

¿Qué hacer con Marx? 200 años después

Karl Marx, sus muertes y resurrecciones

Por Horacio Tarcus

De Beijing a Nueva York, de Buenos Aires a Berlín, el mundo entero celebra en estos días el bicentenario del nacimiento de Karl Marx. Ya no son los partidos socialistas y comunistas los que ostentan el monopolio de la celebración, como ocurría en mayo de 1918, cuando el centenario del natalicio del pensador alemán coincidía con el desenlace de la Primera Guerra Mundial y los albores de la Revolución Rusa. Marx era entonces el padre fundador del movimiento obrero y el mentor del primer Estado socialista, mientras que hoy las sedes de la celebración son las universidades de todo el globo, las mismas que resistieron durante años el ingreso del pensamiento de Marx a las aulas. Hoy son los grandes diarios de todo el mundo los que le consagran suplementos de homenaje, los mismos medios que hace apenas dos o tres décadas celebraban en primera plana: "Marx ha muerto".

La de las décadas de 1970 y 1980 no era la primera muerte de Marx, ni asistimos hoy a su primera resurrección. La "crisis del marxismo" fue proclamada repetidas veces; la primera, a fines del siglo XIX. Pero el espectro de Marx siguió sobrevolando el capitalismo. Si

la redacción de *El capital* le costó a su autor dos décadas de desvelos –Marx escribía de noche–, el espectro de Marx –que es el nombre propio que adoptó el "fantasma del comunismo" de 1848– nunca dejó de ser una obsesión para el capitalismo. Ni siquiera en los años de hegemonía neoliberal, observaba Jacques Derrida, renunciaba a "exorcizar el posible retorno de un poder considerado, en sí, maléfico y cuya demoníaca amenaza seguiría asediando el siglo".

Hoy estamos lejos de aquel "consenso ensordecedor" del que habló Derrida, que trabajaba sin cesar para que el muerto permaneciera "bien muerto y enterrado". La difusión como vulgata del "fin de la historia" es casi un recuerdo risueño. Marx ha vuelto, acaso por caminos inesperados. Ya no es el adalid de un movimiento obrero, que ha sufrido en el último medio siglo dislocaciones colosales. Ni es el padre de aquellos Estados comunistas que se desbarrancaban hace casi treinta años. Ya no es, necesariamente, el precursor de Lenin, ni el de Stalin, el de Mao, el de Trotski ni el del Che Guevara. Aquellos "ismos", con sus viejas genealogías,

quedaron arrumbados en el arcón de los recuerdos.

Hasta hace pocas décadas, izquierdas y derechas podían coincidir en que Lenin había sido el fiel ejecutor del legado de Marx y en que la Unión Soviética no era sino la realización histórica del proyecto marxiano. La renovación del pensamiento histórico y político ha hecho estallar ese antiguo consenso. El economista británico Alec Nove, por ejemplo, demostró que Marx escribió poco y nada sobre la futura sociedad comunista, de modo que aquello que los bolcheviques denominaron pomposamente "teoría marxista de la transición del capitalismo al socialismo" no era otra cosa que una racionalización de los ensayos y errores experimentados sobre la marcha. La extraordinaria historia del marxismo que dirigió Eric Hobsbawm, con un prestigioso elenco internacional de colaboradores, vino a reponer las diversas apropiaciones que el siglo XX hizo del legado de Marx. La historia del marxismo era, en verdad, la historia de los marxismos. La leninista fue apenas una de esas apropiaciones, incluso una de las más heréticas para su tiempo, la que vino a desafiar la lectura "ortodoxa" que hasta

entonces representaba el socialdemócrata alemán Karl Kautsky. Pero la perspectiva leninista devino hegemónica tras el triunfo bolchevique de Octubre. El mundo comunista tendió a monopolizar el marxismo, que desde entonces pasó a llamarse "marxismo-leninismo" y luego, "marxismo-leninismo-estalinismo". Las otras múltiples lecturas de Marx –como las de Rosa Luxemburgo, León Trotski, Georg Lukács, Karl Korsch, Isaac Illich Rubin, Antonio Gramsci, Víctor Serge o nuestro José Carlos Mariátegui– apenas transitaban por contornos marginales en tanto discordaban con la lectura canónica.

El derrumbe del "socialismo real" trajo consigo el desprestigio de esas viejas genealogías y de las codificaciones. El marxismo de Lenin ya no es sagrado, sino que viene siendo objeto de estudios históricos y teóricos, que lo ponen en relación con otras apropiaciones simultáneas del legado de Marx. La desacralización de Lenin permite visitar la obra de pensadores o líderes políticos que hasta ayer se caratulaban sumariamente como "revisionistas", "renegados" o "desviacionistas de izquierda". El siglo XX discutió largamente la relación Hegel-Marx. Es posible que el siglo XXI repense reiteradamente la relación Marx-Lenin. Siempre conviene recordar, para no recaer en los antiguos anacronismos, que si bien Lenin era marxista, Marx no era leninista.

En efecto, el siglo XX leyó a Marx en clave leninista. Su obra se editaba codificada con la de Engels y la de Lenin, lo que aplastaba las diferencias históricas que separaban a los dos alemanes exiliados del líder ruso. La historia comunista oficial adoptaba una teleología según la cual la Liga de los Comunistas de Marx y Engels aparecía como una anticipación del Partido Bolchevique; la Internacional Comunista era la heredera natural de la Asociación Internacional

Las imágenes que acompañan este suplemento son un adelanto de la muestra *Los mil rostros de Karl Marx*, organizada por el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI-UNSAM), con la curaduría de Horacio Tarcus y la asistencia técnica de Eugenia Sik. En ella se expondrán desde daguerrotipos y grabados del siglo XIX hasta pop art e intervenciones contemporáneas (*pins*, *memes*, *stencils*), pasando por estatuas monumentales y afiches soviéticos o chinos. Un recorrido que muestra cómo ha ido mutando la imagen que nos hicimos –y nos hacemos– del filósofo de Tréveris.

de los Trabajadores; y una experiencia excepcional como la Comuna de París de 1871 era pensada como el ensayo general de la Revolución Rusa de 1917.

Las propias representaciones icónicas de Marx, Engels y Lenin, como los enormes carteles que portaban en la década de 1950 y 1960 los manifestantes chinos, los mostraban en simultaneidad, como si hubieran sido coetáneos. Las nuevas generaciones, que han establecido una relación más laica con Marx, lo han ayudado a descender de los pedestales y a escapar de los viejos panteones sagrados. Para corroborar esta mutación en el imaginario social, basta contrastar la solemne iconografía soviética del barbado Marx con las

jóvenes generaciones del siglo XXI que aquel Marx hierático de las estatuas.

El derrumbe de los socialismos reales, acontecido hace menos de treinta años, hizo desvanecer ese mundo de la cultura comunista que hoy percibimos tan lejano. La historia del marxismo se ha descentrado para ganar en ecumenismo, la historia de la Revolución Rusa y la de la Unión Soviética han ganado en espesor y en desacralización. A medida que se debilitaron o desaparecieron los "ismos" del siglo XX, el pensamiento de Marx fue recobrando densidad por sí mismo, al mismo tiempo que viene siendo objeto de nuevas actualizaciones. Como también de nuevas interpretaciones, dirigidas por los "ismos" que

kurdo, árabe, hebreo, islandés, esloveno, eslovaco, sueco... El deseo de Marx y Engels de ver publicado su texto simultáneamente en diversas lenguas, anunciado en las primeras líneas del *Manifiesto*, finalmente se había hecho realidad 150 años después.

Es que el mundo globalizado de fines del siglo XX y comienzos del tercer milenio era asombrosamente parecido al descrito en el *Manifiesto comunista*. Los hombres y las mujeres del nuevo siglo entendían que se había cumplido puntualmente aquella profecía de que un sistema anónimo e impersonal, regido por la lógica de su propia acumulación, entonces bautizado "capitalista", se extendería por todo el globo subordinando antiguas tradiciones y formas de vida y venciendo todas las resistencias culturales o nacionales. Pero esa "profecía" anunciaba no sólo la expansión geográfica del capital por todo el globo, sino también la generalización de las relaciones mercantiles, a punto tal que la casi totalidad de los bienes y los servicios que producimos y consumimos en el tercer milenio, ya sean materiales o digitales, no adoptan otra forma que la de mercancías. El Marx redescubierto esos años era sobre todo el profeta de la modernización capitalista, entonces rebautizada "globalización". En sus versiones más simplificadas, Marx aparecía celebrando antes que impugnando el capitalismo.

Sin embargo, diez años después, la crisis mundial que estalló en 2008 vino a recordarnos que el diagnóstico crítico de Marx sobre la dinámica de expansión del capitalismo, sujeta a crisis periódicas y con su carga de miseria, exclusión y violencia sistémica, también permanecía vigente. Las reediciones de *El capital*, interrumpidas durante muchos años, se reactivaron entonces en todo el globo. Incluso para los exponentes más serios de la ciencia económica, que desde hacía décadas venían dándole la espalda a Marx, era irrelevante una explicación de la explosión de la burbuja financiera como la mera consecuencia de la irresponsabilidad de algunos bancos en el otorgamiento de créditos hipotecarios "basura". Volvió al centro de la escena la olvidada teoría de Marx según la cual las crisis económicas no eran tan sólo el resultado accidental de agentes exógenos, sino que eran inherentes al capitalismo.

