



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Kohan, Néstor
Karl Marx desde el Sur global
Tabula Rasa, núm. 42, 2022, -Junio, pp. 57-96
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39671964003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Karl Marx desde el Sur global

<https://doi.org/10.25058/20112742.n42.03>

NÉSTOR KOHAN¹

<http://orcid.org/0000-0001-7369-9922>

Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina.

miseriadelafilosofia@gmail.com

Cómo citar este artículo: Kohan, N. (2022). Karl Marx desde el Sur global.
Tabula Rasa, 42, 57-96. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.03>

Recibido: 22 de noviembre de 2021

Aceptado: 14 de abril de 2022

Resumen:

En este texto, se intenta explorar el vínculo complejo que existe entre la obra de Karl Marx y lo que hoy denominamos el Sur global (en otra época conocido como el Tercer Mundo). Centrándonos en la relación de Marx con el mundo no europeo y las sociedades coloniales, periféricas, dependientes, sometidas a las imposiciones occidentalistas, discutimos y cuestionamos la leyenda oficial predominante en no pocas academias.

Para ello, no solo abordamos escritos escasamente explorados de un Marx desconocido. Al mismo tiempo hacemos un beneficio de inventario frente a diversas caricaturas, ya sea las de Isaiah Berlin y Karl Popper, ampliamente difundidas en el circuito anglosajón; ya sea las de Kaustky, Bernstein, Bebel o Ebert, predominantes en el ámbito de la socialdemocracia europea (desde inicios del siglo XX hasta nuestros días). En ambos casos, se inventa y se construye —a favor o en contra— un Marx «totalitario, colonialista y eurocéntrico». Un personaje de ficción absolutamente occidentalista, reciclado hoy por fundaciones y ONG contrainsurgentes con fines propagandísticos, pero con escasa o nula base documental.

Palabras clave: marxismo, colonialismo, contrainsurgencia.

Karl Marx from the Global South

Abstract:

In this article, we intend to explore the complex link between Karl Marx's work and what we call the Global South (once known as the Third World). By focusing on the relationship Marx maintained with the non-European world and the colonial, peripheral, dependent societies subdued to Westernized impositions, we discuss and challenge the

¹ Doctor en Ciencias Sociales (UBA, Argentina), Investigador independiente del Conicet (Argentina). Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) y profesor de la carrera de Sociología, en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.



Porto
Johanna Orduz

mainstream narrative prevailing in more than a few schools. To do so, we do not only approach the little explored writings by an unknown Marx. In tandem with this, we take a look of various caricatures, whether those of Isaiah Berlin and Karl Popper, widely disseminated in the Anglo-Saxon circuit; or those of Kaustky, Bernstein, Bebel or Ebert, largely extended in the European social democracy arena (from the early twentieth century to the present day). In both cases, a “totalitarian, colonialist and Eurocentric” Marx is made up and constructed — whether in favor of or against. An completely Westernised fictional character, today recycled by counterinsurgent foundations and NGOs for propaganda purposes, though with little or no documentary basis.

Keywords: Marxism, colonialism, counterinsurgency.

Karl Marx desde o Sul global

Resumo:

Neste texto tenciona-se examinar a complexa conexão que existe entre a obra de Karl Marx e o que hoje denominamos Sul global (em outra época conhecido como o Terceiro Mundo). Centrados na relação de Marx com o mundo não europeu e as sociedades coloniais, periféricas, dependentes, submetidas às imposições ocidentalistas, discutimos e questionamos a lenda oficial predominante em não poucas academias.

Para tanto, não só abordamos escritos pouco estudados de um Marx desconhecido. Ao mesmo tempo, fazemos um inventário de diversas caricaturas, sejam as de Isaiah Berlin e Karl Popper, amplamente difundidas no circuito anglo-saxão; ou as de Kaustky, Bernstein, Bebel ou Ebert, predominantes no âmbito da socialdemocracia europeia (de inícios do século XX até os nossos dias). Em ambos os casos, é inventado e construído —em favor ou contra— um Marx “totalitário, colonialista e eurocêntrico”. Uma personagem de ficção absolutamente ocidentalista, reciclado hoje por fundações e ONGs contrainsurgentes com fins propagandísticos, mas com escassa ou nula base documental.

Palavras-chave: marxismo; colonialismo; contrainsurgência

La cruzada de las fundaciones y ONG contra el «demonio marxista»

Lejos de haber quedado sepultada, en la Guerra Fría, la batalla inquisitorial contra la herencia insumisa de Karl Marx no ha desaparecido. Muy por el contrario, se ha incrementado. Durante las dos primeras décadas del siglo XXI, las diatribas contra el autor de *El capital* y sus supuestas «incomprensiones» y «vacíos» continúan repitiéndose mecánicamente. Los dardos envenenados del *mainstream* apuntan contra la tradición emancipatoria marxista y los procesos de transformaciones sociales a ella asociados; esto, en muchas partes del mundo, especialmente en Nuestra América.

En esta última región del Sur global, las embestidas y empujones contra la Revolución cubana, así como también contra los procesos de transformaciones sociales que tienen lugar en Venezuela y Bolivia, no han cesado un minuto por parte de las principales potencias imperialistas. Ya sea en el ámbito inmediato de carácter político-militar, ya sea en las mediaciones de la esfera política, ideológica, cultural, académica y comunicacional.

Sin desconocer ni subestimar en lo más mínimo el constante ejercicio de la fuerza material por parte del principal gendarme de Occidente (que continúa construyendo bases militares propias ubicadas en la mayoría de los países sometidos (Luzzani, 2012, pp.192-193), así como también recurriendo a golpes de Estado clásicos, con el uso de policía y fuerzas armadas, invasiones militares, bombardeos, amenazas de intervención extraterritorial, asesinatos de líderes populares de movimientos sociales rebeldes, atentados con explosivos, intentos de magnicidios, etc.), debido al carácter de nuestra investigación, nos concentraremos preferentemente en la instancia política e ideológica. Focalizaremos nuestro análisis crítico en los intentos de legitimación de la contrainsurgencia que pretenden sustentar su accionar apelando a diversas caricaturas prefabricadas de la obra de Karl Marx destinadas a neutralizar su influencia sobre los movimientos sociales antisistémicos y sus potenciales rebeliones.

