

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

Por Martín Abeles y Roberto Langa

¿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 existe 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, empujada 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 (la 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 posibles 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 contradicción a ella, Marx subraya la dimensión histórica y relacional de la existencia humana. No basta para él algo semejante al "interés individual" dado que todo tipo de intereses privados se analiza y construye en términos sociales relacionales. Solo en este marco analítico se entiende, entre otros conceptos, la importancia de su diferenciación entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Porque solo bajo relaciones de producción capitalistas el proceso de abstracción del trabajo humano al que alude Marx es un proceso de abstracción real (es decir, no 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 incontestable 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.

Incluso el registro histórico de los conceptos que se denominaban en ella. De allí que considero su obra como una crítica de la economía política. En ese sentido, la ruptura de Marx no fue solo epistemológica (al proponer, a contrapunto del desenvolvimiento de la época, una alternativa radical, sino también epistemológica al interrogarse 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 decirse epistemológico para analizar críticamente las condiciones de producción de conocimiento acerca de la economía en el período actual.

La "buena" y la "mala" economía política

Según se desprende del propio relato de Marx a lo largo del siglo XIX (desde la "vulgarización" del pensamiento económico clásico que encuentra su punto de mayor esplendor en la obra de Ricardo como a "perder" sistemáticamente 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 consolidarse 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 "discusión por el método" (*Methodendebatte*) entre los economistas del centro de Europa, una controversia epistemológica en la que la Escuela Austríaca propuso 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,

siguiendo a Étienne Balibar, una de las vulgares conceptualizaciones de la historia de Pierre Bourdieu, el "Nuevo discurso" que constituye el discurso hegemónico de la economía política desde entonces.

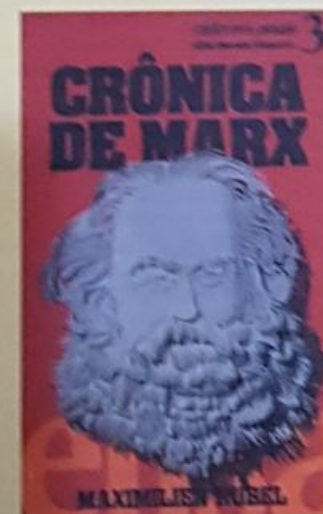
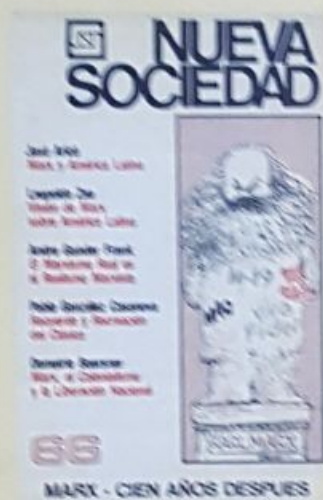
En este contexto de "vulgarización" Marx identificó una suerte de ruptura de entre el discurso predominantemente positivista (que se refería a Marx) y el discurso de la "buena" economía política. Marx asoció la "buena" economía política fundamentalmente a la obra de Ricardo, donde también a la de Say (en los últimos años de su vida, como Adam Smith, William Petty y David Ricardo y la "mala" economía política, a la economía "vulgar" que se desarrolló a partir de la década de 1830 como expresión de los intereses de los que habían adquirido riqueza como una "clase nueva" de la teoría del valor trabajo, y luego en el marco de un nuevo discurso conceptual asociado en el momento de escritura y el principio de la utilidad marginal decreciente, que en términos coloniales puede definirse como una teoría "subalterna" del valor.

Como sugiere Henryk Grossman, la "buena" economía política reflejaba un momento histórico particular, en el que recién comenzaba a emerger la estratificación social y las instituciones del capitalismo moderno, y el antagonismo entre el capital y el trabajo aún no había resultado aún insostenible. De hecho, los debates 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 carencia 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 tributo 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 atravesó buena parte del continente europeo tras las revueltas de 1848. En esta etapa se sientan las bases para un nuevo paradigma 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. ■

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 Langa es doctor en historia del pensamiento económico, magister 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,