Pero las crisis económicas, como sabemos, no son necesariamente terminales. El capital, ciertamente, también se depura a través de sus propias crisis para relanzarse en nuevos ciclos de expansión. Mientras la humanidad no encuentre, como quería la utopía marxiana, el modo de organizar la producción social de forma democrática y consciente, evitando que siga librada a las fuerzas ciegas y anónimas del mercado, tendremos más capitalismo. Si el Marx de estos doscientos años ya no anuncia, como ayer, la inminencia de la revolución proletaria, viene al menos a recordarnos que los costos de las crisis periódicas del capitalismo los seguirán pagando los más débiles: los trabajadores, los desocupados, los pensionados, los pequeños capitales obsoletos o "improductivos", los migrantes, los excluidos del sistema, los países periféricos "no viables".

La actualidad de Marx*

Por Étienne Balibar

La actualidad de Marx es la actualidad de cualquier pensador, es la actualidad de Platón, son los conceptos que podemos utilizar. Pero hay en su caso una actualidad que es mi obsesión en este momento: la actualidad de un recomienzo. La actualidad de Marx es la necesidad de recomenzar lo que está en el centro de todo su trabajo, que es la crítica de la economía política. Hacerla de nuevo quiere decir dos cosas: una, tomar la crítica marxiana en su conjunto con los conceptos centrales, extraer de allí todas las premisas y nuevamente preguntarnos por qué aceptamos, por qué acepta Marx, esas premisas. Un ejemplo central, pero no único, es la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, lo que hizo posible para Marx aislar el momento del plus-trabajo, productor de la plusvalía, de la explotación del trabajo. Pero esto tiene consecuencias negativas, entre comillas, múltiples. Por ejemplo, hay consumo para reproducir la fuerza de trabajo pero eso se sabe, es un poco demagógico. El trabajo de la mujer de la casa que hace posible el consumo no existe, porque es improductivo. Pero no sólo se trata de eso, naturalmente. Hay otro aspecto de explotación de la vida humana, que no es la capacidad de producir, sino la capacidad de sufrir. Segundo, y no menos importante, hay que volver sobre la economía política que se hace hoy, la que no nos gusta, la economía política neoliberal, neoclásica: identificar los puntos fuertes de esta economía política. Ese es el trabajo que hizo Marx con la economía política de su tiempo. Dejo de lado por un momento la noción de población [de Foucault]. Todos hemos leído y discutido probablemente ese curso que Foucault llama *Nacimiento de la biopolítica*, que es un comentario a las obras de los neoliberales. Lo que me interesa más de Foucault es el concepto de capital humano. Es un concepto muy perturbador. Tiene un aspecto moralizante: haz de tu vida una empresa, toma tus riesgos... hay que tomar este punto y hacer la crítica de este concepto, no descartarlo. La respuesta es esta: mantengo la tensión, ya que tiene un valor ético, y planteo la necesidad de recomenzar la crítica de la economía política.

* Fragmentos de la conversación mantenida entre el filósofo y un grupo de investigadores de la UNSAM, actividad organizada por el programa *Lectura Mundi* y el IDAES-UNSAM en abril de 2015.



irreverentes intervenciones a las que los jóvenes diseñadores gráficos han sometido sus viejos daguerrotipos en la web, en las revistas estudiantiles, en los fanzines, en los volantes. Este Marx con la barba teñida de verde, los ojos maquillados con rímel o los labios pintados con carmín dialoga mejor con las

–como el feminismo o el ecologismo– cobran protagonismo a comienzos del siglo XXI. Hoy Marx no tiene las respuestas preparadas para todas las preguntas. El marxismo oficial del siglo XX hizo de Marx un autor clarividente, mientras que el pensamiento contemporáneo, al historizarlo, busca identificar, al lado de sus zonas de lucidez, sus puntos ciegos.

Si tuviésemos que establecer un punto de quiebre en este proceso, podríamos datarlo en el año 1998. Con motivo de los 150 años del *Manifiesto comunista*, casi todas las universidades del mundo, sobre todo del mundo occidental, convocaron a la realización de seminarios y simposios. La prensa publicó durante ese año decenas de suplementos especiales desde las más diversas regiones del globo. Se lanzaron ediciones masivas del *Manifiesto* en alemán, inglés, francés, español, portugués, italiano, griego, turco,

Horacio Tarcus es doctor en historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDinCI-UNSAM). Sus últimos libros son *El socialismo romántico en el Río de la Plata* (2016) y *Traductores y editores de la Biblia del Proletariado. La suerte de El capital en Hispanoamérica* (2018).

Marx y un punto de vista de parte*

Por Mario Tronti

Mi primer contacto con la obra de Marx sucedió a mis dieciocho años. Me dirigía a la sede del Partido Comunista en mi barrio de Roma para inscribirme en la Federación Juvenil. Entonces, todas las sedes estaban provistas de una pequeña biblioteca. Y, en efecto, los compañeros pusieron en mis manos tres libros: las *Cartas desde la cárcel* de Gramsci, *El talón de hierro* de Jack London y el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels. Eran los primeros libros no escolares que entraban en mi casa. Lectura apasionada, entusiasmo al extremo. Desde entonces, algo así como setenta años de vida, Marx nunca me ha dejado ni yo lo he dejado a él.

El partido tenía su propia casa editorial, Edizioni Rinascita, el mismo nombre que la revista dirigida por Palmiro Togliatti y que muchas librerías esparcidas en la ciudad. Publicaba una comprometida colección titulada “Los clásicos del marxismo” y una “Pequeña biblioteca marxista”, volúmenes de pocas páginas y de bajo costo, que podían leer todos, y les aseguro que los compañeros de la sede los leían cuidadosamente. También yo comencé con estos. Los primeros escritos de Marx de crítica de la política, un intercambio epistolar del 43 que tenía dentro *La cuestión judía* y los escritos históricos sobre el 48 y sobre la Comuna marcaron mi ingreso en su obra. Hice mi trabajo de grado sobre el joven Marx, con un texto arduo, traducido por Galvano Della Volpe, que comprendía los *Manuscritos económico-filosóficos* y la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Con esto quiero decir que llegué tarde al Marx economista. Lo que quiere decir algo. Antes de sumergirme en la experiencia *operaista*, me leí, me estudié, analíticamente, todo *El capital*, el primer libro editado por Marx –los otros lo fueron por Engels, incluido lo que entonces se llamaba “teoría del plusvalor”–. El descubrimiento desgarrante de los *Grundrisse* y de la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857 vino después.

Quiero decir que, para mi misteriosa suerte, el Marx que primero encontré y me convenció de convertirme en marxista fue el Marx político de la revolución, no el Marx científico de la sociedad. Y esto porque yo fui primero comunista y después marxista. Es un rasgo este al que le doy mucha importancia y que me hace entender muchas cosas acerca de mí. Mi elección originaria de campo, de pertenencia, de compromiso, fue política, no teórica. Luego, la elección se fue nutriendo teóricamente. Lo contrario de lo que sucede habitualmente con los intelectuales, que adhieren a un aparato teórico y, sobre esa base, adhieren a la

opción política más o menos correspondiente. Para mí vale siempre el primado de lo político sobre lo intelectual.

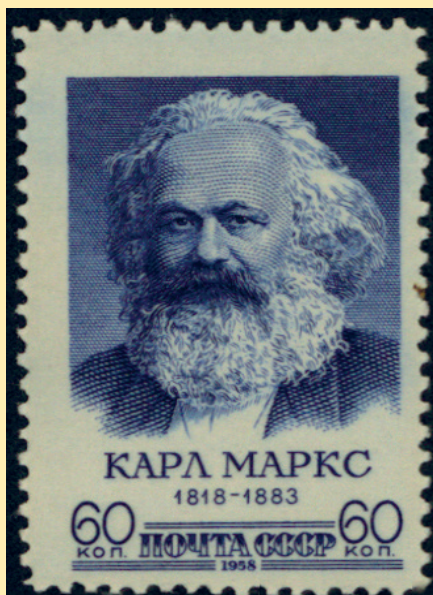
Entonces, ¿que representó para mí Marx? Representó la necesidad de proporcionar a mi comunismo un fundamento de pensamiento. De modo que aquello no fuera una decisión sentimental, o ideológica, o utópica. De modo que se asentara sobre un análisis determinado de una formación económico-social determinada. De manera tal de llegar a comprender con precisión quién es el enemigo, cómo está constituido y cómo debe ser combatido, con qué subjetividad antagónica. Marx me enseñó la lucha de clases y a vivir la lucha de clases desde un punto de vista de parte. No por azar puse a Marx en la corriente del realismo político.

