

## La izquierda hoy: desafíos y perspectivas

Héctor Díaz-Polanco

Este texto es la ponencia que presentó el autor en la mesa redonda “La izquierda en el mundo: problemas y perspectivas”, que tuvo lugar el 11 de octubre de 2002, organizado por el diario La Jornada y el Centro de Cultura Casa Lamm.

**Cuando se le preguntó a Fredric Jameson, marxista estadounidense, sobre los desafíos que tiene por delante la izquierda, no dudó en afirmar que ésta necesita hacer un gran esfuerzo para encontrar nuevas formas de presentar nociones y problemáticas clásicas, como “lucha de clases”, “imperialismo”, “explotación”. En pocas palabras, la izquierda requiere una nueva forma de expresar las cosas, un nuevo lenguaje. “No es suficiente decir la verdad a la gente —expresó Jameson—; hay que encontrar maneras de presentarla de modo excitante, de forma que animen a las personas, las incentiven, las atraigan”.<sup>1</sup>**

### I

Este es un primer desafío para la actual izquierda. No es una cuestión menor. La idea principal que está detrás de este planteamiento es importante: el triunfo ideológico-político alcanzado por la derecha en los últimos lustros (la época del neoliberalismo y la globalización) en parte tiene que ver con una vasta des-trucción del lenguaje de la izquierda, cuyas nociones claves perdieron significado en el imaginario social y se convirtieron, para las mayorías, en propuestas y metas “del pasado”, caducas e insustanciales.

Desde luego, este es sólo el principio. No basta con presentar los viejos problemas con un nuevo lenguaje, por más excitante que éste pueda resultar. La política no es sólo cuestión de pasión comunicativa. Se necesita también que la izquierda presente nuevas propuestas que reflejen los actuales problemas y se hagan cargo de las nuevas situaciones; que sean capaces de despertar el entusiasmo por los cambios de fondo, radicales, que encarnaba el programa socia-lista hasta hace apenas unas décadas. Y es aquí donde la izquierda a escala mundial presenta el más grave déficit. Un segundo desafío, pues, radica en enriquecer la perspectiva teórico-política merced a la integración de numerosas problemáticas ignoradas por el pensamiento clásico o a las cuales se les ha da-do un tratamiento francamente insuficiente. Pueden citarse aquí las cuestiones que tienen que ver con las identidades, la equidad de género, el medio ambiente, entre otras. El inadecuado abordaje de estos asuntos, o de plano su omisión, ha provocado que sean apropiados por el pensamiento conservador; o en otros casos, corrientes que se reclaman de la izquierda, los han colocado en una perspectiva que, en verdad, no es incompatible con el mantenimiento del capitalismo. De hecho, pues, la innovación teórica requiere que también las antiguas cuestiones sean replanteadas.

### II

Para ahorrar tiempo, en este punto englobaré tres temas interrelacionados: la crítica del liberalismo, la teoría de la justicia y la perspectiva moral. Tres cuestiones en las que la izquierda se ha rezagado. Pausadamente, el liberalismo ha modificado el original lema de “Libertad, igualdad y fraternidad” (que Marx tradujo irónicamente como: infantería, caballería y artillería), cancelando su sentido original mediante su rearticulación en una nueva teoría de la justicia. Asimismo, mientras la derecha ha procurado dar una nueva fundamentación moral a su idea de la justicia, históricamente (como lo ha recordado Cohen) la izquierda, particularmente la marxista-socialista, ha menospreciado esta

tarea<sup>2</sup>. Es cierto que en los últimos tiempos esta tendencia comienza a cambiar, pero de modo muy insuficiente. Con optimismo, Collinicos afirma que muchos marxistas “han aprendido en los últimos años la importancia de exponer y defender sus compromisos normativos tácitos”<sup>3</sup>. Sin embargo, tal enmienda está lejos de ser la norma. Más bien, persiste el tremendo peso de un pensamiento clásico que creía que la igualdad era históricamente inevitable y dejaba en el limbo la cuestión de por qué la igualdad socialista era moralmente correcta. “Fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable —recuerda Cohen— por lo que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo a pensar por qué esa igualdad era moralmente correcta, qué era exactamente lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral”<sup>4</sup>. Los nuevos desafíos de hoy, particularmente los cambios en la estructura de clases de la sociedad capitalista globalizada, “plantean problemas normativos que no existían antes” o que no tenían la importancia política que cobran en la actualidad. Es por eso, agrega Cohen, que ahora comienza a emerger una necesidad intelectual y política “de ser claro como nunca sobre los valores y los principios, por el bien de la defensa socialista”<sup>5</sup>. A lo anterior habría que agregar la ausencia de una visión crítica sobre la escasez, sostenida en una creencia casi mística en las infinitas posibilidades de crear riqueza con el desarrollo de las fuerzas productivas. Es claro que sin una noción de escasez (como lo exige la permanente amenaza de crisis ecológica) y de las restricciones del consumo que una concepción política responsable tiene que plantear, no se requiere definir unos principios de justa distribución: es innecesario, como indica Cohen, “indagar qué criterios serán precisamente los que exigirá la justicia en esa próxima situación de abundancia”<sup>6</sup>. Todo lo que se requiere es plantear que, merced a la esperada abundancia, cada cuál pueda recibir según sus necesidades. En una situación así, aparentemente la igualdad no plantea problemas o suscita muy pocos. En un enfoque que proyecta el escenario de recursos limitados, en cambio, los principios morales de distribución justa son esenciales, y entonces disponer de una teoría de la justicia clara y coherente es crucial.