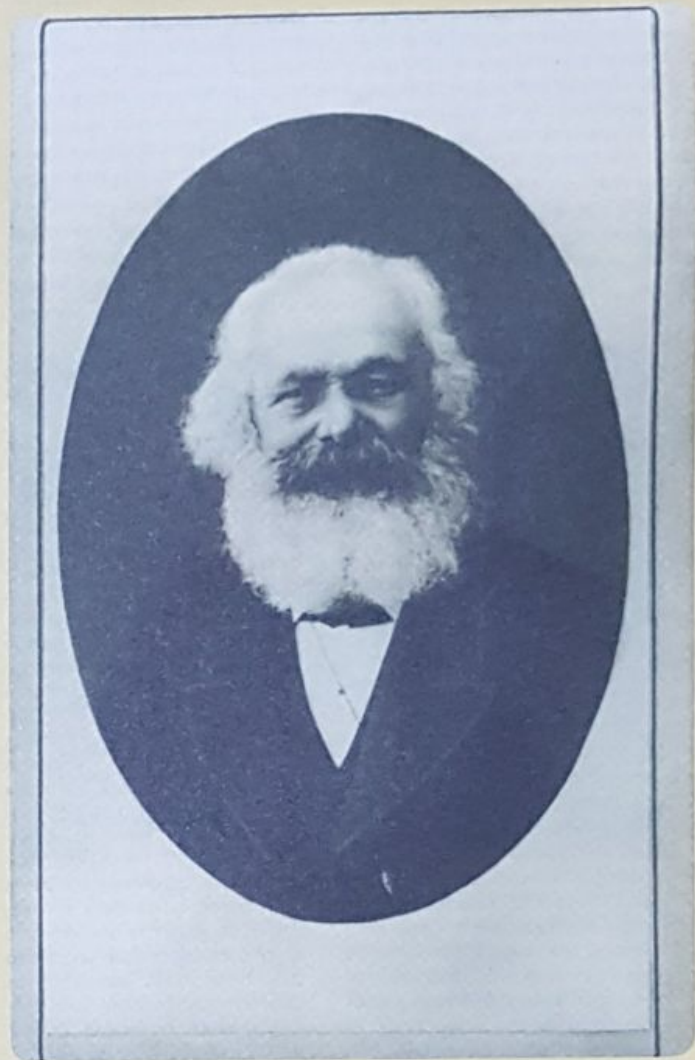
habitus axiomática como canon indiscutido para el ejercicio de la profesión. En cualquier caso, y con independencia de cuáles fueran los motivos últimos, lo que se advierte hacia fines de la década de los sesenta -y se mantiene hasta nuestros días- es una tendencia paradójica en la que varias escuelas del pensamiento heterodoxo (la "buena" economía política) parecieran asimilar los modos "naturalizantes" propios de la ortodoxia, y con ellos su *habitus axiomática*, 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", si "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* axiomatico, 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 histórica: 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).

disciplinarios.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 incommensurables contradicciones ambientales del desarrollo capitalista.

Es difícil imaginar que el campo de la "buena" economía política pueda abordar estas cuestiones sin, al menos, revisitarse la obra de Marx, no sólo para desafiar su creyente 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 regla 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 aun proporcionarnos goces artísticos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo indiscutibles.

Karl Marx.

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

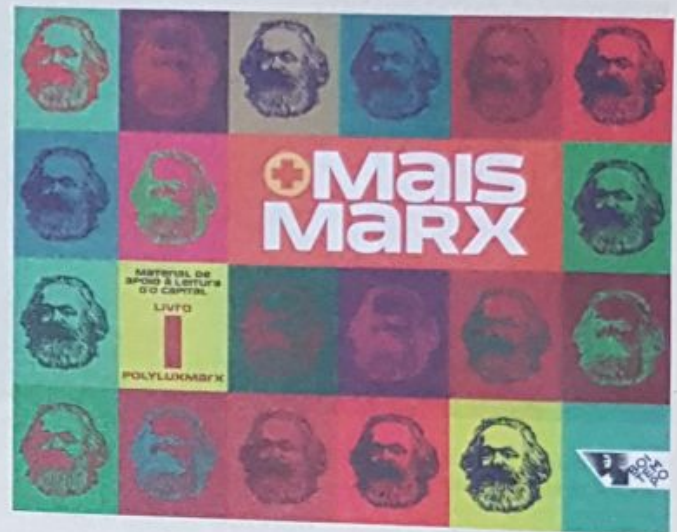
Muy citados y controversiales han sido los pocos fragmentos en los que Karl Marx escribió sobre artes visuales. La construcción teórica del materialismo histórico, sin embargo, presentada en forma sucinta en la *Introducción a la crítica de la economía política*, otorgaba un lugar fundamental a la circulación 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): *Pintura y 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).