima (¿o inexistente?) persona que hace lo indebido precisamente porque es lo indebido, por ejemplo el fabuloso Guasón de Heath Ledger en *Dark Knight*. Es indudable que en el fondo de la utopía marxista se esconde la primera forma del mal absoluto, un momento teórico oscuro y aterrador:

“en las pocas pero importantes pistas que Marx nos ofrece sobre sus ideas de un futuro comunista y el fin de la alienación, la desaparición de toda mediación, de todo lo particular, aparece como el punto desde el cual comienza el movimiento hacia adelante. En el mundo comunista no habrá mercado, economía, Estado, familia, clases sociales, estratificación, naciones, pueblos, ni siquiera profesiones: sólo individuos y la humanidad quedan en el escenario —el universal y el singular.”<sup>37</sup>

Había mencionado al principio del ensayo que Marx simplemente no reflexionó sobre el Estado. Esta es la versión más general del problema.

Lo que para Heller merece mucha reflexión, Echeverría ni nota. Él distingue entre la política como el conjunto de actividades que giran alrededor y adentro del Estado y de las que participa con mayor intensidad y exclusividad la clase política, y lo político como...

“la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una substancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad.”<sup>38</sup>

Es cierto que el hombre es el único animal informado, es decir, que vive y es a través de las formas particulares culturalmente e históricamente determinadas, por lo que podemos hablar de una auto-donación de formas. La autonomía de la razón (nunca del individuo) kantiana consiste antes que nada en tomar consciencia de este hecho, que es lo que le permite luego reflexionar sobre ellas desde la perspectiva del universal. Se sigue que la autoridad sobre el bien y la verdad es immanente que no trascendente a las colectividades humanas en las que perviven las múltiples y variadas formas históricamente dadas. Pero de ahí a postular un momento fundacional, como Echeverría (y a modo de simulacro y farsa idiota, como los Cháveces), hay un paso teórico decisivo que parece reconfigurar en el momento de la refundación el abismo de la ausencia de mediaciones.

Si el marxismo ha de seguir también el hilo de la multiplicidad —palabras de Paula— y no seguir el fatídico destino

37 Heller, *A theory of modernity*, 29.

38 Bolívar Echeverría, “Lo político y la política,” *Revista Chiapas*, 1996, <http://membres.multimania.fr/revistachiapas/No3/ch3echeverria.html>.

36 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 256.



occidental de imponer a lo múltiple la estampa del uno (cuya forma más violenta, según Marx y Heidegger también, es la modernidad tecnologista avanzada), entonces ha de reflexionar sobre ese tiempo en el que gira el tiempo, acaso el nuestro, en el que se oponen agónicamente lo múltiple a lo uno, lo mestizo a lo castizo (Echeverría tiene toda la razón en entender estas categorías culturalmente y no racialmente, y es precisamente su concepto de mestizaje que entra en tensión con, y hace que sorprenda, su concepto de fundación), lo infundado a lo fundado, lo inauténtico a lo auténtico, y lo superficial a lo profundo (algún día eso del Ecuador profundo o la Francia profunda aparecerán como lo que son, beaterías falsas, zonzas, y peligrosas). En mi opinión quién más pistas ofrece hoy para una teoría del cambio de los tiempos es Heidegger. En todo caso, me parece difícil que el marxismo pueda volver a convencer sin enfrentar seriamente el corazón oscuro de la utopía.

## Uncuriosidad istorisimista.

La obra de Marx, a diferencia de la de otros filósofos modernos, incluye una ciencia positiva, la economía. A la pregunta de si de acuerdo a la teoría marxista las leyes de la economía capitalista hacen que el nivel de vida de los trabajadores será cada vez peor, la respuesta casi unánime, inclusive entre académicos, es que sí. Efectivamente, ahí está la ley del ejército industrial de reserva que deprime los sueldos, y condena necesariamente a muchos al desempleo. Están también, con un concepto más amplio del nivel de vida, la alienación, la desigualdad, la explotación, las formas mismas empobrecedoras del trabajo (*Shop Class as Soulcraft* es un libro reciente muy interesante al respecto, y muy legible —es un *New York Times Bestseller*, quien lo diría), etc. Pero según ciertos comentaristas Marx no niega, como usualmente se cree, que en las economías capitalistas el nivel de vida de los trabajadores puede subir al subir los sueldos reales y el nivel de consumo, aún con la subida, que según él es necesaria, del nivel de explotación (de la tasa de plusvalía, en idioma marxista).<sup>39</sup>