En la comunidad liberal, en los últimos tiempos se desarrollaron enfoques que vinieron a reforzar los planteamientos conservadores, en su actual formulación neoliberal. Son concepciones morales construidas como “teorías de la justicia”. Buscan dar una respuesta a la pregunta: ¿Qué principios deben aceptarse como los que deben servir de base a una sociedad considerada justa? Lo fuerte de estos enfoques es que buscan definir los principios, simultáneamente, como universales y como acorazados por el prestigio de lo ético. Cualquier propuesta distinta, entonces, aparece como contraria a la universalidad de la razón (como algo anacrónico, irracional, contrario a las tendencias irrefrenables de la historia, etc.) y, además, como ofensiva para la moralidad. Esto le da una fibra ideológica y política nada despreciable. Se requiere que la izquierda emprenda la crítica sistemática e implacable de los nuevos enfoques liberales y que, a un tiempo, incorpore a su cuerpo teórico-político una teoría de la justicia propia<sup>7</sup>.

Adicionalmente, la izquierda necesita recuperar dos viejas virtudes para reconstruir su proyecto sociopolítico: la paciencia y la perseverancia. Esto supone no caer en la ansiedad que frecuentemente conduce al eclecticismo en la teoría ni entregarse al activismo desenfrenado pero sin tino; al mismo tiempo, resistir a la tentación de abandonar los fundamentos, principios y fines de su tradición. En cambio, debe consagrarse a una renovación metódica de su cuerpo de ideas, a una reinención de sus propuestas y sus programas de acción. A menudo, implica combatir y superar el antiintelectualismo que se enseorea durante las épocas de crisis, alegando virtudes preeminentes de la “práctica” que terminan satanizando la reflexión y la teoría. No se debe subestimar el papel que el trabajo teórico ha cumplido en el pasado y,

notablemente, en la historia concreta de los últimos tiempos. Más tarde o más temprano, un grupo político se verá frente a lo que llamaré situaciones cruciales, en las que la acción política en uno u otro sentido puede resultar decisiva, y es entonces cuando se advierten las ventajas de un cuerpo teórico-político sólido.

Aquí la izquierda puede sacar valiosas enseñanzas de la experiencia reciente de la derecha. Recordemos, por ejemplo, que el pensamiento liberal atravesó por una fuerte crisis que se prolongó en la segunda mitad del siglo XX; a ello correspondió una marcada declinación de las fuerzas y partidos políticos conservadores, espacio que fue ocupado, particularmente en Europa, por la socialdemocracia. Pero, en lugar de desalentarse y renunciar a sus principios básicos, la intelectualidad conservadora se aplicó a una frenética actividad de revisión de sus enfoques, que concluyó en un conjunto notable de ajustes y correcciones a su doctrina o fundamento común: el liberalismo. Sin complejos por ser minoría o por la sensación de marginalidad, los intelectuales conservadores trabajaron sin descanso <sup>8</sup>. Al tiempo que buscaban renovar el liberalismo, los intelectuales atacaban sin piedad los pilares del socialismo. En los años setenta, ese esfuerzo ya había dado sus frutos: el liberalismo reformulado entró triunfante a dar “respuestas” a los problemas del momento. De tal suerte que, cuando las condiciones sociopolíticas comenzaron a resultar favorables en la década de los ochenta (debido, entre otras razones, a la crisis que afectó a las tendencias rivales: socialistas, socialdemócratas, etc.) para un regreso de los modelos liberales centrados en la competencia, el libre mercado y el Estado “no intervencionista” o “mínimo”, las fuerzas conservadoras (inicialmente llamadas “nueva derecha”) entraron a la escena y prácticamente se apoderaron de ella. Ahí se vio el valor de la teoría sociopolítica. Las concepciones liberales renovadas, no sólo orientaron las prácticas llamadas neoliberales desde entonces, sino que les dieron a esas actuaciones la fuerza argumentativa y el prestigio para asegurarse el apoyo, o al menos el asentimiento, de vastos sectores de la población (en primer término, de intelectuales otrora de izquierda, encandilados con las “nuevas” ideas). Como consecuencia del trabajo exitoso de la intelligentsia liberal, el liberalismo, en sus diversas expresiones, se ha convertido en un fuerte polo de atracción. El atractivo de esta doctrina se refuerza, a su vez, con el logro de su mayor éxito: la penetración que ha alcanzado la idea de que el capitalismo es inevitable y no puede ser superado, lo que ha contribuido al desplazamiento de un sector de la izquierda hacia los tópicos liberales <sup>9</sup>. Romper este círculo, desde la teoría y la práctica, es una tarea de primera magnitud. Vale la pena subrayar que el vigor político-ideológico que mostró el neoliberalismo se fundó en buena parte en las teorías y los principios laboriosamente formulados por un ejército de intelectuales (entre los cuales destacan el mencionado Friedrich A. Hayek, Robert Nozick y el profesor de Harvard, John Rawls <sup>10</sup>). El nuevo pensamiento liberal anunciaba la buena nueva de que, por ejemplo, una sociedad podía contener fuertes desigualdades y, sin embargo, ser “justa” (el célebre principio de diferencia de Rawls); o que el liberalismo, después de todo, podía sostener moralmente la preeminencia de la libertad individual, por encima de cualquier pretensión igualitaria planteada desde intereses colectivos, sociales, culturales o políticos. No es esta la ocasión para abordar el enfoque de la justicia que ha servido de base moral y política al neoliberalismo durante las últimas décadas. Tan sólo insistiremos en que si la izquierda desea recuperar su fuerza social y política, requiere combatir la hegemónica perspectiva liberal y plantear una alternativa clara y convincente. Aunado a esto, es obligado realizar un vasto esfuerzo a fin de lograr que los principios y propuestas de la izquierda para organizar la sociedad sean asumidos por la gente, particularmente por los inmensos grupos que sufren los estragos del capitalismo.