En tiempos sombríos, se vuelve imprescindible explicar hasta lo obvio. Pues bien, en la lucha de clases contemporánea, cuando la aldea global experimenta una explosión comunicacional que ha comprimido el espacio y el tiempo a escala planetaria (Harvey, 1998, pp. 9, 313, 392), el conflicto ideológico y cultural ha tomado el centro de la escena. Pero las ideologías no flotan en el aire ni se difunden por generación espontánea. El accionar de la contrainsurgencia no se sustenta en una idea deshilachada que competiría, en un supuesto mercado puro y en una esfera pública inocente e incontaminada, contra otra idea igualmente aislada. No se trata, en la época del imperialismo, de comparar una hipótesis suelta con otra hipótesis opuesta para así sopesar y contrastar cuál de las dos resulta más aceptable y «racional». Un mundo angelical de intercambios comunicativos, inmaculados y vírgenes; ajenos, por completo, a las presiones y operaciones de distintas instituciones, desprovistos por completo de ideología y de intereses económico-sociales. La construcción cotidiana de la hegemonía, necesita mucho más que simples ideas (o, en su defecto, de significantes vacíos y flotantes). Hacen falta instituciones dedicadas a instalar, fomentar, sostener y difundir determinadas ideologías (por ejemplo, los axiomas dogmáticos de la economía neoclásica, popularmente conocidos como neoliberalismo), en detrimento de y en confrontación continua contra otras ideologías (como es el caso de los marxismos antiimperialistas y anticolonialistas del Sur global).

Para lograr tales fines, las instituciones en danza son múltiples y heterogéneas, incluyendo, desde ya, los grandes monopolios de (in)comunicación y (des) información, las academias, escuelas e iglesias. Pero la contrainsurgencia opera, en el plano ideológico, preferentemente con instituciones que se presentan ante la opinión pública como si no fueran tales, logrando de este modo mayor receptividad y efectividad. Es decir, como si permanecieran y actuaran dentro de una gran burbuja celestial que recibe el nombre de «sociedad civil», supuestamente ajena e indiferente a los conflictos de intereses, pujas, luchas y contradicciones sociales, y que, a su vez, mantendrían una autonomía absoluta por fuera de cualquier intervención (financiera, política o militar) de los Estados-naciones. Dichas instituciones que se esfuerzan por no parecer lo que son, asumen el formato de ONG o de fundaciones. Aparentemente guiadas por fines puramente altruistas, filantrópicos, y en pos del bien genérico de la humanidad, sin intereses mezquinos de por medio ni dependencias estatales, clasistas o nacionales. En la vida real, por detrás de ese «ruidoso mundo de las apariencias» (según aquella feliz expresión que figura a final del cuarto capítulo del primer tomo de *El capital*, donde Marx desmonta con ironía el supuesto «Edén de los derechos humanos» (Marx, 1988a, p.215. Tomo 1, Vol. 1), la mayoría de las fundaciones y ONG responden a intereses clasistas sumamente precisos, estatales y nacionales. Instituciones que, muchas veces, intentan ejercer un sustitucionismo encubierto, reemplazando y ubicándose por encima de los movimientos sociales cuyos objetivos dicen apoyar (García Linera, 2017, pp. 10-11).

Tanto en los reiterados esfuerzos de restauración capitalista en Cuba como en diversos intentos contrainsurgentes de golpes de Estado en Venezuela, Honduras, Paraguay, Ecuador, Brasil y Bolivia (unos «blandos», otros clásicos; algunos momentáneamente triunfantes, otros fallidos), han proliferado diversos proyectos destinados a implementar la guerra psicológica, la manipulación de la opinión pública mediante *fake news*, la desacreditación de los liderazgos populares a través del *lawfare*, la cooptación sistemática de la intelectualidad y la articulación de fuerzas contrainsurgentes dotadas de un acumulado ideológico, que se propone disputar la hegemonía de la tradición marxista en el seno de la cultura política, en los movimientos sociales, en las academias y en particular entre la juventud universitaria. Incluso en el campo artístico-cultural y profesional. No es casual que en las «guarimbas» (choques callejeros violentos), de Venezuela, y en las manifestaciones escandalosamente racistas de Bolivia, algunos segmentos de juventudes universitarias, en otra época atraídas y motorizadas por la izquierda marxista, hayan encabezado en el último lustro los ataques de ira antipopular contra el movimiento indígena, contra las mujeres trabajadoras, contra la clase obrera, sus barrios humildes y los gobiernos populares. En todos estos casos, la puesta en escena, el marketing de los liderazgos, el accionar y los mecanismos de actuación (violenta o mediática) siguen, invariablemente, una matriz única de

opinión y un libreto clonado, inoculado desde la pretendida «inocencia angelical» de poderosas ONG y fundaciones multinacionales (en su inmensa mayoría de origen estadounidense o incluso alemán), que reparten recursos financieros a diestra y siniestra, repitiendo siempre lugares comunes extremadamente sesgados y absolutamente falsos contra Karl Marx y su herencia «diabólica».

Entre las fundaciones y ONG que han operado en la mayoría de estos casos, sobresalen algunas muy notorias (fundamentalmente por su vinculación orgánica con la inteligencia estadounidense de la CIA y otras agencias de espionaje menos renombradas del mismo país), que desde hace varias décadas ofrecen becas, viajes de estudio, «pasantías académicas», abundante financiamiento para publicación de libros, folletos y cuadernos de trabajo, proyectos de investigación, exposiciones de arte y otros mecanismos clásicos de cooptación político-ideológica de las juventudes estudiantiles y del campo intelectual. Entre las instituciones más célebres se encuentran las estadounidenses *Ford Foundation* ([Fundación Ford, creada en 1936 por el gran admirador de Hitler, Henry Ford, autor del libro *El judío internacional* —1920—], perteneciente a la empresa del mismo nombre, directamente caracterizada por Ángel Rama, Roberto Fernández Retamar, Fernando Martínez Heredia, Gregorio Selser y Daniel Hopen como una «tapadera de la CIA»); la *Open Society Foundation* ([Fundación Sociedad Abierta], perteneciente al magnate de las finanzas, George Soros); la USAID (*United States Agency for International Development* [Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional]); la NED (*National Endowment for Democracy* [Fundación Nacional para la Democracia]); la *Carnegie Foundation* [Fundación Carnegie]; la FAES (Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales); la *Rockefeller Foundation* [Fundación Rockefeller, impulsada desde 1913]; así como la *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* [Fundación Memorial John Simon Guggenheim, fundada en 1937, que otorga las becas homónimas] y el Programa Fullbright patrocinado por el *Bureau of Educational and Cultural Affairs* [Oficina de Asuntos educativos y culturales] del Departamento de Estado de los Estados Unidos (Stonors Saunders, 2001, pp.193, 199-200; Fernández Retamar, 1998, p.177; Mudrovic, 1997; Borón, 2013, pp.125-126; Kohan, 2014, pp.134-138; Petras, 2014, pp.109-116).