¿Marx representa aún hoy todo esto? Para mí, sí. Para muchos otros marxistas, no. Es por eso que trato de retener a mi Marx rechazando una gran cantidad de marxismo actual, a menudo reducido a un tema académico. Por lo demás, del mismo Marx se habla hoy quizás en los departamentos de la universidad, pero sin duda no en las sedes del partido. Los mismos capitalistas lo citan, a veces lo usan, por haberlos advertido sobre las contradicciones de su sistema. Y particularmente es redescubierto en cada pasaje de crisis, como ocurrió durante la última, en 2007-2008. Y ¿quién si no Marx, en la etapa de la globalización, había anticipado la naturaleza mundial de la producción y del mercado de capitales? Nunca tanto como hoy resultó verdadera la frase atribuida a Marx: yo no soy marxista. Schumpeter habló de un Marx economista, un Marx sociólogo y un Marx profeta. Es este último Marx el que ha desaparecido en el marxismo. Porque obligaría a hablar del comunismo de Marx. No “una receta para la cocina del porvenir”, sino un vuelco en la relación de fuerzas, un poner patas arriba la relación entre trabajo y capital. Marx es aquel que, hasta cierto punto, cierra la Liga de los Justos y abre la Liga de los Comunistas. Es aquel fantasma que con el *Manifiesto* empezó a recorrer Europa y el mundo, durante lo que quedaba del siglo XVIII y durante buena parte del XIX: los comunistas, no el comunismo.

De este Marx no me alejo. En un extenso camino de pensamiento, creo al menos haber recogido aquel mensaje, actualizándolo, enriqueciéndolo, combinándolo con otros aportes y aproximaciones y experimentos también, como se debe hacer con los maestros. Me ha tocado decir que Marx ha permanecido por demasiado tiempo prisionero de su –genial– crítica de la economía política. De ahí aquel marxismo como economicismo, que se convirtió en un límite teórico para el pensamiento del movimiento obrero. Me ha tocado escribir ampliamente sobre esa crítica de la política a la que Marx dedicó demasiado poco tiempo. De ahí un grave límite práctico a la acción del movimiento obrero. Me ha tocado señalar en Marx una influencia negativa, quizás inevitable en su tiempo, de cierto materialismo de fines de siglo XVIII y principios del XIX. De ahí un hueco antropológico en su análisis general que,

otra vez, impidió al movimiento obrero, a su pensamiento y acción, acoger la extrema complejidad, y dificultad, y no perfectibilidad, de tanta existencia humana. De este marxismo de Marx, fue necesario programar y realizar un lento pero seguro proceso de salida.

De Marx me queda, además del cuerpo de análisis de la sociedad capitalista, el punto de vista de parte y aquel carácter que marca su figura: la lucha es mi elemento. La forma de lucha y de organización del movimiento obrero guardan en sí el pasaje, el salto, a través de Marx, pero nos señalan una historia más larga, con un antes para conocer y heredar y un después del



que aprender y experimentar. Es esta la verdadera raíz de pertenencia. En el límite, si tuviese que caer toda la obra de Marx, todavía quedaría en pie toda aquella otra historia. Y la memoria de esta historia es el arma más potente de la lucha política. Si algo nos sugiere este mudo presente sobre esta cuestión es, en todo caso, que sería necesario comenzar a hablar de movimiento obrero y popular. La clase obrera ha llevado al máximo nivel la tradición antagonista de las clases subalternas. Las ha liberado de la tentación de una subversión ciega y les ha mostrado la posibilidad de devenir clase dirigente, con la conquista y gestión del poder. De ahí es preciso volver a partir. ¿Qué es el pueblo después de la clase obrera? ¿Qué es el movimiento popular después del movimiento obrero? Esta es la pregunta teológico-política que debemos hacernos hoy. Repensando el pasado y pensando el presente, pero también actuando, experimentando y, sobre todo, luchando.

Mario Tronti es un reconocido filósofo político italiano, y docente por treinta años de la Universidad de Siena, presidente durante diez años del Centro para la Reforma del Estado y actual senador de la República Italiana. Estudioso de Marx, fundador del *operaísmo*, es autor, entre otros, de *Obreros y capital* (1966, traducido en 2001), *Con le spalle al futuro* (1992), *La politica al tramonto* (1998), *Politica e destino* (2006), *Non si può accettare* (2009), *Dell'estremo possibile* (2011), *Noi operaisti* (2009), *Dello spirito libero* (2015) y el recientemente traducido *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política* (2017).

¿Por qué Marx?*

Por Antonio Negri

¿Por qué Marx? Porque el diálogo con Marx es esencial para quienes desarrollan la lucha de clases –sea en el centro o en las condiciones subalternas del imperio capitalista– y se proponen hoy una perspectiva comunista. La enseñanza de Marx y la discusión con Marx son decisivas por tres razones.

La primera es política. El materialismo marxiano permite desmitificar el tipo de concepción progresiva y consensual del desarrollo capitalista y contrarrestarla al afirmar su carácter antagónico. El capital constituye una relación social antagonista; la política subversiva se coloca “dentro” de esta relación y emerge en igual medida el proletario, el militante, el filósofo. El *Kampfplatz* (campo de batalla) está “dentro y contra” el capital.

La segunda razón por la cual no podemos renunciar a Marx es crítica. Marx sitúa la crítica en la ontología histórica, construida y atravesada siempre por la lucha de clases. La crítica es, por lo tanto, el “punto de vista” de la clase oprimida en movimiento y permite seguir el ciclo capitalista, comprender la crisis y, a contrapelo, describir la “composición técnica” de la clase oprimida y, eventualmente, organizar la “composición política” en la perspectiva de la revolución. La autonomía del “punto de vista de clase” está en el centro de la crítica.

La tercera razón para quedarse con Marx está en el hecho de que su elaboración teórica ha permitido, en el último siglo, seguir la profundización de la crisis del capitalismo maduro en su doble forma (liberal y socialista) y, a la vez, organizar los movimientos de liberación contra el poder colonial y el imperialismo.

Hoy la teoría marxiana se enfrenta a la convulsión de la organización del trabajo y de los mercados, de la división del trabajo y de la geografía del poder, en resumen, a una nueva configuración de las clases en lucha. Se trata de ver si la teoría marxiana, confrontada a las nuevas figuras de la explotación, puede permitirnos comprender en ellas los puntos de crisis y, consecuentemente, liberar una adecuada imaginación del “común”. Después de la derrota del socialismo soviético, necesitamos una nueva teoría del “valor-común”.

*Fragmentos de la conferencia “¿Marx global?”, dictada en ocasión de la entrega del título de Doctor *honoris causa* de la UNSAM, organizado por el programa **Lectura Mundi** y el Programa Sur Global en noviembre de 2013.

1. Texto inédito, escrito por el autor para este suplemento. Traducción: Micaela Cuesta.

Contra la insularidad de la economía: actualidad de la ruptura epistemológica de Marx*

Por Martín Abeles y Roberto Lampa

¿Cómo evaluar el estado actual del debate económico a la luz de la obra de Karl Marx? ¿Cuál sería, desde la perspectiva de Marx, el estatus epistemológico de las discusiones entre economistas ortodoxos y heterodoxos en las últimas décadas? ¿Guarda la economía política todavía un potencial crítico y emancipatorio?

La ruptura epistemológica de Marx

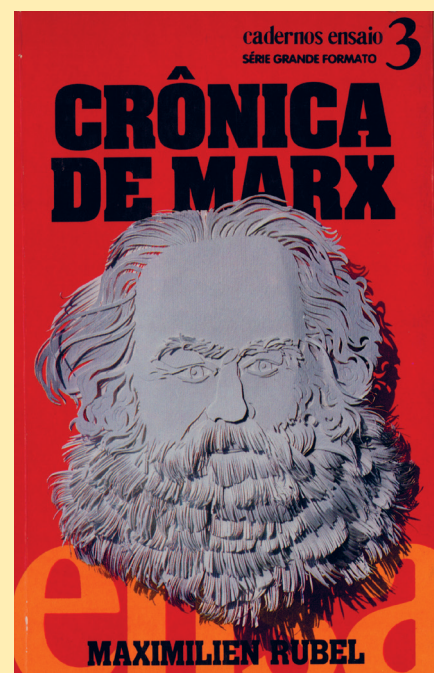
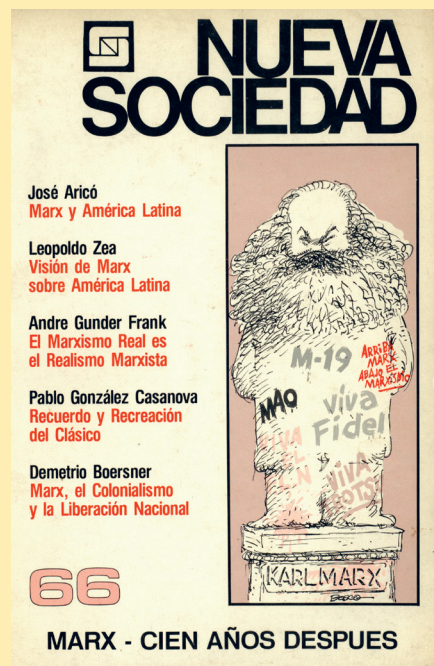
Lo primero que hay que subrayar, antes de intentar alguna respuesta a estas preguntas, es la profunda discontinuidad que existió entre el pensamiento económico de los llamados economistas clásicos (fundamentalmente, Adam Smith y David Ricardo) y el de Marx. Como sugiere Étienne Balibar, la obra de Marx, en particular *El capital*, constituye una *ruptura epistemológica* respecto de los economistas clásicos, no su perfeccionamiento o culminación. Esta aclaración es clave porque existe cierta tendencia en el campo ortodoxo, a identificar a Marx como uno más, quizás el último, de los economistas clásicos.