### III

La izquierda socialista no puede evadir la discusión de un conjunto de temas que interpelan su idea de la sociedad futura. En primer lugar, el papel del mercado. ¿Es posible construir una sociedad socialista viable e inmune a los descabros económicos y políticos, sin otorgar una función reguladora al mercado? Es una cuestión que debe ser respondida. Por supuesto, en cualquier caso, el “mercado socialista” no puede ser el “libre mercado” liberal-capitalista. Pero en el supuesto de que un tipo de mercado deba operar en el sistema socialista (y más de un pensador de izquierda así lo cree), entonces falta edificar la sólida idea de un mercado diferente. Un buen número de intelectuales socialistas está elaborando propuestas interesantes en esa dirección (como John E. Roemer, David Schweickart y Eric Olin Wright) <sup>11</sup>. Un criterio del que parten tales esfuerzos, como sostiene Roemer, es que “cualquier sociedad compleja debe emplear mercados” <sup>12</sup>. Schweickart trabaja en una propuesta socialista que denomina “democracia económica”, la cual consiste, básicamente, en introducir la democracia en las empresas, eliminando la presencia del capital, particularmente sustituyendo el capital financiero por lo que llama “fondos de inversión” socializados <sup>13</sup>.

No pretendo aquí dar razones para defender este camino. Sólo procuro llamar la atención sobre un asunto que no debe ignorarse. El punto que orienta los esfuerzos mencionados es una preocupación vital para la izquierda: cómo crear una organización social de la economía que, a diferencia del capitalismo, no provoque desigualdades. Es decir, cómo hacer efectivamente compatibles la libertad y la democracia con la igualdad. Y no debemos perder de vista que el criterio de demarcación clave entre izquierda y derecha, y el que debe orientar primariamente cualquier reflexión o programa de izquierda, es el relativo a la igualdad. La izquierda es, por excelencia, igualitaria. Por ello, de nuevo, necesitamos profundizar la discusión sobre los principios de la igualdad de la izquierda, el tipo de sociedad que se configuraría a partir de ellos y los medios prácticos para conseguirlos.

### IV

De los temas de libertad y democracia hay mucha tela de donde cortar. El programa de la izquierda debe garantizar el máximo de libertades y la plena participación de todos los ciudadanos (insistiendo también en las formas de democracia participativa y directa), así como de las colectividades integrantes, en tanto tales. La izquierda debe ser, por consiguiente, campeona de la defensa de los derechos individuales y colectivos. Pero hay que trabajar en una elaboración propia de los derechos individuales que supere la visión liberal de los mismos, planteados apriorísticamente por ésta como “universales”, cuando a menudo se trata sólo de la voluntad de generalizar sus principios particulares (como la mencionada “libre empresa” de Bush junior). El liberalismo, es sabido, se comporta como el demiurgo que controla la varita mágica de la universalización: es universal el principio, el derecho o la institución que esta doctrina define como tal, mientras niega esa facultad a cualquier otra visión del mundo, pues sólo el sistema liberal es depositario de las luces de la razón humana (fuente de lo universal por antonomasia). Hay que colocar el contexto y lo cultural en la definición de los mismos. Similares desafíos se levantan respecto a los llamados derechos colectivos. Hay aquí desacuerdos, en el seno mismo de la izquierda, que deben ser analizados. Naturalmente, las diferencias que mantienen divididas a las izquierdas en torno a ciertos asuntos a veces se basan sólo en malentendidos que resultan de su planteamiento inadecuado; pero en



otros casos reflejan cuestiones de fondo que requieren un trabajo más intenso. Un tema en el que vemos presente esta combinación es, por ejemplo, el de las identidades y sus implicaciones de todo tipo.

Conforme la afirmación de las culturas y la militancia por reivindicaciones de grupos se han intensificado en los últimos tiempos, la cuestión de las identidades deviene un tema polémico en el seno de las izquierdas en casi todo el mundo. Aunque la problemática no es nueva, lo notable es que ahora constituye una de las principales líneas de quiebre entre tendencias (al igual, por cierto, que ocurre a últimas fechas en el seno del liberalismo) <sup>14</sup>. Mientras ciertas corrientes (denominadas “nueva izquierda”, “neomarxismo” o “posmarxismo”) encarecen el valor de las identidades y la importancia de que las luchas se desplieguen en este plano de la realidad, otras ponen en duda que se trate de un tipo de reivindicaciones que deba ser asumido por la izquierda, entre otras razones de peso porque no creen que las luchas por las diferencias y su reconocimiento supongan una recusación del capitalismo mismo. Dadas las limitaciones de espacio, expondré aquí los que me parecen algunos aspectos centrales de este debate, que me propongo analizar con más detalle en otra parte.