Como bien ha señalado Stonors Saunders: «El empleo de las fundaciones filantrópicas» ha sido y sigue siendo «la manera más conveniente de transferir grandes sumas de dinero a los proyectos de la CIA sin descubrir la fuente a sus receptores» (Stonors Saunders, 2001, p.192).

En paralelo a estas instituciones y en forma complementaria en las tareas de cooptación, operan las fundaciones y ONG de las principales potencias europeas noratlánticas, principalmente de origen alemán, entre las que se destaca la *Friedrich-Ebert-Stiftung* (Fundación Friedrich Ebert) que promueve

la revista socialdemócrata y «progresista» *Nueva Sociedad*; así como la *Konrad-Adenauer-Stiftung* (Fundación Konrad Adenauer), vinculada a la Democracia Cristiana. De las dos, la Ebert y *Nueva Sociedad* son las que poseen mayor arraigo y presencia en la región.

En esos proyectos de sistemática cooptación intelectual y disputa hegemónica, que interpretan instrumentos musicales diferentes pero que terminan a fin de cuentas entonando una misma melodía con modulaciones demasiado similares, dirigidas a deslegitimar la tradición rebelde inspirada en Karl Marx, proliferan un nutrido abanico de áreas vinculadas a las problemáticas más variadas. Desde el capitalismo verde (presentado con el ropaje falso del «ecologismo», impugnador, por supuesto, del socialismo presuntamente «desarrollista y extractivista»); el capitalismo violeta (ofrecido con la jerga y los ademanes del «feminismo» liberal y posmoderno, cuestionador, demás está decirlo, del supuesto «patriarcalismo izquierdista» y del feminismo rojo) e incluso diversos relatos que, elaborados por integrantes del mandarinato intelectual de las fundaciones y ONG, se autopostulan como «subalternos» y superadores del racismo tradicional (muchas veces difundidos a partir de los llamados «estudios poscoloniales» o también promovidos bajo el manto del «indigenismo» y el «indianismo», en franca oposición a la herencia de Karl Marx, pretendidamente «occidentalista», «blanca» y «colonialista»). Exótico engendro identitario el de este «indigenismo» e «indianismo» cuyo virulento rechazo contra Marx y el socialismo no presenta ningún reparo ni remordimiento de conciencia al ser financiado por núcleos racistas y supremacistas anglosajones o pangermánicos que históricamente han defendido la anticientífica, mística y malsana «superioridad civilizacional, étnica y cultural de la raza aria» (como es el caso de Henry Ford, artífice de la *Ford Foundation* y autor del triste libro *El judío internacional*, alabado en numerosas ocasiones por Adolf Hitler).

Aunque la palestra y el repertorio de diversidades de los que se nutren dichas fundaciones y ONG resulta sumamente heteróclito en su división de tareas contrainsurgentes, existe un notable denominador común a todas ellas: la obsesiva y recurrente impugnación contra Marx y su corpus teórico, político y cultural y la desestimación de los marxismos del Sur global como herramientas útiles para los movimientos sociales rebeldes, la emancipación de las clases explotadas, los pueblos sometidos y las naciones oprimidas por el sistema mundial capitalista.

Karl Marx, «totalitario, colonialista y eurocéntrico»

Resultaría inabarcable, en cortas páginas, recorrer al detalle todos y hasta el último de los relatos cincelados y maquillados como «alternativos» por oposición a la tradición marxista, así como examinar en forma exhaustiva y agotar de modo completo el conjunto de referencias bibliográficas a las que estas instituciones, de factura contrainsurgente, suelen apelar en la impugnación de Marx (fundaciones

y ONG que, a pesar de su denominación oficial, también son institucionales y la mayor parte de las veces dependen directamente de ciertos Estados). Organizaciones, fundaciones e instituciones de grandes potencias capitalistas que se presentan ante el campo intelectual en disputa con las corrientes revolucionarias, movimientos sociales e incluso gobiernos del Sur global con un ropaje «progresista» y «democrático», a pesar de legitimar sin mayores titubeos ni dilaciones la dominación del imperialismo estadounidense sobre todo su «patio trasero» a escala continental así como también la preponderancia occidentalista y noratlántica de la OTAN y sus aliados regionales en los planos geopolítico, económico-financiero y militar.

Solo al precio de desestimar, desconocer o directamente impugnar la existencia del imperialismo en el siglo XXI, se puede aceptar con naturalidad y como si fuera algo «obvio» la intervención de estas instituciones en el campo intelectual (para una discusión de la pertinencia de la teoría del imperialismo en el mundo contemporáneo Lenin, Hobson & Harvey, 2009; Harvey, 2007; Smith, 2016).

Tomando como universo de discurso esa abarrotada constelación de la que se nutren dichas fundaciones norteamericanas y europeo occidentales que operan en el campo de la cultura y las ciencias sociales, seleccionaremos algunos pocos ejemplos, teóricos y bibliográficos, altamente sintomáticos, en los que aquellas instituciones apoyan su propaganda antisocialista en pos de la «sociedad abierta», la defensa de la «libertad negativa» —supuestamente amenazada por los procesos emancipadores y los movimientos sociales contestatarios de la región— y la crítica del supuesto «totalitarismo marxista». Siempre con el mismo objetivo de neutralizar las opciones políticas radicales, promoviendo y/o consolidando «transiciones» (término-fetiché para todas estas ONG) hacia la sociedad del libre mercado.

Al seleccionar esos ejemplos teóricos, intentaremos mostrar las deformaciones, manipulaciones e, incluso, las escandalosas falencias hermenéuticas (léase: falta de familiaridad elemental con la lectura mínima de textos centrales de la tradición marxista) de las que hacen gala los impugnadores de la obra de Marx, autor presentado siempre como un vulgar apologista del occidente capitalista, de la modernización productivista-extractivista, así como también como un ingenuo evolucionista unilineal y un dogmático determinista eurocéntrico.