Ahora bien, una de las cosas que más sorprende al leer a autores marxistas es la frecuencia y negatividad de juicios netamente empíricos respecto de la evolución del nivel de vida durante el capitalismo, a pesar de, e inclusive en contra de la complejidad y ambivalencia del mismo Marx. Badiou por ejemplo habla de “la escandalosa y creciente inequidad entre países, así como también entre clases sociales.”<sup>40</sup>

Echeverría dice que de los posibles desafíos al marxismo el más interesante es el de Heidegger, para quien Marx es

uno de los últimos representantes de la larga historia de la metafísica de primeros principios, historia que podría estar en plena clausura. La reflexión sobre ese desafío iluminará preguntas decisivas respecto del marxismo: ¿es cierto que es una filosofía emancipadora? ¿termina toda política marxista en el totalitarismo? ¿es capaz de seguir el hilo de lo múltiple? ¿Sobre estas decisivas cuestiones, que pensaba Marx y que piensan los marxistas contemporáneos? ¿Está el marxismo hoy profundamente dividido? Pero aquí me quiero referir a otra crítica a Marx que Echeverría identifica y descarta demasiado rápidamente:

“[Según esta crítica], la historia del capitalismo no ha sido como [Marx] dice que es... [E]n el período de la segunda posguerra, antes de que el mundo, ya exhaustivamente capitalista, entrara en la crisis actual – en la que el precario bienestar de las masas europeas se revela como un simple islote o como una película superficial sobre un océano planetario de miseria –. Entonces se podía decir todavía: ‘la ley marxista de la pauperización creciente del proletariado no ha tenido verificativo en lo real’. O afirmar también... que aquello con lo que contaba Marx, la contradicción y la resistencia de las ‘nuevas fuerzas productivas’ frente a las ‘viejas relaciones sociales capitalistas’ no ha podido ser constatado en ninguna parte.”<sup>41</sup>

Hoy (en 1985, pero da lo mismo), concluye Echeverría, ya no se puede negar que Marx tenía razón. Como se ve, para Echeverría hay una “ley marxista de pauperización creciente del proletariado” que según Foley no hay. Pero lo que interesa aquí no es el ejercicio netamente académico de quien lleva la razón respecto de los textos de Marx, sino la pregunta que sin duda puede tener una respuesta razonablemente objetiva, de si en efecto, en los hechos, hay esa pauperización, ese océano planetario de miseria, aquella creciente inequidad entre países y clases, etc. Es cierto que los hechos no están ahí, como creen los ilusos, de sopetón. Pedimos una respuesta *razonablemente* objetiva precisamente por la conocida precaución filosófica de que la verdad de los hechos pasa siempre por una interpretación autónoma que no está en los hechos mismos. No hay para qué recurrir a las proposiciones del *Fedro* para saber que el conocimiento tiene que ir más allá de lo que está bajo las narices, o dejar de ver en el sentido literal, para poder ver algo de verdad: si usted lector cree que esto es un absurdo trate de decir dónde en la famosa caída de la manzana está *f=ma* y se dará cuenta que precisamente por no estar nunca aquí y ahora tomó veintitrés siglos ver como vemos científicamente hoy ese inocente hecho. Pero conocidas las

39 Foley, *Understanding Capital*, pp 126,139, 150,152

40 Badiou, *The Communist Hypothesis*, 259.

41 Echeverría, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las Ilusiones de la Modernidad*, 98-99.

advertencias epistemológicas, igual tenemos la impresión de que el cuento real del nivel de vida capitalista es más parecido al de Hans Rosling<sup>42</sup> —doscientos años de salud y riqueza crecientes— que al que pintan los marxistas. Las historias de Estados Unidos, España, Chile y Corea del Sur, o la de China hoy, les contradicen. Y si el progresismo no convence hoy, dice Heller en un comentario sutil, no será porque los hechos que le sustentan están menos firmemente establecidos que hace cien años.

Preguntémosnos entonces la razón de la necesidad marxista sobre estos puntos empíricos que además son independientes del resto de la crítica al capital-parlamentarismo. El marxismo puede estar equivocado sobre ese punto e igual insistir como Echeverría que la modernidad capitalista es invivible por la estrangulación del trabajo en los sitios de producción y del disfrute en los sitios de consumo. El liberalismo económico-político podrá ser empobrecedor de muchos aspectos de la vida, quizás inclusive de los que más importan, pero no lo es en el sentido literal del término.

Pero no, la miseria capitalista funciona como una especie de *a priori* teórico del marxismo. ¿A confundido a lo largo de las décadas la verdad con la propaganda comunista? ¿Se trata en el fondo más de una actitud hacia el mundo moderno capitalista que un conjunto de aseveraciones empíricas? ¿Sienten los marxistas —opuestos completos de los hegelianos— que la modernidad liberal capitalista es el resultado de un crimen que clama por una redención? ¿Que esconde algo así como un pecado original pero sin Cristo? ¿O será más bien uno de los efectos tóxicos de la utopía? El ímpetu utópico hacia el otro mundo requiere ver ruinas en este.