Al menos en los años recientes, una de las voces que más ha influido en las posiciones que recelan de la llamada política de la identidad es la de Eric Hobsbawm. El prestigioso historiador marxista pronunció una conferencia el 2 de mayo de 1996, en la que se encuentran afirmaciones tajantes que de inmediato tuvieron repercusión en círculos de la izquierda y, para sorpresa de algunos, también de la derecha. Hobsbawm sostiene que la política de la identidad no puede ser asumida por la izquierda porque el proyecto político de ésta “es universalista: se dirige a todos los seres humanos”, esto es, rebasa los objetivos específicos de cada grupo. En cambio, la política de la identidad (se refiera a las causas nacionales, regionales, étnicas o de género) está orientada a los intereses particulares de algún grupo. Los principios universales asumidos por la izquierda como libertad, igualdad y fraternidad no se proclaman para sectores determinados, advierte Hobsbawm, sino “para todo el mundo”, “para todos los seres humanos”. Su conclusión no deja lugar a dudas: “Por esa razón, la izquierda no puede basarse en la política de la identidad. Los temas que la ocupan son más amplios.” <sup>15</sup>

Antes de examinar más de cerca la posición de Hobsbawm, permítanme un breve paréntesis para observar que, en países como México, el texto de éste ha sido aclamado con entusiasmo por un sector de la intelectualidad liberal. Precisamente por aquél que ve en la defensa de la etnicidad, y particularmente en las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, una de las mayores amenazas para el proyecto liberal. De inmediato, el texto fue editado en español y elogiado por connotados liberales <sup>16</sup>. Voceros liberales no sólo saludaron los referidos planteamientos de Hobsbawm como un paso positivo de la izquierda, sino que, basándose en ellos, se permitieron sermonear a la izquierda local por su proclividad a favorecer demandas particularistas, en lugar de sostenerse en la tradición universalista de la izquierda que aquél había ponderado. Contemplamos entonces un hecho poco frecuente: los liberales dando lecciones o aconsejando a la izquierda sobre la línea teórico-política que a ésta le conviene <sup>17</sup>. Por un extraño giro, lo políticamente correcto para el liberalismo sería también lo políticamente correcto para la izquierda. Desde luego, no se puede culpar a Hobsbawm por los usos que la derecha de América Latina, o de cualquier parte, haga de sus escritos. No obstante, es evidente que si las ideas del historiador deben interpretarse como un radical rechazo de las identidades en tanto tema legítimo de la izquierda, a cambio de secundar un universalismo inmune a cualquier consideración de las particularidades, las posiciones liberales se verían favorecidas, dado el histórico universalismo que ha caracterizado a esta última doctrina desde sus orígenes <sup>18</sup>. Desde el otro ángulo, como esperamos dejar

claro, rechazar el universalismo liberal y sus variantes (especialmente el racio-nalismo “constructivista” y sus versiones “igualitaristas”) no debe implicar que, como única opción, la izquierda esté condenada a abrazar una política de la identidad fundada en el particularismo relativista, ciega a la existencia de las clases y a los intereses comunes que tradicionalmente se vinculan con nociones como libertad, igualdad y justicia. Si lo que se propone Hobsbawm es refrendar el universalismo insensible a la diversidad, me parece que la izquierda debe rechazar esa propuesta sin vacilación. Tal camino no fortalecería a la izquierda sino que favorecería el programa de la derecha, en especial el del liberalismo no pluralista, individualista y ex-cluyente. Pero hay motivos para sospechar que el universalismo que los liberales ven en el texto del intelectual marxista es una interpretación sesgada y oportunista que busca llevar agua al molino de la derecha. Es cierto que hay en el texto citado afirmaciones rotundas en contra de la política de la identidad, pero se trata de un rechazo de ciertas formulaciones y prácticas: aquellas que responden al fundamentalismo etnicista (tan presente en Latinoamérica al menos desde los años setenta del siglo XX) y a los peculiares desarrollos del actual multiculturalismo, predominante en la sociedad anglosajona y con creciente influencia en nuestra región.

Hobsbawm admite que la izquierda siempre ha incluido en sus luchas a grupos de identidad, sin renunciar a lo que le es propio: el “interés común” por la igualdad, la justicia social y causas por el estilo <sup>19</sup>. Así las cosas, cuando el autor rechaza la política de la identidad, uno puede entender justificadamente que se está oponiendo a un tipo de política de la identidad, a una corriente, cada vez más ardorosa y envolvente, que termina por poner de lado tales “intereses comunes” vitales para la izquierda para centrarse de modo exclusivo en las particularidades y los fines específicos de determinados grupos. Pero, ¿rechazar esa política supone que la izquierda no deba sostener firmemente su propia política acerca de las identidades? No definir su propia política el respecto significa para la izquierda, en primer término, atarse de manos y dejar un vasto campo libre a la derecha. En segundo término, no interesarse en las identidades equivaldría a mantener un grave déficit teórico-político de la izquierda que, hasta ahora, no ha aquilatado el alto valor social y moral de la diversidad para la construcción de una sociedad cabalmente justa.

El propio Hobsbawm apunta en la dirección apropiada cuando caracteriza las identidades colectivas. Éstas, dice, se definen negativamente, por contraste con “otros”; pero en algún grado son optativas, en tanto son múltiples y en verdad nadie tiene una única identidad. La gente combina estas diversas pertenencias (y también las jerarquiza, agreguemos), por lo que dichas identidades no son estáticas o fijas. Todo lo cual no es ajeno a que el fenómeno identitario “depende del contexto” y, por lo tanto, es tan dinámico y cambiante como la trama social en la que cobra vida y significado <sup>20</sup>. Esta perspectiva de las identidades múltiples es ciertamente uno de los cuadros básicos en el que la izquierda debe desarrollar su propia política acerca de la diversidad. Y, razonando a contrario, de ella se desprende que de seguro la izquierda debe rechazar cualquier política fundada en las identidades como si fuesen esencias, entes estáticos o invariables, únicos e irreductibles entre sí, que no admiten la combinación de pertenencias y, en fin, imponen “la política de la identidad exclusiva”. Todo ello promueve el aislamiento, la intolerancia y, finalmente, en lugar de fomentar el pluralismo termina estimulando el paisaje de la homogeneidad múltiple constituida por conglomerados separados y en permanente tirantez. No menos importante es que una política de la identidad de esta naturaleza hace caso omiso del contexto y, por consiguiente, ignora los cimientos socioeconómicos y el régimen de dominación política que son los nervios articuladores de las desigualdades nacionales, étnicas o de

género; por ello, alimenta la ilusión de que pueden encontrarse soluciones al margen de cambios de fondo en las estructuras socioeconómicas, las relaciones de clases, y de transformaciones de las prácticas culturales y políticas enraizadas en aquellas estructuras.