Isaiah Berlin: una biografía de Marx por encargo

Una de las principales referencias teóricas, común a todas las fundaciones contrainsurgentes, es, sin duda, el ensayista liberal Isaiah Berlin (1909-1997), de origen letón, pero de nacionalidad británica.

Enemigo acérrimo y visceral del pensamiento marxista, Berlin escribió por encargo rentado una biografía sobre Marx, con la finalidad, claro está, de impugnar a su biografiado. Tarea que había sido rechazada previamente por Sidney y Beatrice Webb,

Frank Pakenham y Harold Laski. Se la encomendó H.A.L. Fisher, de la Universidad de Oxford. Según su biógrafo, apologista y discípulo, Berlin dedicó cinco años a estudiar la obra de Marx para poder escribir a destajo su biografía sobre el autor de *El capital* (Ignatieff, 1999, pp. 101-103). ¡Cinco años! Llama poderosamente la atención que durante todo ese lustro, Isaiah Berlin no haya tenido tiempo de sobrepasar la vulgata convencional que se sustenta en comentarios repetidos y glosas al prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Prolija pluma, pero demasiada pereza mental, para un autor que sentaría las bases de la principal cruzada occidental contra el viejo Moro (sobrenombre familiar de Karl Marx).

Isaiah Berlin publicó (a pedido) su biografía en Gran Bretaña, a inicios de la Segunda Guerra Mundial. Fue reeditada, posteriormente, en numerosas ocasiones. Su relativo «éxito» no derivó tanto de su potencial erudición o eventuales aportes al conocimiento sobre Marx, ya que su libro repite lugares comunes y padece de inocultables deficiencias y notables faltas de lectura, incluso para los conocimientos disponibles en aquella época, sino más bien por haber sido un intento de demonización en toda la línea contra Marx y el marxismo. No resulta casual, que su autor haya estado estrechamente vinculado con los servicios de inteligencia ingleses y norteamericanos (y sus operaciones de guerra psicológica) desde los años previos de la Segunda Guerra Mundial y, después de finalizado el conflicto, en tiempos de Guerra Fría, especialmente asociado con la CIA, como ha demostrado con pruebas, documentos y testimonios contundentes una de las estudiosas con mayor especialización en la historia de dicha institución (Stonors Saunders, 2001, pp.98, 137, 239, 509-510, 537-539).

En su biografía por encargo Berlin no se ahorra nada. Caracteriza a Marx como «un violento», «un fanático», «un dogmático», «un totalitario», «un intolerante» y una enorme cantidad de adjetivos peyorativos de idéntico tenor (Berlin, 2000, pp.39, 41, 81) que, si los empleara un investigador marxista, serían automáticamente descalificados por sus evidentes connotaciones «propagandísticas», ajenas al conocimiento científico e historiográfico. Previsible y esperable. No obstante, a la hora de reconstruir la vida, el pensamiento y la obra de Marx, resulta alarmante que Berlin no se haya despegado de los moldes trillados de interpretación que asimilan livianamente la teoría crítica, materialista y multilineal de la historia de Marx, confundiéndola con la denominada «teoría de los factores» (donde «el factor económico» sería la clave determinante y unilineal de toda la historia de la humanidad). Una hermenéutica vulgar y mecanicista, más cercana a la vulgata economicista del publicista italiano Aquilino Loria que a la propia obra de Marx, como Engels ya había señalado y advertido en el prólogo al tomo tercero de *El capital* (Engels, [1894] en Marx, 1988a, p.20. Tomo III, Vol. 6). Observación crítica que desarrollarían después de Engels, tanto Antonio Labriola como György Lukács y Antonio Gramsci, por no mencionar a Lenin, Rosa Luxemburg, Karl

Korsch, entre muchísimas otras personalidades marxistas que, evidentemente, Isaiah Berlin no consultó o directamente no las quiso leer ni estudiar. Sin olvidarnos tampoco de las dos grandes biografías (las redactadas por el comunista alemán Franz Mehring y por el bolchevique ruso David Gandelbach [conocido como David Riazanov] que ya en esos años gozaban de amplísima circulación. Llama la atención semejante simplismo en la reconstrucción de Isaiah Berlin, fundamentalmente si asumimos como cierto el relato de Ignatieff, su principal discípulo y apologista, que atribuye a su maestro una dedicación de cinco años de lecturas en el estudio de Marx. ¿En cinco años no tuvo tiempo Berlin de informarse un poco más seriamente sobre su objeto de estudio?

Isaiah Berlin no solamente reduce el pensamiento de Marx a un crudo economicismo sino que además le atribuye arbitrariamente un determinismo mecánico (Berlin, 2000, pp.30-31, 40, 63, 68-69, 90); acusación absolutamente coherente con su prédica a favor de la «libertad negativa», es decir, aquella que se define por la ausencia de obstáculos exteriores al individuo aislado (Berlin, [1958] 1993, pp.3-29) y que presupone la dudosa homologación de la libertad con el individualismo posesivo y la propiedad privada.

Consideramos arbitraria y caprichosa esa acusación pues el propio Marx se encargó de aclarar a lo largo de las varias redacciones de *El capital* que las leyes que rigen el desarrollo y movimiento del modo de producción capitalista constituyen leyes tendenciales (que tienen además sus «contratendencias»), muy diferentes a las leyes de la mecánica o de la física. Si la caída de la tasa de ganancia constituye el ejemplo clásico de una regularidad propia, inscripta en el corazón del sistema de producción capitalista (Marx, 1988a, pp.269-296. Tomo III. Vol.8), Marx aclara inmediatamente, en los capítulos siguientes de *El capital*, que existen contratendencias que operan en sentido inverso al que marca dicha regularidad, además de enumerar diversos recursos habitualmente empleados por los capitalistas para intentar revertir los efectos de dicha tendencia. Desde la elevación del grado de explotación del trabajo y la reducción del salario por debajo de su valor, pasando por la disminución de los costos de las materias primas empleadas en el proceso productivo (contabilizados como capital constante) hasta la sobrepoblación relativa, el comercio exterior y el aumento del capital accionario (Marx, 1988a, pp.297-308. Tomo III. Vol.8). De ahí, que la caída de la tasa de ganancia constituya una regularidad que no posee necesidad absoluta ni está regida por un predeterminismo mecánico, sino que está sujeta (en los índices de su mayor o menor probabilidad tendencial) a la lucha de clases y a las diversas resistencias de la fuerza de trabajo y los pueblos rebeldes frente a las ofensivas periódicas del capital.