¿En qué consiste esa ruptura? Simplificando, en lo que hoy denominaríamos una “desnaturalización” del discurso económico. La economía política clásica representaba la sociedad capitalista moderna como una organización racional, emanada de lo que Adam Smith identificó como la “propensión natural” de la especie humana al intercambio. Esa propensión natural, mediada por el mercado, propiciaba un orden naturalmente justo, derivado de un mecanismo impersonal, el mercado, en el que el interés individual y el afán de competencia impedían la consolidación de privilegios sociales (a diferencia, por ejemplo, de la era feudal). Emulando (ya entonces) a las ciencias naturales, la economía política clásica procuraba descomponer los fenómenos sociales en sus elementos más simples y evidentes, para luego deducirlos aplicando ciertas reglas o regularidades que eventualmente fueran pasibles de formalización matemática.

Es en relación con esa representación *naturalizante*, y con su derivación individualista (encarnada, entre otras, en la conocida metáfora de Robinson Crusoe),

como se plantea la ruptura epistemológica de Marx. En contraposición a ella, Marx subraya la dimensión histórica y relacional de la existencia humana. No existía para él algo semejante al “interés individual”, dado que todo tipo de interés privado se explica y construye en términos sociales, relacionales. Sólo en este marco analítico se entiende, entre otros conceptos, la importancia de su diferenciación entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Porque sólo bajo relaciones de producción capitalistas el proceso de abstracción del trabajo humano al que alude Marx es un proceso de abstracción *real* (es decir, ni mental ni individual), que se genera en el marco de las relaciones sociales de producción.

Bajo esta misma premisa, en lugar de asumir la existencia del capitalismo como un dato inmovible o de interpretar sus leyes de movimiento como leyes “naturales”, inalterables, Marx apuntaba a identificar las propias condiciones de posibilidad de una ciencia *sobre* el capitalismo, como era el caso de la economía política clásica,



incluyendo el registro histórico de las categorías que se desarrollaban en ella. De allí que concibiera su obra como una *crítica* de la economía política. En ese sentido, la ruptura de Marx no fue sólo ontológica –al plantear, a contrapelo del iusnaturalismo de la época, una *ontología social*–, sino también epistemológica, al preguntarse por las propias condiciones de inteligibilidad de la realidad socioeconómica en cada período histórico, y en particular, en el capitalismo. En su afán por desnaturalizar el discurso económico de su época, Marx puede aportar elementos para analizar críticamente las condiciones de producción de conocimiento acerca de *lo económico* en el período actual.

La “buena” y la “mala” economía política

Según se desprende del propio *racconto* de Marx, a lo largo del siglo XIX tiende a “vulgarizarse” el pensamiento económico clásico, que encuentra su punto de mayor esplendor en la obra de Ricardo, comienza a perder sistematicidad con los aportes de Jean-Baptiste Say, Thomas Malthus y Frédéric Bastiat, y culmina con la llamada revolución marginalista de la década de 1870. A partir de ese momento, en paralelo con el despliegue de la “primera globalización” capitalista (1870-1914), la tendencia a la vulgarización no hizo más que acentuarse y se sentaron las bases para una creciente tecnificación de la disciplina.

Dos hitos en la historia del pensamiento económico ilustran las secuelas de ese proceso. Primero, como si se tratara de una ironía de la historia, en el año de la muerte de Marx (1883) Carl Menger publica sus *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política en particular*. Este libro desató la llamada “disputa por el método” (*Methodenstreit*) entre los economistas del centro de Europa, una controversia epistemológica en la que la Escuela Austríaca propinó un golpe fulminante a la Escuela Histórica Alemana y cimentó la victoria del método hipotético-deductivo por sobre el de la experiencia histórica. Segundo, en 1890 Alfred Marshall publica sus *Principios de economía*, que para muchos representa el primer “manual de economía” moderno, e impone definitivamente lo que podríamos denominar,

tomando prestada una de las categorías centrales de la sociología de Pierre Bourdieu, el *habitus axiomático* que caracteriza el ejercicio práctico de la economía política desde entonces.

En este proceso de “vulgarización”, Marx identifica una suerte de gradiente entre lo que, parafraseando a Milton Friedman (quien sostenía que “no [había] economía heterodoxa, sólo buena y mala economía”), podríamos denominar una “buena” y una “mala” economía política. Marx asociaba la “buena” economía política fundamentalmente a la obra de Ricardo, aunque también a la de varios de sus ilustres antecesores, como Adam Smith, William Petty y David Hume; y la “mala” economía política, a la economía “vulgar” que se desarrolló a partir de la década de 1830, como expresión en sus inicios de lo que algunos autores señalan como una “crisis interna” de la teoría del valor trabajo, y luego en el marco de un nuevo esquema conceptual apoyado en el supuesto de escasez y el principio de la utilidad marginal decreciente, que en términos coloquiales suele definirse como una teoría “subjetiva” del valor.

Como sugiere Henryk Grossman, la “buena” economía política reflejaba un momento histórico particular, en el que recién comenzaban a emerger la estratificación social y las instituciones del capitalismo moderno, y el antagonismo entre el capital y el trabajo asalariado resultaba aún incipiente. De hecho, las diatribas de los clásicos no se dirigían contra el proletariado industrial –que en la práctica aún no planteaba un desafío de relevancia para la burguesía–, sino más bien contra los resabios del antiguo régimen feudal. Esas circunstancias históricas refrendaron cierta candidez de los autores de la época y habilitaron un retrato descarnado de las contradicciones internas del sistema capitalista, como quedaría reflejado, por ejemplo, en el famoso prefacio de los *Principios de economía política y tributación* de Ricardo (1817), que identificaba la distribución del ingreso entre las “tres clases de la comunidad” como “el principal problema de la economía política”.

La “mala” economía política, que emergió poco tiempo después, reflejaría las prevenciones de un período histórico diferente: el de una burguesía victoriosa pero conservadora, que debía sobrellevar las tensiones propias del desarrollo capitalista, como las que atravesaba buena parte del continente europeo tras las revueltas de 1848. En esta etapa se sientan las bases para un nuevo andamiaje teórico que, al asignar un papel equivalente al trabajo y al capital como fuentes de valor, contribuyó a erradicar cualquier vestigio de conflictividad asociada a la teoría del valor trabajo, a

Martín Abeles estudió economía en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y se doctoró en la New School de Nueva York. Es director de la Oficina de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en Buenos Aires y director y docente de la Maestría en Desarrollo Económico del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM). Se especializa en macroeconomía, finanzas internacionales y desarrollo económico.

Roberto Lampa es doctor en historia del pensamiento económico, magíster en política económica y licenciado *cum laude* en ciencias políticas y económicas por la Università degli Studi di Macerata, Italia. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y docente de la Maestría en Desarrollo Económico del IDAES-UNSAM. Se especializa en macroeconomía e historia del pensamiento económico.

* Una versión más extensa de este artículo fue publicada en la revista *Nueva Sociedad*, Nº 277, septiembre/octubre de 2018.

remover del centro de la escena el problema de la distribución (y por supuesto, de la explotación) y a caracterizar el capitalismo como un sistema social no sólo racional, sino también armonioso.

Con todo, la “buena” economía política de autores como Smith y Ricardo logró representar con cierta fidelidad los elementos constitutivos de la sociedad capitalista moderna y dejó entrever algunas de sus principales contradicciones. Esta distinción (entre una “buena” y una “mala” economía política) puede

contribuir a interpretar la historia del pensamiento económico posterior, hasta nuestros días.

El siglo XX y después

La creciente vulgarización a la que aludía Marx se profundiza en las décadas que siguen a su muerte y se interrumpe recién con la crisis de la década de 1930, cuando irrumpen John Maynard Keynes y sus discípulos y discípulas. Esa irrupción inicia una tradición que bien podría asimilarse a la “buena” economía política de los primeros clásicos, tanto por sus virtudes como por algunas de sus limitaciones.

En un plano ontológico, Keynes y, junto con él, los y las economistas de la Escuela de Cambridge que contribuyó a crear rechazaron el reduccionismo que había llevado a los economistas neoclásicos a concebir los fenómenos sociales en términos *atomísticos* y, a partir de ello, a explicar el funcionamiento del sistema económico por medio del análisis y agregación del comportamiento de agentes individuales. En lugar de investigar sistemas económicos por medio de modelos cerrados, abstractos y basados en el método axiomático, a partir de Keynes la economía política vuelve a concebir sistemas abiertos en los que el comportamiento de los actores económicos se sitúa en determinado contexto social.

Por otro lado, al igual que la “buena” economía política clásica, muchos de los exponentes de la corriente keynesiana, a pesar de su buena predisposición hacia el análisis contextualizado, tendieron a asumir la sociedad capitalista moderna como un trasfondo universal, inmodificable. Esta postura tendría consecuencias importantes tanto en la aplicación concreta de sus investigaciones (traducidas en medidas de política económica) como en la *praxis* política y social de sus integrantes. Para muchos de ellos, la estabilización económica, la eliminación del desempleo, el desarrollo tecnológico y la reducción de la desigualdad, por citar algunas cuestiones recurrentes, podían ser concebidos más como problemas técnicos que como problemas de la sociedad. Si el problema era técnico, la transformación de las instituciones (políticas, económicas, sociales) necesaria para su resolución no requería en medida alguna de la “población” –especialmente, si se trata de las clases subalternas–, ni suponía ninguna interpelación al sentido de alguna práctica social, sino que sólo necesitaba del convencimiento de la clase dirigente.