De suerte que rechazar toda política de la identidad no puede adoptarse como la guía más aconsejable para la izquierda en el umbral del tercer milenio, sin que ello implique un tremendo costo. Lo que se requiere es definir una política de la identidad de izquierda, anticapitalista, que garantice la articulación de los cambios estructurales para alcanzar la igualdad y la justicia, por un lado, con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y desterrar las desigualdades que minoran y faltan el respeto a los grupos identitarios, por otro. Después de una larga etapa en que la izquierda privilegió la redistribución, esto es, la lucha por la igualdad social y contra la explotación que contrae la existencia de las clases, estamos asistiendo a una fase en que distintos movimientos dan prioridad a la lucha política contra la dominación cultural y a favor del reconocimiento de las diferencias fundadas en la nacionalidad, la etnicidad, el género y la sexualidad. La reacción casi automática de un sector importante de la izquierda ha sido rechazar el reconocimiento y afirmarse en sus tradicionales formulaciones sobre la redistribución; otras posiciones de la izquierda simplemente han aceptado sin reservas ni crítica la política de reconocimiento en boga, según los cartabones del etnicismo esencialista o del multiculturalismo liberal, para los que el problema de la discriminación y la exclusión cultural desplaza el problema de la explotación y la desigualdad socioeconómica o lo coloca en un segundo plano. Ambos caminos son equivocados. Trascenderlos requiere una crítica tanto de las formulaciones que favorecen sólo la redistribución como de aquellas que se limitan al reconocimiento, al menos como se han planteado hasta ahora.

Esta es la dirección que hemos propugnado desde hace tiempo cuando, por ejemplo, debatíamos el vínculo entre clase y etnia en el marco de las discusiones sobre la problemática étnica y los derechos de los pueblos indios. El énfasis en lo étnico como una dimensión o un “orden” completamente distinto e independiente de la estructura social básica, nos parecía (y nos sigue pareciendo) una falsa salida, de la misma manera que las propuestas que, desde la izquierda tradicional, eliminaban la dimensión étnica e identitaria del análisis social. En fecha reciente, y utilizando la actual terminología, Nancy Fraser ha planteado la cuestión en sus justos términos: “En lugar simplemente de adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad”.

El proyecto (político y analítico) de Fraser explícitamente da por sentado que “la justicia hoy en día precisa de dos dimensiones: redistribución y reconocimiento”, y la tarea pendiente de la izquierda consiste en desentrañar su relación. “En parte —explica la autora— esto significa resolver la cuestión de cómo conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de forma que éstas se conjuguen, en lugar de enfrentarse entre sí [...] También significa teorizar las formas en las que la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas respaldándose mutuamente. Posteriormente, significa clarificar, además, los dilemas políticos que emergen cuando tratamos de luchar en contra de ambas injusticias simultáneamente”<sup>21</sup>. Un supuesto implícito en todo lo indicado es que una política de izquierda no debe suponer que los pares: diferencia-reconocimiento, de una parte, e igualdad-redistribución, de la otra, sean necesariamente incompatibles. Son las respectivas

formulaciones actualmente en pugna las que los convierten efectivamente en antitéticos, teórica y políticamente. La revisión crítica referida —de la que, por cierto, ya disponemos de avances considerables— supone entender que igualdad y diferencia no sólo no son nociones contrapuestas sino que se refieren a dos metas estratégicas para la izquierda, que requieren una necesaria armonización en la teoría y la práctica. Diferencia no es sinónimo de desigualdad ni la igualdad es un fin contrapuesto a la diversidad. La sociedad por la que debe propugnar la izquierda es aquella en que la igualdad y la diferencia van de la mano. Esto es justamente lo que significan las formulaciones de igualdad en la diferencia o unidad en la diversidad. Este elemental enfoque es difícil de entender para el pensamiento liberal <sup>22</sup>, pero a menudo también para analistas de izquierda.

## V

Tanto si los partidarios del reconocimiento creen que éste deba implicar redistribución o cambios sustanciales de la estructura social, como si no lo creen, lo común es que sus reclamos se hagan frente al Estado y sus instituciones. Pero, al mismo tiempo, en el seno de la izquierda, las principales corrientes que proclaman que el Estado es cada vez más un actor secundario, sin ingerencia y escasa fuerza, cuando no una pieza de museo, proceden de grupos que hacen de la demanda de reconocimiento su principal política. Mientras lo hacen, sostienen que, puesto que el proceso de globalización está desplazando a los Estados, no vale la pena siquiera interesarse por su existencia y su poder cada vez más mermado. Aunque todo ello resulta muy confuso, un galimatías que mantiene a la mayoría de los destinatarios de ese discurso en la perplejidad o en la indiferencia, al menos es claro que hay aquí planteamientos respecto al Estado y el poder que pueden ser materia de debate. La visión del Estado-nación en trance de extinción, con un papel gradualmente marginal, casi sin significado en la actual fase globalizadora del capitalismo, es uno de los tópicos difundidos por el pensamiento neoliberal, hasta ahora con cierto éxito, y que ciertos segmentos de la izquierda han aceptado acríticamente como un hecho. Esto puede apuntarse a la lista de logros de la ideología neoliberal. En esta visión neoliberal abundan las falacias. Se trata de una imagen espectral que oculta la verdadera realidad de la globalización.