Al leer esta biografía utilizada como fuente indiscutida en las instituciones de la contrainsurgencia contemporánea, lo que queda en claro es que ni su autor ni sus lectores-funcionarios han estado nunca sinceramente interesados en investigar

y conocer, no ya en profundidad, sino al menos con un mínimo de seriedad intelectual, la obra de Marx en toda su complejidad. Su finalidad, a la hora de referirse al marxismo, ha sido y sigue siendo estrictamente propagandística en el más mezquino y unilateral de los significados de este término. Es decir, se busca impugnar en bloque a una corriente de pensamiento, independientemente de lo que dicha corriente política-ideológica sostenga o proponga. Sea su fundador, sean sus seguidores y continuadoras.

Pero seamos justos con Isaiah Berlin, ¿por qué pedirle seriedad intelectual a la CIA, institución para la que él trabajaba? A quienes sí debemos exigirle rigurosidad, o al menos, un mínimo de esfuerzo mental, es a quienes adoptan sus puntos de vista como axiomas incuestionables, repitiéndolos mecánicamente en *papers*, clases, conferencias y manifiestos sin siquiera tomarse el trabajo de consultar o leer completo *El capital*, sus diversas redacciones (entre cuatro y siete, según el criterio que se adopte) y los materiales y cuadernos que Marx redactó hasta el final de su vida. Materiales, que Isaiah Berlin ni siquiera se tomó el trabajo elemental de mirar por arriba o al menos de anoticiarse, aunque sea, simplemente de sus títulos y problemáticas.

La única nota discordante que Berlin aportó en su biografía-panfleto de propaganda por encargo contra Marx, es que al menos reconoció que la principal pluma del comunismo era también hija de la tradición romántica, no solo un «ilustrado perfeccionado». Un detalle casi microscópico, pero que no carece de interés, tomando en cuenta que quien lo reconoce es un adversario declarado de Marx. Hasta allí llegó Berlin.

Karl Popper, del marxismo converso al neoliberalismo

Ahora bien, Isaiah Berlin no ha sido ni es el único autor de referencia para las instituciones de contrainsurgencia que pretenden marcar agenda en las ciencias sociales contemporáneas, desestimando rápidamente a Marx a partir de literatura altamente cuestionable y por demás endeble.

Karl Popper (1902-1994), de origen austríaco, pero británico por adopción, también ha formado parte del elenco estable de la Inquisición contrainsurgente que se ha animado a emitir juicios taxativos y lapidarios sobre un autor al que a todas luces desconocen y ni siquiera han estudiado o leído en su totalidad. Aunque hasta donde tenemos noticias, Popper nunca llegó a pertenecer a la CIA o a recibir dinero proveniente de dicha institución (como es el caso de Isaiah Berlin), es reconocido a nivel mundial como uno de los progenitores del neoliberalismo, junto con su padrino intelectual F.A. von Hayek (quien le facilitó el ingreso a la academia británica), además de Milton Friedman y Ludwig von Mises (Anderson, 2003, p.11). Tampoco debemos olvidar que en la *London School of Economics*,

Popper fue el maestro y guía inspirador del futuro financista George Soros, actual dueño e ideólogo de la *Open Society Foundation*, de activa participación en el financiamiento de ONG latinoamericanas opositoras contra todos los procesos populares del continente. Desde Cuba y Venezuela hasta Argentina y Bolivia.

A diferencia de Isaiah Berlin, Karl Popper no provenía del liberalismo clásico. En realidad, era un marxista converso, transformado a posteriori en un fanático anticomunista. El célebre epistemólogo falsacionista (neopositivista refinado que reemplazaba la predilección por la inducción que compartían los integrantes del Círculo de Viena por la idolatría de la deducción y el *modus tollens* —Popper, [1934] 1989, p. 41— como formas privilegiadas de razonamiento lógico para su teoría de la ciencia), a la hora de reconstruir su propia biografía (Popper, [1976] 2007), confesaba su militancia juvenil marxista y comunista, rápidamente abandonada y negada para convertirse luego en un crítico furioso de Karl Marx en nombre de la «sociedad abierta». Expresión, esta última, que sería un *leitmotiv* usualmente empleado en la retórica contrainsurgente y anticomunista (no casualmente su discípulo George Soros bautizó a su fundación con dicho nombre). Aquella expresión alcanzaría casi tanta fama como la noción de «totalitarismo», empleada por Hannah Arendt y también compartida por el mismo Popper. En ambos casos, empleada para igualar comunismo y nazismo, haciendo silencio, sospechoso y cómplice, frente al macartismo norteamericano (racista y supremacista; xenófobo y antisemita; fundamentalista e inquisitorial).

La tesis central de Popper era que Marx nunca fue científico y que *El capital* no es una obra de ciencia sino apenas «una profecía», y no cualquier «profecía», sino una profecía totalitaria (Popper, [1945] 2010, pp.297, 299, 301, 409).

Esa singular impugnación contra Marx es la base de su obra kilométrica que lleva por título *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). En el prefacio a la edición revisada de este panfleto ferozmente hostil contra Marx (uno de los grandes teóricos del totalitarismo, junto a Platón y Hegel, según el autor), Popper marca claramente su perspectiva teórico-política: «En el libro no se hacía mención explícita ni de la guerra ni de ningún otro suceso contemporáneo, pero se procuraba comprender dichos hechos y el marco que les servía de fondo, como así también algunas de las consecuencias que habrían de surgir, probablemente, después de terminada la guerra. La posibilidad de que el marxismo se convirtiese en un problema fundamental nos llevó a tratarlo con cierta extensión. En medio de la oscuridad que ensombrece la situación mundial en 1950, es probable que la crítica del marxismo que aquí se intenta realizar se destaque sobre el resto, como punto capital de la obra. Una visión tal de la misma, quizá inevitable, no estaría del todo errada, si bien los objetivos del libro son de un alcance mucho mayor. El marxismo solamente constituye un episodio, uno de los tantos errores cometidos por la humanidad en su permanente y peligrosa lucha para construir un mundo mejor y más libre» (Popper, [1945] 2010, p.11).