Este sesgo tecnocrático, al subestimar la dinámica del conflicto social y de las propias relaciones de producción, dificultaría la interpretación de los efectos de ciertas políticas económicas aplicadas, por ejemplo, durante la segunda posguerra, como las que apuntaban a la consecución del pleno empleo. Marx ya había advertido en su teoría sobre el *ejército industrial de reserva* acerca de la imposibilidad de alcanzar el pleno empleo, o de sostenerlo de manera perdurable, bajo condiciones de producción capitalista. Esa teoría, a diferencia de todas las teorías sobre el mercado de trabajo anteriores y posteriores a Marx, establecía que tanto la demanda de fuerza de

trabajo, derivada de las decisiones de producción e inversión, como la oferta de fuerza de trabajo, derivada de las decisiones tecnológicas, dependían, en última instancia, del capital. Fue un economista polaco, Michał Kalecki, contemporáneo de Keynes, quien con gran lucidez expuso esa tendencia voluntarista del keynesianismo de posguerra. En su famoso artículo “Aspectos políticos del pleno empleo”, de 1943, Kalecki advertía que el objetivo de plena ocupación que se proponían las políticas keynesianas redundaría en mayores, y no menores, tensiones sociales,

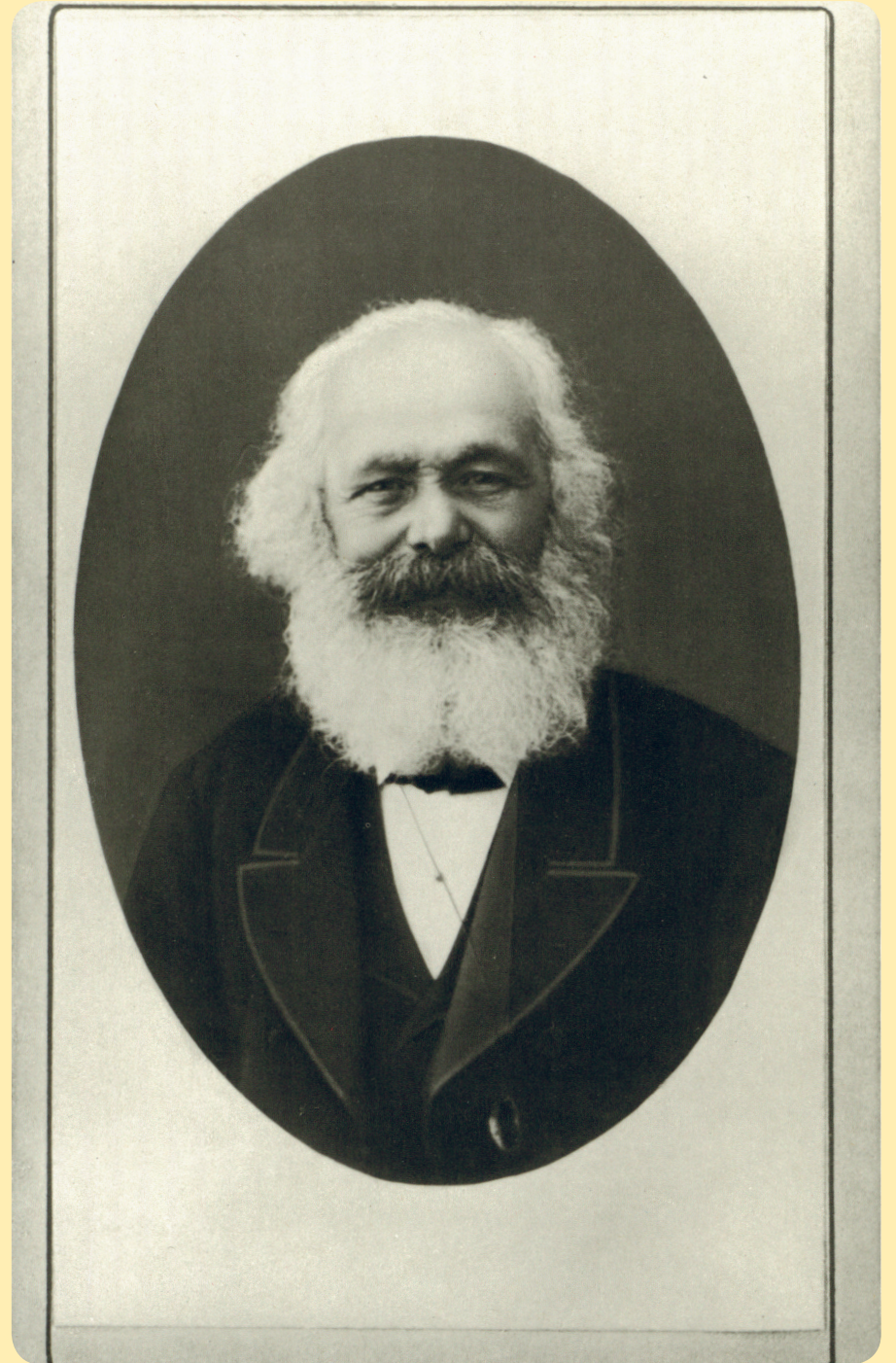
habitus axiomático como canon indiscutido para el ejercicio de la profesión. En cualquier caso, y con independencia de cuáles fueran los motivos últimos, lo que se advierte hacia fines de la década de los sesenta –y se mantiene hasta nuestros días– es una tendencia paradójica en la que varias escuelas del pensamiento heterodoxo (la “buena” economía política) parecieran asimilar los modos “naturalizantes” propios de la ortodoxia, y con ellos su *habitus axiomático*, en tanto otras vertientes del pensamiento incorporan cierta inclinación por

Marx, hoy*

Por Gayatri Spivak

En *El 18 brumario* de Luis Bona parte, Marx sugería que el verdadero resultado a largo plazo de la Revolución Francesa fue, paradójicamente, fortalecer el poder del Ejecutivo. Algunos sentimos que el resultado a largo plazo de la Gran Revolución en China y Rusia fue crear el *Ahora*. Siguiendo la misma modalidad narrativa, se puede decir que, tal como la Revolución Industrial hizo necesario el colonialismo capitalista, la revolución tecnológica volvió necesario el gobierno global. Y así como el colonialismo de los capitalistas monopólicos no representa el colonialismo de los capitalistas mercantiles –como bien saben ustedes en esta parte del mundo–, tampoco el desorganizado gobierno global se parece a un Estado mundial magnificado, al estilo del gobierno de un Estado-nación. El estatuto del mundo está escrito por el capital financiero. El comercio internacional está regido por las finanzas. El Antropoceno florece a través de la codicia. El clima ha cambiado drásticamente. Quienes son víctimas de la desigualdad sufren los desastres naturales más drásticamente que los demás. El *apartheid* de clases en el sistema educativo produce una cultura de la violación y del soborno. La suspensión del entrenamiento de la imaginación produce una cultura de la violación y del soborno. La democracia se exporta a punta de lanza de la guerra y el chantaje comercial. A pesar de las abstracciones de las finanzas, el mercado alcista sigue siendo impulsado por la confianza o el estado afectivo de los inversores. Y la crisis *subprime* [crisis financiera mundial que se inicia en septiembre de 2008, en Estados Unidos, en virtud de los problemas de pago de créditos hipotecarios entregados a personas de alto riesgo] es impulsada por los valores de la familia.

* Fragmentos de la conferencia “¿Marx global?”, dictada en ocasión de la entrega del título de Doctor *honoris causa* de la UNSAM, organizado por el programa **Lectura Mundi** y el Programa Sur Global en noviembre de 2013.



producto de una mayor actitud reivindicativa por parte de los trabajadores, que no enfrentarían el dispositivo de disciplinamiento habitual (el riesgo de quedar desocupados). Esa mayor determinación proletaria no sólo reduciría los márgenes de ganancia empresarios, sino que, según Kalecki, podía socavar la supremacía de clase de la burguesía. La clarividencia de Kalecki se pondría de manifiesto hacia fines de la década de 1960, con la crisis del fordismo.

Es precisamente a partir de entonces (ca. 1970) cuando la “buena” economía política de la segunda posguerra emprende cierta deriva si no “vulgarizante”, sí “naturalizante”. Esta tendencia puede explicarse, entre otros factores, por el afianzamiento de la academia estadounidense en el campo de la economía durante la segunda posguerra y, en ese marco, por la consolidación del

el abordaje institucional, antes propio de la heterodoxia.