Sin los Estados, presentados como un obstáculo para el capital, la globalización aparece como un fenómeno en el que no intervienen las tremendas fuerzas e intereses cobijados por los aparatos estatales. En la génesis, el desarrollo y el sostenimiento del proyecto globalizador supuestamente no intervienen los Estados-nación, sino que el proyecto es sólo el resultado natural e irrefrenable de las tendencias de la economía en la actualidad, que procura desembarazarse del estorbo estatal. Como lo ha recordado Panitch, se insinúa e incluso se afirma que el mundo ideal para el capital es uno con Estados muy reducidos o simplemente sin Estados. No obstante, en la práctica no se puede entender siquiera el nacimiento de la globalización, mucho menos su reproducción, sin el papel de los Estados centrales y periféricos, y sin las nuevas relaciones que se establecen entre ellos <sup>23</sup>.

Para ilustrar lo anterior, Panitch ha narrado una interesante historia reciente. A raíz de la crisis financiera de Extremo Oriente en 1998, de inmediato intervinieron los aparatos estatales que regulan el buen funcionamiento de la economía global para beneficio del gran capital: el Tesoro y la Reserva Federal estadounidenses, quienes (como brazos del big brother) convocaron al ministerio de economía de Japón y los bancos centrales de





Alemania e Inglaterra. El objetivo era tomar la situación bajo su control y adoptar las medidas necesarias para mantener funcionado el sistema; de hecho para reformular su arquitectura. A ello siguieron nacionalizaciones de bancos, rescates financieros y otras medidas por el estilo; todas ellas adoptadas por los Estados centrales correspondientes. De este modo, a medida que la crisis de 1998 se extendía, comenta Panitch, “las acostumbradas falacias neoliberales de los Estados sin poder sobrepasados por las imparables fuerzas del mercado se hicieron cada vez más insostenibles.” La conclusión de esta breve historia, que no ha dejado de repetirse desde entonces, es que allí no se observa por ningún lado a la globalización “liberando a los mercados del Estado”, sino a los Estados interviniendo para sostener la globalización. “Y es que no hay como una crisis para clarificar las cosas [...] quedó bien a las claras qué duro resultaría el mundo para los capitalistas si realmente estuviera poblado por <<Estados capitidismos>>, o sin ningún tipo de Estados”<sup>24</sup>.

No podemos extendernos en este punto, salvo subrayar los siguientes hechos: No existe ninguna base empírica para sostener la idea de los mercados actuando sin el apoyo de los Estados. El proyecto globalizador ha sido promovido por fuerzas económicas y políticas que siguen utilizando a los Estados como palancas para su sostenimiento. Con la globalización, los Estados centrales (con el norteamericano a la cabeza) se han vuelto cada vez más poderosos, mientras los Estados periféricos o dependientes no se disuelven sino que asumen nuevos papeles que les son asignados por aquellos. Si puede hablarse de “pérdida de soberanía” de los Estados dependientes, esto es sólo en el marco de las nuevas tareas que deben asumir como servidores del capital, especialmente del financiero. Pero esta subordinación no debe considerarse una novedad que autorice a sostener que estos Estados ya “no tienen poder”; lo que ello significa es que cambió la naturaleza del poder y el papel respectivo de los Estados<sup>25</sup>.

La creencia de que la globalización disuelve los Estados tiene efectos perniciosos para la izquierda. Por ejemplo, entre algunos promueve la idea de que, dado que el Estado-nación ha perdido centralidad y significado, carece de sentido cualquier esfuerzo encaminado a colocarlo bajo control popular. Porque ciertamente, si el Estado latinoamericano, por ejemplo, ya no es depositario de poder (aunque obviamente no de todo el poder), dado que éste se encuentra por completo en otra esfera “global” —los centros financieros, las multinacionales, los entes internacionales como el FMI o el BM, que a su vez no responden a ningún poder nacional—, entonces no tiene caso luchar por el poder popular en lo nacional (sin descuidar la lucha “globalizada”, cualquier cosa que ello signifique hoy)<sup>26</sup>.

No es difícil dar el siguiente paso: la izquierda no debe interesarse por el poder, pues es posible “cambiar el mundo, sin tomar el poder”<sup>27</sup>. Entendámonos. Si a lo que esta formulación se refiere es a: 1) que la toma del poder como “asalto del palacio de invierno” es una antigualla que ha perdido sentido, y 2) que no se debe suponer que sólo con tomar el control de los aparatos del Estado se cambia el mundo, y 3) que esto es así por la sencilla razón de que el poder (como han enseñado muchos) penetra todo el tejido social, impone sentidos a todo lo humano (deshumanizándolo al mismo tiempo) y opera como una intrincada red de control y sujeción sin un centro fijo, etc., entonces uno debe asentir. Pero, al mismo tiempo, uno puede pensar que lo anterior no aporta elementos novedosos para la discusión actual. Muy pocos sectores de la actual izquierda (si es que hay alguno) mantendrían seriamente tesis diferentes. Después de la extensión de la visión gramsciana, y de década de reflexiones y debates, esos planteamientos tienen amplio consenso en la izquierda, si descontamos a sectores marginales dentro de esta tradición. Si no me equivoco, entonces la utilidad de la formulación mencionada se reduciría a un llamado a ser consecuentes con las tesis referidas sobre el poder y el

cambio.

Pero si lo que se quiere decir es que la izquierda ya no debe interesarse por el poder, sino adoptar una especie de papel de “vigilante” del poder y crítico de su ejercicio desde la “sociedad civil” o desde algún otro ámbito poco claro, entonces hay que expresar dudas y, en todo caso, pasar a la discusión abierta de esta tesis.