Según la reconstrucción de Popper, el propio Marx habría creído, de modo evolucionista, determinista y unilineal, que la industrialización capitalista era benéfica, por lo tanto, el autor de *El capital* se habría sentido inclinado a apoyar los procesos imperialistas. Un lugar común (que evidencia un alto índice de ignorancia en la materia), repetido hasta el hartazgo en infinidad de libelos y panfletos antimarxistas, que hace caso omiso de la inmensa masa de cuadernos, cartas, artículos y libros donde Marx discute el evolucionismo unilineal de la historia, mientras condena el colonialismo de las grandes potencias occidentales.

Si Isaiah Berlin y Karl Popper (el maestro de George Soros), constituyen las principales referencias teórico-ideológicas en las que se sustenta la propaganda contrainsurgente de las fundaciones y ONG ligadas a la inteligencia norteamericana, ¿qué se podría agregar de las fuentes en las que se apoyan las principales fundaciones alemanas, también presentes en las impugnaciones contra la herencia revolucionaria (anticapitalista y antiimperialista) iniciada por Karl Marx?

Friedrich Ebert y el colonialismo «socialista»

La principal fundación alemana, con enorme presencia en América Latina y el Sur global, es sin duda la *Friedrich-Ebert-Stiftung* (Fundación Friedrich Ebert). Esta fundación financia y promueve la revista socialdemócrata *Nueva Sociedad*. A través de ella y de sus suculentas becas, ha logrado cooptar una cantidad nada despreciable de intelectuales de izquierda del continente latinoamericano para llevarlos hacia posiciones moderadas («progresistas») y muchas veces neoliberales.

¿Quién era Ebert, la figura histórica elegida como emblema y símbolo para representar a escala internacional semejante institución?

Friedrich Ebert (1871-1925) fue la cabeza política del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) durante muchos años, a inicios del siglo XX, tras la muerte de su antiguo líder August Bebel. Jefe del bloque parlamentario del SPD, Ebert lideró el apoyo socialdemócrata alemán a los créditos de guerra durante la Primera Guerra Mundial. Por si ese solo hecho no hubiera alcanzado para hundir a la socialdemocracia en la mayor de las vergüenzas históricas, como presidente de Alemania (entre 1919 y 1925), Ebert fue el principal responsable, junto a su ministro de Defensa Gustav Noske (1868-1947), de la represión de los Consejos Obreros y del movimiento comunista espartaquista, y en particular del asesinato político de Rosa Luxemburg (1871-1919), Karl Liebknecht (1871-1919) y Leo Jogiches (1867-1919), (Cole, 1961, pp.136-137, Tomo V).

Duro e intransigente con la izquierda marxista (al punto de ordenar la ejecución extrajudicial de los principales líderes espartaquistas a manos de los «Cuerpos Libres», antiguos oficiales de la extrema derecha militar alemana), Ebert siempre les tendió la mano abierta a las clases dominantes. No es casual que ante la ruina y

derrumbe inminente del viejo Estado alemán (el Segundo Reich, cuyo emperador era Guillermo II), al finalizar la Primera Guerra Mundial, Ebert se opusiera a declarar la república alemana, enojándose con vehemencia con los socialistas que sí aceptaron la proclamación republicana (Cole, 1961, p. 123, Tomo V).

Carente de una obra teórica propia, Friedrich Ebert, el máximo símbolo elegido como emblema internacional por la fundación homónima, reproducía en su práctica política todos los lugares comunes de los principales teóricos socialdemócratas alemanes, que compartían y hacían suya, sin mayores discusiones, «la extendida creencia [] en la superioridad de la cultura alemana y la misión alemana de dominar a Europa como gran influencia civilizadora» (Cole, 1961, p. 103, Tomo V). Al volver observable esa creencia escandalosa, ¡no estamos describiendo al nazismo!, sino a la socialdemocracia alemana.

La mayoría de las tendencias del SPD (con excepción de los espartaquistas encabezados por Rosa Luxemburg), divergían frente al mundo de las colonias y los países dependientes. Sin embargo, compartían un denominador común: hacían suyas las posiciones occidentalistas, chauvinistas y etnosupremacistas, sea con sutiles y refinadas argumentaciones «cosmopolitas», sea con brutales y desenfadadas tesis etnocéntricas. Friedrich Ebert, simplemente representó en sus cargos públicos (como parlamentario, primero, como presidente de Alemania, después), esas posiciones elaboradas por otros.

Entre los teóricos que lo inspiraron, socialistas de palabra, colonialistas de hecho, el más destacado (por su innegable erudición) es, sin duda, Eduard Bernstein (1850-1932). Fue Bernstein quien, desde las páginas de la prestigiosa e influyente revista teórica de la dirección del SPD, *Die Neue Zeit* (La nueva era), en su artículo «La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos», escribió: «Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura, no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización [] Vamos a enjuiciar y combatir ciertos métodos mediante los cuales se sojuzga a los salvajes, pero *no cuestionamos ni nos oponemos a que éstos sean sometidos y que se haga valer ante ellos el derecho de la civilización*» (Bernstein, [1896-1897], en Mármora, 1978, p. 10. Tomo I, énfasis N.K.; Melotti, [1972] 1974, p. 19).

En el mismo año en que trataba de argumentar, defendiendo el colonialismo europeo en Turquía, Bernstein continuaba batallando en defensa del colonialismo inglés en la India. De allí que, en su artículo «Sobre el problema de los indios» (1896-1897), también publicado en *Die Neue Zeit* (La nueva era), sostuvo: «No es tan fácil ayudar al campesino hindú, como generalmente se piensa. [...] Contra esos prejuicios basados en ideas religiosas y de otro tipo, chocaron muchas de las reformas mejor pensadas que los hombres de Estado de Inglaterra trataron de introducir en la India» (Bernstein, [1896-1897], en Mármora, 1978, p. 11. Tomo I).

Ninguno de estos dos balances constituyen exabruptos aislados ni errores circunstanciales. Ambas posiciones expresaban la lógica íntima del curioso «socialismo» colonialista y occidentalista que, por boca de Bernstein, y compartido por Ebert, pretendía imponer a los supuestos «pueblos inferiores» su dominación económica, política y militar.