En todo caso, el marxismo, como ciencia económica, debería afinar sus apreciaciones empíricas de estos fenómenos, más aún si —he aquí otra pregunta empírica— la mayoría de la gente no cree que el capitalismo liberal democrático es generador de pauperización creciente y océanos planetarios de miseria.

En el plano más general, la economía marxista probablemente debería descartarse de cuajo inclusive cuando no es irremediabilmente anacrónica (como su teoría monetaria por ejemplo). La microeconomía marxista, en vez de partir de preferencias subjetivas que, conjugadas con la oferta de bienes, fija los precios, parte del valor de la mercancía como una substancia objetiva, el tiempo de trabajo empleado en la producción. Esto lleva a una posición que me parece insostenible: “no hay razón para esperar que los precios de mercancías particulares sean proporcionales a sus valores

lo que ha entrado en su crisis final es la conciencia del tiempo histórico de la modernidad modernista. En breve, el progresismo, ya sea el reformista o revolucionario, liberal o marxista, cada vez convence menos, y a veces espanta.



42 “YouTube - Hans Rosling’s 200 Countries, 200 Years, 4 Minutes - The Joy of Stats - BBC Four,” n.d., <http://www.youtube.com/watch?v=jbkSRLYSojo>.

El liberalismo económico-político podrá ser empobrecedor de muchas aspectos de la vida, quizás inclusive de los que más importan, pero no es en el sentido literal el término.

[determinados por unidades de tiempo de trabajo].<sup>43</sup> Es decir, no hay razón para esperar que la teoría del valor sea verificable. Sí, la teoría luego puede encontrar determinaciones secundarias que quizás le acerquen a la posibilidad de verificación empírica, pero finalmente toda la teoría laboral del valor, que puede ser una recomendación para la justicia distributiva, es científicamente muy deficiente.

## Iberoamérica: un continente ahogado en aguas inexistentes

Es muy interesante que cuando Žižek critica la hipocresía de los intelectuales del Occidente avanzado que quieren la revolución siempre y cuando sea en tierras lejanas, menciona a Cuba, Nicaragua y Venezuela, es decir a países iberoamericanos exclusivamente. Es interesante porque concuerda con la observación de Vargas Llosa, que a primera vista parecerá extraña, que en la conciencia del mundo entero la utopía, como el Dorado, está escondida en Iberoamérica (tal vez en Buenos Aires). Por eso Iberoamérica es diferente. Si eso es así, entonces tal vez no se trate de una hipocresía, como cree Žižek, sino de un doble rasero. Justificado además, pues el uso de dos raseros es malo sólo cuando se aplican a cosas iguales. Cuántas veces hemos oído a europeos tolerar cuando no apoyar momentos políticos iberoamericanos supuestamente progresistas que rechazarían en otros países y que ni por un instante tolerarían en los propios. Imaginemos a Oliver Stone o a Régis Debray, chantres áulicos (expresión de Vargas Llosa) de los caudillos, con menos electricidad y más tiros en Los Ángeles y sin leche, cortes ni parlamento en París. Claramente con una vara ético-política miden a Iberoamérica, y con otra al resto del mundo.

Además de un tenaz doble rasero, o precisamente por el doble rasero, hay un malentendido (no obsta que a veces la información y las letras sean sus acólitos) fundamental, pues para entender políticamente a Iberoamérica no hay que pensar tanto en términos de derecha e izquierda, sino en términos de los nombres propios y el personalismo de los caudillos, el autoritarismo, y su contrario aparente (aparente porque su esencia es la misma, la ausencia del Estado de derecho —sí, son fenómenos de esencia negativa, son lo que no son; recordemos que en la filosofía medieval, el mal no es nada positivo, sino una ausencia, no-ser), la anarquía.

Žižek es capaz de creer que Chávez es un agente de la emancipación, ciego pero su agente al fin, y no un catastrófico, simple, *allzusimpel*, dictador. Como decía un malentendido lamentable que, sospechamos, no ocurriría si Iberoaméri-

Cuántas veces hemos oído a europeos tolerar cuando no apoyar momentos políticos iberoamericanos supuestamente progresistas que rechazarían en otros países y que ni por un instante tolerarían en los propios. Claramente con una vara ético-política miden a Iberoamérica, y con otra al resto del mundo.

<sup>43</sup> Foley, *Understanding Capital*, 21.

ca no tuviera rasero propio. De tenerle a Chávez montado sobre Liubliana, Žižek sería capaz de verle por lo que es, y estaría vomitando verde.