En la fórmula “cambiar el mundo, sin tomar el poder”, quizá los términos están invertidos. Lo que se requiere no es cambiar el mundo, sino tomarlo; lo necesario no es meramente tomar el poder, sino cambiarlo. Tal vez nuestro lema deba ser: Tomar el mundo para cambiar el poder, porque sólo mediante esa ruta, activa y no pasiva, podemos disolver el poder, incluso atendiendo al aserto de Holloway de que la “única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder”<sup>28</sup>. Pero para cambiar el poder y disolverlo, primero es preciso que éste torne a su única fuente legítima y transformadora: la gente o, si se quiere, el pueblo. Posiblemente este es el significado de tomar el mundo. Se requiere que el poder no esté en manos ni de individuos, ni de gru-pos u oligarquías. Cito a Bakunin: “¿Quieres que sea imposible que un hombre oprima a otro? Asegúrate de que ninguno tenga poder”. Pero asegurarse de que “ninguno” tenga poder, no equivale a darle la espalda al fenómeno del poder que, todavía, tiene que ser cambiado. Más aún, se puede seguir sosteniendo que la condición para que ninguno tenga poder es asegurarse primero de que el poder sea asumido por todos y, de esa manera, cambiado por otra cosa (incluso hasta el punto de que el poder se esfume o sea disuelto, al menos como lo conocemos hasta hoy).

Lo que resulta claro es que estamos en una etapa de búsquedas y que ésta debe mantenerse abierta, sin pretender que una fórmula puede definir el único camino, apoyándose en el argumento de autoridad que supuestamente proviene del prestigio de un movimiento como el zapatista. Al menos hasta tanto la respuesta que Holloway da a la pregunta que él mismo se formula sea co-mo sigue: “¿Cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder? La respuesta es obvia: no lo sabemos. Por eso es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica.”<sup>29</sup> ¿Acaso alguien que sostenga que se debe cambiar el mundo mediante la toma del poder no podría responder tam-bién que no sabe cómo hacerlo, y por eso “es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica”? Mientras no ocurra otra cosa, pues, la pregunta de Petras sigue siendo válida: si la lucha no es por el poder, entonces ¿para qué es la lucha?<sup>30</sup>

Concluyo con este pasaje de Collinicos, síntesis del momento que vive la izquierda, mismo que he querido esbozar a lo largo de mi intervención: “Sólo estamos en el inicio de la desintegración de la hegemonía liberal, y no podemos predecir las formas teóricas o prácticas que las alternativas de izquierda pueden cobrar, ni menos aún el arraigo que pueden alcanzar. Las vicisitudes de la historia del mundo en el siglo XX aportaron bastantes sorpresas, ¿y quién pue-de dudar que el actual traerá más? Esta sensación de estar al comienzo de un período histórico nuevo y todavía impredecible hace esencial el debate constructivo y abierto de miras sobre esas cuestiones.”<sup>31</sup>

Profesor-investigador del CIESAS. Obras recientes: *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997; y *México diverso*, Siglo XXI Editores, México, 2002 (en coautoría con Consuelo Sánchez).

1 Cristina Grillo, “Jameson analiza el discurso de la izquierda” (entrevista), Folha de São Paulo, 29 de mayo de 2000.

2 Gerald A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona, 2001.

3 Alex Collinicos, “¿Anticapitalismo imposible?”, en *New Left Review*, núm. 3, julio/agosto, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 135.

4 G.A. Cohen, op. cit., p. 140.

5 *Ibidem*, pp. 142-148.

6 *Ibid.*, p. 155.

7 En este sentido, me parece un acierto que el EZLN haya introducido la justicia en su famoso lema, junto a la demo-cracia y la libertad. Nótese el contraste con el nuevo lema imperial de George Bush hijo: democracia, libertad y libre empresa.