¿Tal vez un par de artículos desafortunados? No es el caso. En su obra magna, la más célebre y difundida, titulada *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899), Bernstein continuaba por el mismo triste derrotero que hizo suyo toda la dirección del SPD alemán (con la excepción, reiteramos, de los espartaquistas), al afirmar: «No quiero ver a los nativos de África o de cualquier otro continente explotados o degollados, y tampoco estoy de acuerdo con que se les impongan modos de vida para los que su clima no es apropiado. *Sí he señalado, y lo mantengo, el derecho de la civilización más elevada sobre la inferior*» (Bernstein, [1899] 1982, pp. 57-58, énfasis de N.K.). En esa misma obra afirmaba, sin ruborizarse, que: «no hay ninguna razón para condenar el hecho de la obtención de colonias como algo desde un principio reprochable» (Bernstein, [1896-1897], en Mármora, 1978, p. 11. Tomo I). Bernstein sinceramente imaginaba que: «La ocupación de países tropicales por europeos no necesariamente tiene que traer aparejados prejuicios para los nativos» (Bernstein, [1896-1897], en Mármora, 1978, p. 12. Tomo I). A los «nativos», Bernstein también los llamaba, sin tapujos ni eufemismos edulcorados, simplemente «salvajes». Friedrich Ebert, el máximo símbolo de la conocida fundación, jamás levantó la mano para pronunciarse en contra ni escribió una sola línea intentando desmarcarse o diferenciarse de semejantes posiciones. Por el contrario, siempre actuó en completa sintonía y absoluta coherencia con semejante «teoría».

Lamentablemente, Bernstein no fue el único en tropezarse pergeñando esas justificaciones cómplices y escandalosas apologías del colonialismo occidental y su correspondiente defensa de la supremacía blanca por sobre los pueblos mestizos (de origen árabe) de Marruecos, los «indios» de Estados Unidos, los hindúes bajo dominación británica, los pueblos negros de África del Sur sometidos al racismo y la dominación de colonialistas ingleses y holandeses y muchos otros pueblos coloniales, invariablemente clasificados como «primitivos» e «incivilizados» (Bernstein, [1899] 1982, pp.60-66, 75-76). Exactamente los mismos pueblos que, apenas tres décadas más tarde, serán considerados material descartable, al ser clasificados como *Untermenschen* (subhumanos), por otros alemanes, igualmente colonialistas, aunque ya no simpatizantes de las pacíficas cooperativas y los amables consensos del debate parlamentario en los que sobresalía la astucia para las componendas de Friedrich Ebert, sino feroces enemigos de Karl Marx y el comunismo, en nombre de la pretendida pureza de la «raza aria» y bajo la bandera de la esvástica.

¿Fue Bernstein una mosca blanca o una oveja negra en el SPD alemán, liderado durante años por Friedrich Ebert? De ninguna manera. Aunque polemizara con Karl Kautsky (1854-1938), en torno al «revisionismo» y la supuesta «ortodoxia», sus posiciones estratégicas eran compartidas por el conjunto de la dirección socialdemócrata (insistimos, con la digna y honrosa excepción de la corriente luxemburguista).

Puede corroborarse la coincidencia estratégica, común a «revisionistas» y «ortodoxos», leyendo lo que Karl Kautsky le escribiera a Friedrich Engels sobre la India: «Creo que la posesión de la India por el proletariado inglés sería de provecho para ambos. Para éste como fuente proveedora de materias primas. Para aquélla, en la medida en que el pueblo indio, abandonado a sí mismo, caería en manos del peor de los despotismos. Por el contrario, bajo la dirección del proletariado europeo, la India podría ser conducida muy bien, según mi opinión, hacia el moderno socialismo» (Kautsky, [1882], en Marmora, 1978, p.15. Tomo I).

Engels, molesto ante semejante insolencia colonialista, defendida nada menos que en nombre del «socialismo», el 12 de septiembre de 1882, le responde indignado a Kautsky que: «En la India, quizás—incluso es muy probable—estallará una revolución y como el proletariado al emanciparse no puede emprender guerras coloniales, tendrá que aceptarlo, desde luego que tal cosa no ocurrirá sin destrucciones, pero esto es inseparable de toda revolución. Lo mismo podría ocurrir también en alguna otra parte, por ejemplo, en Argelia y Egipto, y *para nosotros* sería por cierto lo mejor. [] Una cosa es indudable: el proletariado triunfante no puede imponer a ningún otro pueblo «felicidad» alguna sin socavar con este acto su propia victoria» (Engels, [1882], en Marx & Engels, 1973a, p.324, énfasis de Engels).

Aunque Friedrich Engels le envió una reprimenda explícita a Karl Kautsky, el supuesto «ortodoxo» opuesto al «revisionista» Bernstein, la dirección del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) hizo caso omiso y continuó defendiendo ciegamente el «colonialismo socialista» hasta su crisis terminal y su fatal derrota frente al nazismo en 1933. Por ejemplo, el antecesor de Friedrich Ebert al frente del partido, August Bebel (1840-1913), no entraba en vacilaciones ni formulaba siquiera una duda a la hora de reclamar abiertamente la explotación imperialista «igualitaria» de las colonias. Tal es así que, en 1911, durante el Congreso de Jena del SPD, Bebel sostiene sobre Marruecos lo siguiente: «Hay algo que creo deber postular en primera línea: nosotros, socialdemócratas, debemos oponernos a la política de Marruecos si no se hace en las mismas condiciones en que la hacen los otros Estados, o sea, debemos sostener el derecho de todos los Estados a defender sus intereses en Marruecos en completa igualdad, sin que ninguno utilice su posición para desplazar a los demás, como se le reprocha —y ésa es la causa principal del conflicto— al gobierno francés que busca retrasar las aspiraciones de los intereses alemanes de poner pie en Marruecos y crear allí instituciones de explotación» (Bebel, [1911], en Marmora, 1978, p.24, Tomo I).

Como podrá observarse, en las cuestiones geopolíticas e históricas de fondo, estratégicas, no había diferencias cualitativas entre Kaustky, Bernstein, Bebel o Ebert. No obstante, sus matices y perfiles singulares, todos ellos eran herederos y continuadores, no de Marx y Engels, sino más bien del antiguo Partido Socialdemócrata de Alemania (que fuera cuestionado ácidamente y en toda la línea por Marx en su célebre escrito *Crítica del Programa de Gotha*, en 1875).