¿O es que han llegado a convencerse los comunistas contemporáneos que el nihilismo económico es condición para la emancipación? ¿Es su grado de desesperación tal que han olvidado uno de los puntos centrales de Marx, y es que la superación dialéctica del capitalismo potenciaría aún más el desarrollo de las fuerzas productivas y que ningún comunismo es posible sin la superación efectiva de la escasez (aquí habría que distinguir entre la escasez absoluta y la relativa, y determinar el sentido preciso de tal superación, que es más compleja de lo que parece a primera vista)? ¿Tiene algún sentido para la lógica comunista el desmantelamiento sistemático del aparato productivo? ¿Qué sentido comunista tiene el desmantelamiento de PDVSA, una empresa estatal que llegó a ser excelente antes de la catástrofe chavista? ¿No necesitan, hoy más que nunca, dar respuestas serias al problema de la reproducción material de los siete mil millones de animales humanos, y así, en vez de guardar ese silencio incómodo, volver a una de las principales preocupaciones de Marx? ¿O es que creen que con el espíritu comunista, la racionalidad universalmente encarnada, los problemas económicos se resolverán solos? ¿No es imprescindible para el comunismo preservar lo que Marx admiró del capitalismo, la altísima productividad basada en el desarrollo tecnológico? Productividad —Echeverría, por cierto, tiene esto claro— que había ya hecho posible, no actual, la superación universal de lo que había sido parte central de la condición humana sobre la tierra, la ley fundamental de la economía, el primer *nomos* de nuestro *oikos*, la escasez.

En todo caso, Vargas Llosa, al sospechar que desde el inicio Iberoamérica para la imaginación europea es diferente, recurrió a las crónicas antiguas y recientes para probarlo. Resulta que Iberoamérica para Europa ha servido “de receptáculo a sus utopías, desagráviando a los europeos de las limitaciones que imponía a sus sueños la realidad real.”<sup>44</sup> Se trata de una proyección europea que luego la hemos asumido como propia. Por eso nos hemos llegado a creer tan excepcionales, tan profundos, tan lindos, tan prometedores, embarazados siempre de un paraíso que no acabamos de parir. No somos nada si no mareados idealistas (que en Iberoamérica significa exclusivamente utopista).

La utopía entre nosotros ha sido un veneno, con tres efectos tóxicos, que de suave a fuerte son:

**a)** Los ojos no están en la tierra para ver bien por dónde caminamos, sino al estilo de las santas y santos barrocos, tenemos los iris volcados hacia arriba, el más allá, los cielos. Con la posible excepción del mural que Guayasamín pintó en pleno Congreso ecuatoriano, no hay en Iberoamérica imagen más engañosa, más idiotamente beata, más ridícula, que las caritas angelicales esas de los ojos volteados. La realidad mundana no tiene la menor importancia, por lo menos relativa. ¡Basta de realidades, queremos promesas! Qué caso le hemos de hacer al mundo si tenemos desde siempre garantizada nuestra ciudadanía en la utópica eutopía.

**b)** Vemos sólo ruinas en el mundo. Es como si la idea utópica necesitara para afirmarse ese ruinoso enfoque. Nada le conviene más a la idea de la utopía que la corrupción mundana total, es decir la corrupción como efectivamente funciona entre nosotros, no como un concepto aplicable empíricamente a cierto tipo de ilegalidad, sino como una verdadera categoría constitutiva de la vida ético-política, un a priori anterior a toda posible acción. Todos son siempre corruptos, y mientras más poderosos y más ricos, más corruptos.

**c)** Nuestra obligación inconsciente es vivir entre ruinas, y por lo tanto, recrearlas. Es como si, terrible paradoja, la idea utópica fuera un maleficio que nos empuja hacia la reproducción incesante de lo falso, lo malo, lo feo, a destruir antes de acabar de construir.

Usted dirá lector si el movimiento general de este ensayo, que ha ido de la promesa gloriosa de la utopía comunista al descastado y ruinoso, narcisista y reaccionario utopismo que nos rodea, sugiere que debemos ahuyentar para siempre la peligrosa idea, o más bien aprender a usarla mejor.

Pero según ciertos comentaristas Marx no niega, como usualmente se cree, que en las economías capitalistas el nivel de vida de los trabajadores puede subir al subir los sueldos reales y el nivel de consumo, aunque con la subida, que según él es necesaria, del nivel de explotación (de la tasa de plusvalía, en idioma marxista).

<sup>44</sup> Mario Vargas Llosa, *Sueño y realidad de América Latina*, 1st ed. (Lima Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009).