- 8 Hayek, quien trabajó en uno de los ataques más eficaces contra el proyecto socialista a principios de los años cuarenta del siglo XX, admite que fue motivado por la alarmante penetración de las ideas socialistas (y el agudo declive del liberalismo) y que su objetivo explícito era contribuir a ponerle un freno. Para ello, los principios liberales sobre libre competencia, etcétera, debían ser reposicionados. Las ideas que él contribuyó a convertir en pensamiento político exitoso en el lapso de unos decenios, las consideraba al momento de concluir su libro (1943) “pasadas de moda”, ya que formaban parte de “un punto de vista que durante muchos años ha estado decididamente en desgracia”. Esta situación lastimosa no amilanó a Hayek ni le hizo abandonar sus convicciones, como ha ocurrido con tantos intelectuales de izquierda en los últimos tiempos. Vale la pena llamar la atención sobre este hecho: la principal idea contra la que entonces luchaba Hayek era “la supuesta inevitabilidad” del socialismo. Como veremos, algo simétrico (aunque invertido) a lo que se enfrentan hoy los socialistas: la supuesta inevitabilidad del capitalismo. Cf., Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, 1978, pp. 33 y 289.
- 9 “La experiencia del colapso estalinista y el fracaso socialdemócrata –dice Collinicos– han conducido a la creencia casi universal de que el capitalismo no puede ser trascendido. En Occidente, al menos, las distintas posiciones políticas en competencia tienden todas a referirse a alguna versión de la ideología liberal; cuando no al neoliberalismo de los decenios de 1980 y 1990, a sus variantes comunitaristas o igualitarias, representadas respectivamente por el repúblicanismo civil o por las teorías de la justicia de Dworkin y Rawls. En esa medida el aserto de Fukuyama de que el capitalismo liberal ha visto desaparecer a todos sus rivales ideológicos sistémicos se ha hecho cierta: parafraseando a Sartre, el liberalismo constituye el horizonte del debate intelectual y político hoy en día”. A. Collinicos, “¿Anticapitalismo imposible?”, loc. cit., p. 136.
- 10 El principio de Rawls sostiene que “la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual”; no hay nada de injusto en la distribución desigual misma, mientras ella sea ventajosa para todos. “La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”. La desigualdad social obtiene así una justificación moral. John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, traducción de María Dolores González, México, 2da. edición, 1995, pp. 68-69.
- 11 Cf. Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comp.), *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001.
- 12 J.E. Roemer, “Estrategias igualitarias”, en Gargarella y Ovejero, op. cit., p. 87.
- 13 D. Schweickart, “¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo”, en Gargarella y Ovejero, op. cit., p. 143 y ss.
- 14 Cf., H. Díaz-Polanco, “Discordia en la familia liberal. La identidad y la razón”, en *América Latina en Movimiento*, ALAI, 336, año XXV, II época, Quito, 10 julio, 2001, pp. 12-19.
- 15 Eric Hobsbawm, “La izquierda y la política de la identidad”, *New Left Review*, núm. 0, enero, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 120.
- 16 Cf., “La política de la identidad y la izquierda”, en *Nexos*, núm. 224, México, agosto de 1996.
- 17 Por ejemplo, José Antonio Aguilar Rivera, liberal abiertamente contrario a la causa indígena y a la zapatista en particular, apoyándose en el texto de Hobsbawm, sostiene: “La rei-vindicación de lo singular, de las tradiciones, de la lengua, de la cultura nativa, es ajena al legado ideológico de la izquierda”. Más adelante, después de citar un pasaje de Hobsbawm, advierte que “la izquierda está comprometida con la idea de la igualdad esencial de todos los seres humanos” y que, por tanto, propuestas como las autonomías para los pueblos indios “no deberían ser las de la izquierda” y remata, casi paternalmente, que la izquierda debe retomar el camino, pues ha claudicado de su original universalismo y “ha abrazado equivocadamente la causa de los particularismos étnicos”. J.A. Aguilar Rivera, “Los indígenas y la izquierda”, en *Nexos*, 248, México, agosto de 1998, pp. 55-57.
- 18 Cf., H. Díaz-Polanco, “Kant y la diversidad”, *Memoria*, núm. 142, CEMOS, México, diciembre de 2000.
- 19 Hobsbawm, “La izquierda y la política de la identidad”, loc. cit., p. 121.
- 20 *Ibidem*, pp. 116-118.
- 21 N. Fraser, “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”, *New Left Review*, núm. 0, enero, Ediciones Akal, Madrid, 2000, p. 127. Lo dicho no hace justicia a la complejidad del pensamiento de Fraser. Véase, de la misma autora: “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, *New Left Review*, No. 2, Akal, Madrid, mayo/junio, 2000 pp. 123-134; y “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”, *New Left Review*, núm. 4, Akal, Madrid, septiembre/octubre, 2000, pp. 55-68.
- 22 En el texto citado de Aguilar Rivera, por ejemplo, se confunden las cosas: según él, la izquierda siempre ha com-batido la “desigualdad” (refiriéndose obviamente a la diferencia), mientras los defensores de la etnicidad la aceptan y quieren reconocerla. Loc. cit., p. 56. Ciertamente, la izquierda debe combatir cualquier desigualdad, pero no debe re-chazar la di-versidad.
- 23 “Liberar a los mercados de los Estados: así es como ha proclamado la ideología neoliberal la causa de la especulación financiera, la competición por las exportaciones y la acumulación de capital sin trabas que se esconde bajo el nombre de ‘globalización’. Hasta los analistas más críticos se han hecho eco del soniquete. Eric Hobsbawm, en *The Age of Extremes* (Edición española, *Historia del Siglo XX, Crítica*, Barcelona, 1995), escribía: ‘El mundo más con-veniente para las corporaciones multinacionales es uno con Estados capitidismínuidos o sin Estados en absoluto’. Sin embargo, los Estados, y sobre todo el más poderoso de ellos, han desempeñado un papel activo, con frecuencia crucial, en el advenimiento de la globalización, y se les encomienda cada vez más la tarea de mantenerla”. Leo Panitch, “El nuevo Estado imperial”, en *New Left Review*, No. 3, julio/agosto, Akal, Madrid, 2000, p. 5.
- 24 *Ibidem*, pp. 5-6.
- 25 Para más información y argumentos pertinentes al respecto, remito al lector a los trabajos recientes de James Petras, John Saxe-Fernández y Atilio Borón, entre otros.
- 26 Desde luego, en el capitalismo ningún Estado es depositario de todo el poder. Por lo demás, existen pruebas de sobra para sostener que el FMI y el BM no operan en alguna misteriosa esfera global, administrando asépticamente las leyes naturales del mercado, sino que responden a intereses nacionales, a los que obedecen (en primer lugar, a los de Estados Unidos); y los centros financieros y las corporaciones multinacionales están estrechamente vinculados a po-deres estatales, que trabajan arduamente para favorecerlos y, cuando es el caso, para auxiliarlos (con intervenciones, rescates, etcétera).
- 27 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Colección Herramien-ta/Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.
- 28 *Ibidem*, p. 41.
- 29 *Ibid.*, p. 45.
- 30 J. Petras, “La globalización: un análisis crítico”, en John Saxe-Fernández y James Petras (con la participación de Omar Núñez Rodríguez y de Henry Veltmeyer), *Globalización, imperialismo y clase social*, Editorial Lumen, Buenos Aires/México, 2001.
- 31 A. Collinicos, “¿Anticapitalismo imposible?”, en loc. cit., p. 139.