Por un lado, algunos integrantes de la economía heterodoxa profundizan su crítica formal de la teoría ortodoxa, pero dejando a un lado la posibilidad de analizar el contexto de validez histórica de sus proposiciones, limitando su potencial crítico y adscribiendo de manera involuntaria a ciertos presupuestos tecnocráticos. Por otro lado, la teoría neoclásica comienza a introducir algunos elementos históricos en sus análisis y a encuadrarlos política e institucionalmente. Un buen ejemplo de esta tendencia es la llamada Nueva Economía Política (New Political Economy), que surge en la década de 1970 y se consolida en la de 1980. Mancur Olson, James Buchanan y Anne Krueger son algunos de sus exponentes más conocidos. La Nueva Economía Política

acepta la existencia de “fallas del mercado” como justificación de la intervención estatal en la economía, pero subraya que esa intervención conlleva un riesgo aún mayor: el de las “fallas del Estado”. Conservadora en el plano político-ideológico, infundida en el *habitus axiomático*, la postura de estos autores marcó un giro interesante y extremadamente útil para el neoconservadurismo emergente –la construcción de una teoría de la *imposibilidad* de una intervención estatal eficiente y equitativa– y conformó la justificación académica ideal de los programas de ajuste estructural de la década de 1990.

Otro ejemplo interesante es el de la Nueva Economía Institucional (New Institutional Economics), que cobra relevancia hacia fines de la década de 1990, con Daron Acemoglu y James Robinson entre sus principales referentes. Esta vertiente asocia directamente la prosperidad económica de los distintos países a la existencia de buenas o malas instituciones (“inclusivas” o “extractivas”). Para estos autores, la forma en que las sociedades

se organizan –fundamentalmente, si son respetuosas de la propiedad privada, si garantizan una separación de poderes efectiva y si posibilitan el correcto funcionamiento de una economía de libre mercado– es lo que determina, en última instancia, su desempeño económico. Con este nuevo énfasis, la economía ortodoxa produce un giro sutil pero muy efectivo, al dejar de hablar prioritariamente de política económica y centrarse en las instituciones. No casualmente, el punto de inflexión se produjo luego de la crisis financiera del Este asiático en 1997, que tras una seguidilla de episodios similares (Rusia, 1998; Brasil, 1999; Turquía, 2000; y la Argentina, 2001) amenazó con socavar la legitimidad de las reformas neoliberales de la época. El cambio de eje –de las políticas a las instituciones– supuso un fenomenal acto de indulgencia histórico: las inconsistencias que se habían puesto de manifiesto en esas crisis dejaban de ser el producto de políticas erradas, apresuradas o indiscriminadas (de apertura, desregulación y

privatización) para obedecer a la falta de adecuación de las instituciones encargadas de llevarlas a cabo y administrarlas. Así como la Nueva Economía Política había contribuido a legitimar los programas de ajuste estructural, la Nueva Economía Institucional iba a absolver a sus responsables.

Recalculando

En una conferencia que dictó en 2002, Immanuel Wallerstein decía: “La construcción social de las distintas disciplinas científicas, heredada del siglo XIX, ha perdido vigencia y constituye hoy en día un obstáculo importante para un trabajo intelectual serio”.¹ Dentro de las ciencias sociales, la economía política es con seguridad la disciplina que más ha exacerbado esta división y falta de intercambio entre distintos campos

1. Immanuel Wallerstein, “Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines”, en *Current Anthropology*, vol. 44, Nº 4, 2003 (traducción propia).

disciplinares.² Este aislamiento es un subproducto directo de lo que aquí hemos llamado una “mala” economía política, pero afectó en mayor o menor medida también a la “buena” economía política.

A raíz de la última crisis financiera internacional, que entre otras cosas trajo aparejada una mayor influencia de la lógica de las finanzas en la economía y en la sociedad, cobró cierta vitalidad el diálogo entre las distintas ciencias sociales, desde la economía política y la sociología hasta la antropología y la filosofía política. ¿Cómo era posible que, ante la evidencia de semejante fracaso

2. Marion Fourcade, Étienne Ollion y Yann Algan ilustran esta creciente “insularidad” de la economía a partir del recuento de las referencias bibliográficas dentro de la propia disciplina: mientras el 81% de las citas de los artículos de economía se refieren a otros artículos de economía, sólo el 52% lo hacen en el caso de la sociología, el 53% en antropología y el 59% en ciencia política. M. Fourcade, É. Ollion y Y. Algan, “The Superiority of Economists”, en *Journal of Economic Perspectives*, vol. 29, Nº 1, 2015.

¿Olvidar a Marx?

Por Mario Greco

Promediaba la experiencia alfonsinista. Para muchos de nosotros, el signo de esos tiempos era la “crisis del socialismo real”, el “realmente existente”, del que nos queríamos desmarcar en un movimiento paradójico. Era el fin de la dictadura argentina, y la transición hacia la democracia venía acompañada por el regreso del exilio de intelectuales emblemáticos. Muchos de ellos nos proponían a quienes nos iniciábamos en un camino de formación sociológica y de izquierda un recorrido acelerado que, en muy poco tiempo, nos obligaba a pasar de los textos de Marx a los de Gramsci, de Sartre a Deleuze, de Trotski a Mandel, junto con una lectura veloz del estructuralismo althusseriano. En escasos años pasamos de discutir la centralidad de la clase obrera para la transformación social a la provocación foucaultiana de buscar en los textos de Marx la explicación del archipiélago gulag.

Para quienes entonces teníamos cerca de veinte años, esa experiencia era vertiginosa, nos sentíamos sobreexigidos por estímulos múltiples, éramos a la vez, o durante semanas, sartreanos, guevaristas, gramscianos, althusserianos, nietzscheanos. Junto con un pequeño grupo de amigos constituimos el ala joven del Club de Cultura Socialista. Con Lucas Rubinich, la Pancha Montaldo, Pablo Kreimer y Marcelo Altomare, aceptamos la propuesta de Pancho Aricó de asumir un rol generacional en esa rara y endogámica institución que reunía a un

sector destacado de la *intelligentsia* progresista y socialista del Buenos Aires de aquellos tiempos.

Ese viernes la reunión del grupo juvenil, previa al plenario habitual, estaba despoblada por una enésima convocatoria de movilización en apoyo al gobierno de Alfonsín, tantas veces acosado por los residuos de la dictadura, aunque en este caso se trataba del Plan Primavera. Los que fuimos al Club le dedicamos una hora a la conversación con Aricó quien, ante la magra asistencia,apuró una reunión informal de coyuntura. Las primeras expresiones insistieron sin éxito en la interpelación sobre dónde había que estar en ese momento, y acerca de cuál era el rol de los intelectuales de izquierda. De pronto, cuando todo parecía encaminarse hacia un cierre anticipado del encuentro, uno de los asistentes (seríamos una decena) decidió realizar un planteo político-identitario: asumiendo los acuerdos teóricos, políticos e ideológicos de esa comunidad respecto del carácter totalitario de las experiencias del comunismo “real” inscriptas en el marxismo-leninismo, propuso eliminar del amplio departamento de la calle Azcuénaga toda iconografía marxista. El Club contaba con una bella profusión de cuadros, afiches y grabados que retrataban a Marx, Engels y Gramsci, además de exponer ediciones facsimilares del *Manifiesto comunista* y otras imágenes del estilo, provistas, en su mayoría, por Aricó. La intervención iconoclasta era teóricamente sólida, tenía la carga de la autocrítica y constituía parte de un movimiento que comenzaba a lanzar la consigna “Olvidar a Marx”. Asistimos con furia y en silencio a semejante ataque que sólo Pancho se animó a contestar. Cuando las cosas parecían precipitarse hacia un cisma irreversible, Aricó distendió la

polémica sugiriendo trasladar esas imágenes a los lugares menos públicos del espacio: cocinas, corredores oscuros, baños.

“¿Qué hacer con Marx?” nos volvimos a preguntar mucho tiempo después en el programa **Lectura Mundi** de la UNSAM. La idea era recuperar la fórmula interrogativa del fundador de la Tercera Internacional para volverla hacia la discursividad marxiana que, al decir de Barthes, opera siempre como disrupción, como escritura disponible al desvío, inesperado y penetrante. Intelectuales reconocidos pasaron por el programa y dejaron sus respuestas, constituyendo una polifonía que da cuenta de una obra y un pensamiento sorprendentemente vivos. La reflexión sobre ese conjunto de visiones nos condujo a otra pregunta: el *porqué* de esa vitalidad. Más allá de las diversas y recientes recuperaciones, aun las más críticas de su obra, esa vigencia no puede ya explicarse ni por la dinámica debida a la permanencia de su teoría en el interior de los círculos académicos e intelectuales (que daría lugar a una taxonomía infinita de escuelas y tradiciones), y menos todavía por la disminuida representación de partidos políticos constituidos bajo la figura protectora de su undécima tesis sobre Feuerbach. La respuesta debe buscarse en un plusvalor; ese que reaparece una vez superada la fascinación que siguen produciendo sus textos. Se trata de la actualidad del objeto privilegiado de su obra: el capitalismo. Esto es, un tipo de relación social implícita en el capital que ha logrado capturar el progreso histórico poniéndolo al servicio de la riqueza. Y se ha erigido, con formas ideológicas y espíritus notablemente abiertos a la novedad, en *civilización* capaz de atrapar y constituir subjetividades al servicio de un sistema de reproducción

material de la sociedad basado en la explotación objetiva del trabajo.

Es en los textos de Marx donde uno encuentra (superando las exégesis que clasifican y periodizan su obra) la potencia de su propia idea de negatividad social. Y la fuerza de esa negatividad no puede agotarse en el viejo modelo de revolución política condenado por el esquema de 1789. Más aún, su actualidad reside en advertir acerca de la emergencia de nuevos lenguajes de masas, antes inéditos, fragmentos de relatos y prácticas sociales que constituyen en sí mismas señales de nuevas culturas transversales; la posibilidad de que aquella potencia asuma un nuevo rechazo del mundo alimentado por la esperanza de su transformación.

Quizás sea esta esperanza la que motiva mi evocación de José Aricó, quien en el momento más álgido de la crisis del marxismo –como bien lo explica Bobbio en “¿Qué socialismo?”– creía que el ruido ensordecedor de las atrocidades cometidas en el nombre del filósofo no podía liquidar el valor de esa fabulosa máquina de lectura que es Marx, que ofrece otra vez elementos novedosos para hacer las cuentas con cada presente.

Mario Greco es sociólogo. Es profesor titular ordinario de sociología de la Universidad Nacional de La Matanza y de la UNSAM. Dirige el programa **Lectura Mundi** y es director ejecutivo de *Revisita Anfibia*. Ha investigado sobre la relación entre disciplinas y profesiones, universidad y desarrollo, entre otras temáticas. Es coautor, junto con Eduardo Rojas, del libro *Entre el orden y la esperanza* (2014). Su tesis de grado “Lógica y política en los escritos de Kreuznach” fue dirigida por José Aricó.

sistémico como el que se puso de manifiesto con la llamada Gran Recesión de 2008-2009, la corriente principal del pensamiento económico, la economía ortodoxa, saliera indemne (o, incluso, fortalecida, como sugiere Philip Mirowski)?³

No se trata solamente de una nueva propensión “interdisciplinaria”, sino asimismo de una incitación más profunda a una reflexividad crítica que, al indagar acerca de las condiciones de posibilidad y reproducción del capitalismo contemporáneo, se permitió –entre otras insolencias– poner en tensión y discutir el contorno mismo de las disciplinas sociales. Esta línea de trabajo reconoce antecedentes notables en la historia del pensamiento económico, comenzando por nuestro estructuralismo latinoamericano, con su “método histórico-estructural”, y siguiendo con la Escuela de la Dependencia, que abrigó la idea de un enfoque integral, que destaca la naturaleza social y política de los problemas del desarrollo latinoamericano.⁴ Otros ejemplos notables, originados en el mundo desarrollado, son la Escuela Francesa de la Regulación, de raíz marxista, y su pariente norteamericana, la Teoría de la Estructura Social de Acumulación, con su fuerte impronta institucionalista. En ambos casos, el análisis económico resultaba indisoluble de las condiciones de posibilidad sociales, políticas y jurídicas. Y no puede dejar de señalarse la mencionada tradición de Cambridge en Inglaterra, cuyos principales referentes, desde Piero Sraffa hasta Nicholas Kaldor, eran plenamente conscientes de lo que podríamos llamar el “desafío de la historicidad”.

Este fenómeno de reflexión interdisciplinaria o transdisciplinaria es todavía incipiente, pero ya ha comenzado a interpelar las vigas maestras del proceso social y económico actual recuperando distintos elementos de la *crítica* de la economía política: de la reflexión acerca de los efectos de la revolución tecnológica en curso en los regímenes de bienestar a la ruptura epistemológica que supuso la emergencia de la economía feminista; de la constatación de una cada vez mayor población excedente a escala global y su relación con la teoría del ejército industrial de reserva, a la lógica de la financiarización y su superposición con las crisis de sobreproducción; por no mencionar las inconmensurables contradicciones ambientales del desarrollo capitalista.

Es difícil imaginar que el campo de la “buena” economía política pueda abordar estas cuestiones sin, al menos, revisar la obra de Marx, no sólo para desafiar su creciente insularidad, o para dialogar con otras perspectivas analíticas y teóricas, sino también, y sobre todo, para comprender y desarrollar las categorías que le permitirían una mayor reflexión sobre sí misma, sobre las condiciones sociales y políticas en que se genera el propio saber; un saber que, para parafrasear a Marx, no se produce en condiciones que hayamos escogido.

3. P. Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Verso Books, 2013.

4. Como sostenían Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, “el desarrollo es, en sí mismo, un proceso social; aún los aspectos puramente económicos transparentan la trama de relaciones sociales subyacentes”. F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, Siglo Veintiuno, 1969.

Después de Marx, el arte y sus interpretaciones

Por Laura Malosetti Costa

En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare. [...]

Por otra parte, ¿sería posible Aquiles con la pólvora y el plomo? ¿O, en general, La Ilíada con la prensa o directamente con la impresora? Los cantos y las leyendas, las Musas, ¿no desaparecen necesariamente ante la regleta del tipógrafo y no se desvanecen de igual modo las condiciones necesarias para la poesía épica? Pero la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables.

Karl Marx,

*Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*¹

Muy citados y controversiales han sido los pocos fragmentos en los que Karl Marx escribió sobre artes visuales. La construcción teórica del materialismo histórico, sin embargo, presentada en forma sucinta en la *Introducción a la crítica de la economía política*, otorgaba un lugar fundamental a la circulación y el consumo de bienes, estimulando y transformando la dinámica de la producción. A mediados del siglo XIX las estrategias visuales de la nueva sociedad de consumo no parecían vincularse con lo que tradicionalmente se consideraban los dominios del arte. Las preferencias estéticas de Marx se orientaron más bien a la literatura y el teatro (Balzac, Shakespeare), aunque la supervivencia del gusto por el arte griego y las reflexiones de Johann Winckelmann fueron cuestiones que le interesaron y que otras urgencias políticas y teóricas dejaron soslayadas.

La historia del siglo XX volvió particularmente significativos esos escasos fragmentos del pensamiento de Marx en la medida en que se hizo cada vez más evidente que las

artes –y en particular las artes visuales y audiovisuales– jugaban un papel no menor en la historia política y económica de las sociedades humanas.

La fugaz asociación de la vanguardia artística y política en los primeros años de la Revolución Rusa con Lenin y Trotski; dejó lugar a un nuevo dogma que poco tenía que ver con las reflexiones de Marx sobre la supervivencia de formas artísticas de la infancia de la humanidad y mucho con la imposición de decisiones estéticas burocráticas. Desde entonces, las discusiones teóricas e historiográficas acerca

los tempranos años setenta en Inglaterra. Y no es casual que fuera allí: en 1933, a raíz de las persecuciones nazis, encontraron asilo en Londres no sólo los investigadores y la biblioteca del Instituto Warburg de Hamburgo, sino también otros intelectuales e historiadores del arte marxistas, como el húngaro Frederick Antal, quien en 1948 había publicado *Florentine Painting and its Social Background*.³ Y en 1938 llegaba también a Londres otro historiador del arte húngaro, judío y marxista, Arnold Hauser, cuya *Historia social de la literatura y el arte* (1951) tuvo



del legado de Karl Marx sobre las artes visuales han sido tan vastas como controversiales.

De ese océano de textos, quisiera referirme aquí a un libro de Michael Baxandall (Gales, 1933-2008): *Painting and vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el quattrocento*, en el cual, a partir de un minucioso análisis de las fuentes más diversas, el autor despliega el entramado complejo de mediaciones que vincularon imágenes tradicionalmente consideradas fruto de la efusión del genio individual con la vida social, comercial y religiosa de aquel momento específico.²

Ese libro de Baxandall es uno de los referentes ineludibles de la nueva historia del arte surgida en

una extraordinaria repercusión también en América Latina en los años sesenta y setenta.

En la Inglaterra de la segunda posguerra, además, comenzaba a tomar cuerpo, en el campo de la historia y la literatura, un nuevo movimiento de ideas marxistas que –sin abandonar una posición materialista y crítica respecto del orden económico y social del capitalismo– ponía en discusión los rígidos esquemas de base y superestructura que habían dado lugar a interpretaciones mecanicistas y a la así llamada “teoría del reflejo” (las artes como reflejo de algo que sucedía en la vida *real* de la economía y la política). Así, la revista *Past and Present*, fundada

2. M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford UP, 1972. Traducido al español por Homero Alsina Thevenet en 1978 para la editorial española Gustavo Gili, fue publicado en Buenos Aires con prólogo de Sandra Szir por Ampersand en 2016.

3. *Florentine Painting and its Social Background: The Bourgeois Republic before Cosimo de' Medici's Advent to Power: XIV and Early XV Centuries*, Harvard UP, 1948. Hay edición en español: *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Medici: siglos XIV-XV*, traducción de Juan Antonio Gaya Nuño, Alianza [ca. 1963].

en Oxford en 1952, y más tarde la *New Left Review* (1964) en Birmingham nuclearon a esos historiadores e intelectuales críticos que fundaron los estudios culturales, de enorme efecto transformador. Se publicaron entre fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta libros que señalaron el rumbo de una nueva izquierda en el abordaje de la cultura y la política en relación con la economía. Nos referimos a autores como Richard Hoggart, Raymond Williams y E. P. Thompson. Con base en la Universidad de Birmingham, polemizaron en los diarios, fundaron revistas y generaron un movimiento de ideas en el cual debemos ubicar el libro de Baxandall, y renovaron así la historia de la cultura y el arte a comienzos de los setenta. Un notable artículo de Allan Langdale (1999), traducido en 2015 por María Isabel Baldasarre, destaca el influjo del

universo de problemas por considerar en relación con la historia de los artefactos visuales y su lugar en la cultura.

Han cambiado mucho los modos de hacer arte y llevar una vida de artista. Han cambiado también el lugar del artista en la vida pública, la relación del mercado con la producción artística, los lugares de la crítica y la curaduría, la relación entre obra y acontecimiento estético. Las fronteras entre creación y reflexión tienden a difuminarse. Se han roto también las fronteras entre las diversas artes: las poéticas atraviesan los lenguajes y se mezclan en cruces que involucran la creación artística con la reflexión filosófica y la investigación histórica, la política, la economía, los saberes ingenieriles y muchos otros.

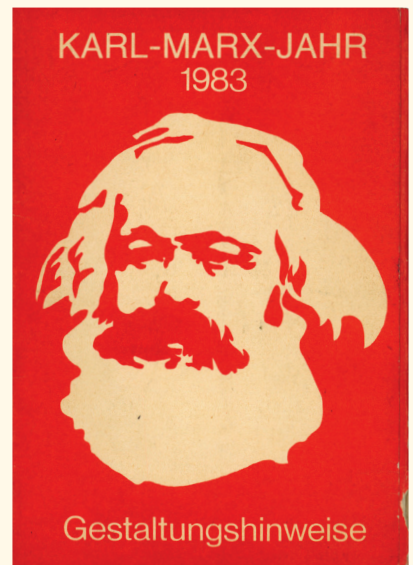
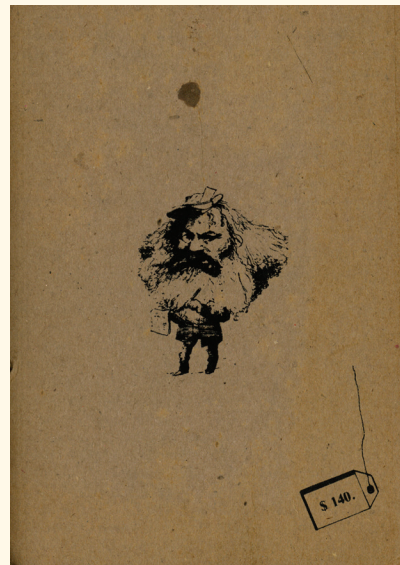
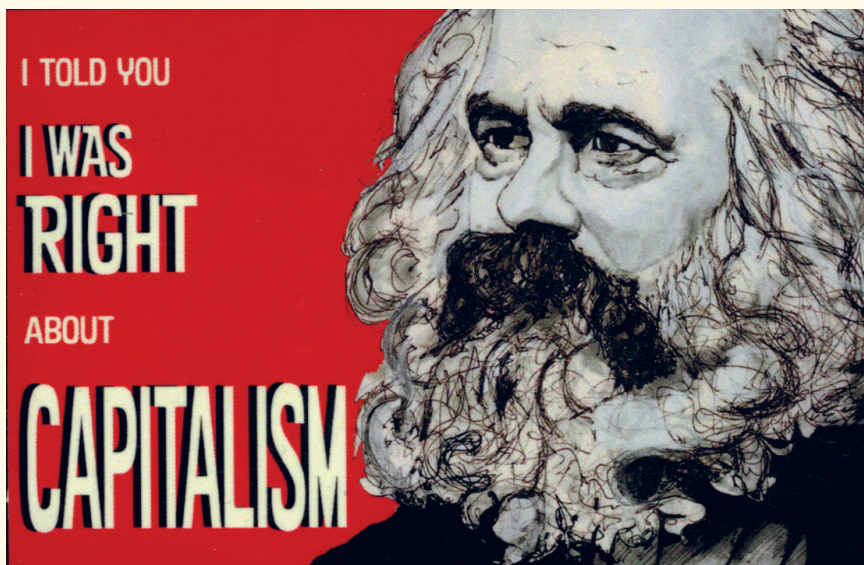
Hay –y también en expansión– un “mundo del arte” refinado y en apariencia exclusivo, de difícil acceso

zonas de sensibilidad estimuladas por la inteligencia (y viceversa), maneras nuevas y diferentes de enfrentar condiciones de vida adversas, violentas o deshumanizadoras, de entender y comunicar ideas y sentimientos acerca de la historia, la política o la propia existencia sin más, destellos iluminadores, modos de interpelar, en fin, la tradición y el presente, su espectro se abre hacia límites insospechados.

Pero más allá o más acá del *glamour* de la escena global, también se multiplican formas artísticas profundamente locales y no por ello menos significativas, aunque lo sean para una comunidad específica. La resistencia y la lucha por los derechos humanos inauguraron en la Argentina desde los años sesenta y setenta formas de creatividad que señalaron un rumbo a manifestaciones públicas que apelan a la creatividad estética. La debacle de

economía. Y eso los ha enriquecido mucho. Pero además de esta vía de renovación, que podríamos llamar teórica, otra vía no menos importante ha sido la ampliación exponencial de sus objetos de estudio, o sea, de lo que entendemos por arte: imágenes múltiples, impresas sobre todo tipo de soportes, medios audiovisuales y virtuales; las artes efímeras, celebraciones y fiestas, manifestaciones estéticas antes consideradas “menores” o “artesanales”. La fotografía, el diseño de objetos, de libros, de paisajes y jardines, los mapas, la moda y las industrias del lujo se incorporan a ese mundo del arte gracias a renovadas preguntas por la cultura visual, los lugares y soportes de memoria, el poder de persuasión de las imágenes y su relación con la cultura, la sociedad, la economía y la política.

El poder de algunas configuraciones visuales para permanecer en la



sutil análisis de Baxandall respecto del arte en el *quattrocento* florentino en autores como Clifford Geertz y Pierre Bourdieu, quienes abrevan en conceptos como el de “ojo de la época”, acuñado por nuestro autor para aludir a épocas y problemas bien distantes de aquel escenario acotado.⁴

El desafío de nuevos abordajes e intereses vinculados con los lugares que ocupa la imagen en la escena contemporánea ha ampliado el universo de objetos de estudio de la vieja disciplina de la historia del arte. Se ha desarrollado también el

para lo que podría llamarse “el común de la gente” (un público desinformado y no especializado). Formas de arte complejas, eruditas, radiantes de ironía, arte de procesos, de fragmentos, de archivos, instalaciones. Obras que apelan más a la capacidad de abstracción filosófica de un público restringido que a un efecto espectacular o a una idea de belleza convencional. Sin embargo, el mundo del arte global (que involucra bienales y trienales, exposiciones en los grandes museos, ferias y otros eventos) convoca cifras inmensas, cada vez mayores, de personas ávidas por penetrar en el goce de su contemplación y el desciframiento de sus secretos. Con un ritmo regular y sostenido, un número cada vez mayor de grandes exposiciones como las de Kassel, Venecia o San Pablo atrae a un número creciente de turistas de todo el planeta.

El arte aparece como una dimensión de la vida humana en continua expansión. Si entendemos por arte modos de vincularse creativamente con el entorno y con los otros,

la economía argentina en 2001 estimuló alianzas entre jóvenes artistas y movimientos de trabajadores que quedaban sin empleo, que necesariamente debían hacerse visibles para expresar su protesta. Fábricas de grisines o laminadoras de metales se transformaron en usinas creativas, en las que la producción gestionada por los trabajadores cobró visibilidad gracias a su interacción con manifestaciones artísticas, algunas tan efímeras como un relámpago en plena calle. Hoy se multiplican las *performances* creativas en las marchas y concentraciones públicas en defensa del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo, por ejemplo.

De la mano de esta expansión del mundo del arte, las reflexiones sobre sus diferentes dimensiones y significados también se han multiplicado. Los estudios sobre arte han crecido por fuera de los marcos rígidos de la disciplina más tradicional y se han contaminado con los estudios culturales, con la estética contemporánea, con la antropología, la sociología, la historia cultural, la

memoria de las sociedades, su persistencia a través del tiempo y de la historia: por esto se preguntaba Marx en el fragmento que hemos elegido de acápite de estas líneas, y la cuestión concita cada vez más nuestro interés, aún inmersos en un océano de imágenes livianas como el aire.

Laura Malosetti Costa es doctora en historia del arte, decana del Instituto de Artes Mauricio Kagel (UNSAM), profesora e investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con sede en el Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural (IIPC-TAREA), UNSAM. Es autora de los libros *Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX* (2001); *Arte de posguerra. Jorge Romero Brest y la revista Ver y Estimar* (con Andrea Giunta, 2005); *Fermín Eguía* (2005) y *Collivadino* (2006), así como de numerosos artículos en libros y revistas especializadas.

4. A. Langdale, “Aspects of the Critical Reception and Intellectual History of Baxandall’s Concept of the Period Eye”, en Adrian Rifkin (ed.), *About Michael Baxandall*, The Association of Art Historians-Blackwell Publishers, 1999. Hay edición en español: “Aspectos de la recepción crítica y de la historia intelectual del concepto de ojo de la época de Michael Baxandall”, traducción de Marisa Baldasarre, en *Caiana*, Nº 6, 2015, pp. 212-225.