Como el mismo Marx se encarga de reproducir en su obra *La guerra civil en Francia*, de 1871, aquel antiguo partido alemán, frente a la guerra franco-prusiana de 1870, había declarado con no poca altanería etnocéntrica y nítida petulancia occidentalista: «Protestamos de nuevo enérgicamente contra la anexión de Alsacia y Lorena. Y somos conscientes de hablar en nombre de la clase obrera de Alemania. En interés común de Francia y Alemania, en interés de la paz y la libertad, *en interés de la civilización occidental, frente a la barbarie oriental*» (Marx [1871], en Marx & Engels, 1984, p.125, Tomo II, énfasis de N.K.). Si la mencionada guerra de 1870 se produjo entre dos monarquías burguesas, la prusiana y la francesa (encabezadas políticamente por Otto von Bismarck [1815-1898] y Luis Napoleón Bonaparte [1808-1873], respectivamente), ambas occidentales, ambas europeas, ambas «blancas y arias», ¿qué sentido tenía ese descargo completamente fuera de lugar y de ocasión contra la presunta «barbarie oriental»? Reiteramos: ¡Las dos direcciones burguesas en dicho conflicto bélico eran blancas, europeas y occidentales! En consecuencia, simplemente se trataba de reafirmar, incluso bajo una declaración con pretensiones de «internacionalismo», la pertenencia del socialismo alemán a la «civilización occidental».

De esa matriz común bebieron Kaustky, Bernstein, Bebel y Friedrich Ebert. Este último, primero al frente del bloque parlamentario y más tarde, como presidente alemán, nunca se pronunció en contra de ese acumulado histórico de posiciones occidentalistas y colonialistas, formuladas nada menos que en nombre del ¡socialismo! Jamás escribió una línea de reproche ni emitió ningún discurso polemizando contra el paradigma indiscutido en dicha constelación política de la socialdemocracia alemana.

Cuando la corriente espartaquista, con Rosa Luxemburg a la cabeza (quien había pulverizado dicho colonialismo «socialista» tanto en su curso de *Introducción a la economía política* de 1908 [Luxemburg, 1988, pp.78-167, particularmente 83 y ss.], como en su obra magna *La acumulación del capital* de 1913 [Luxemburg, 1967, pp.266-323]), arremetieron contra esa socialdemocracia funcional a las viejas clases dominantes alemanas y sus prejuicios burgueses etnocéntricos; la dirección del SPD liderada precisamente por Friedrich Ebert, respondió con una coherencia absoluta. No le tembló el pulso. Le aplicó puño de hierro. Directamente asesinaron a Rosa Luxemburg (arrojando luego su cuerpo a un río, método de resolver polémicas, muy «civilizado» por cierto), lo mismo hicieron con sus principales compañeros y camaradas.

¿Puede llamar la atención, entonces, que la principal fundación de Alemania, occidentalista, noratlántica y siempre crítica del marxismo y el comunismo (constelación a la que dirige los peores reproches, sin hacerse cargo de su lastimosa y bochornosa historia propia), haya elegido y adoptado precisamente el nombre de Friedrich Ebert como símbolo de su intervención en el campo cultural y de las ciencias sociales?

Karl Marx y la dialéctica del mundo no europeo

Nuestra América y el resto del Tercer Mundo han sido sin duda uno de los principales ejes territoriales a escala mundial donde la expansión, socialización y universalización cultural de los saberes marxistas han tenido lugar. Tan solo por ese hecho irrecusable, vale la pena examinar el lugar que las culturas, las civilizaciones, las sociedades y los pueblos de Nuestra América y del Tercer Mundo ocuparon en el pensamiento del fundador de la filosofía de la praxis, la teoría crítica del capitalismo y la concepción materialista y multilineal de la historia humana.

Y ya que utilizamos la expresión «Tercer Mundo» —ferozmente atacada e impugnada desde la emergencia del neoliberalismo en los años 80 (Cueva, [1987] 2007, p.151)— bien vale la precisión conceptual. Porque conocemos bien aquel antiguo debate escolástico-medieval entre realistas y nominalistas. Sabemos que por suprimir en los papeles y libros una palabra, esto es, un nombre, no desaparece aquello que designa en la realidad. Por eliminar o proscribir un término en la escritura y circulación de los *papers* académicos y las revistas indexadas, no se esfuma la realidad a la que hace referencia dicho concepto (lo mismo podría argumentarse sobre la noción de «dependencia»).

El término «Tercer Mundo» nace justo a mitad del siglo XX, durante la Guerra Fría y en un planeta polarizado por dos superpotencias (Estados Unidos y la Unión Soviética). Su gestación se produce al calor de la entrada en la arena política de las innovadoras revoluciones de liberación y nuevas naciones periféricas de Asia y África, así como de la emergencia de numerosas insurgencias en aquellos dos continentes y en América Latina (Bell Lara, 1968, p. 419, Tomo II; Cueva, [1987] 2007, p. 146). No solo constituye una categoría teórico-política. Históricamente adoptó además existencia organizativa en al menos cuatro instancias internacionales: la Conferencia de Bandung (abril de 1955, Bandung, Indonesia); la Primera Conferencia Cumbre del Movimiento de Países No Alineados-MPNA (septiembre de 1961, Belgrado, Yugoslavia [hoy perteneciente a Serbia]); la Primera Conferencia Tricontinental (enero de 1966, La Habana, Cuba) y la Organización Latinoamericana de Solidaridad-OLAS (agosto de 1967, La Habana, Cuba). Se lo nombre o no en los *papers*, las revistas indexadas y las tesis doctorales, el Movimiento de Países No Alineados (MPNA) continúa existiendo. Al menos hasta el año 2021, el MPNA aglutina 120 (ciento veinte) Estados-

miembros y 15 (quince) Estados-observadores. En el plano institucional (que no es el único ni el principal que le dio vida y relevancia política, pero constituye una instancia nada despreciable), los 120 Estados-miembros del MPNA aglutinan a casi dos tercios de los miembros de las Naciones Unidas (ONU) y en el campo demográfico, representan al 55 % de la población mundial.

En su origen etimológico, el término «Tercer Mundo» tuvo como primer impulsor a un demógrafo, antropólogo e historiador francés de la economía: Alfred Sauvy, quien utilizó por primera vez esa expresión el 14 de agosto de 1952, en el semanario francés *L'Observateur*. Su artículo terminaba así: «pues, finalmente, este Tercer Mundo ignorado, explotado, despreciado como el Tercer Estado, quiere, él también, ser algo». De esta manera, parafraseaba una famosa frase del sacerdote Sieyès, quien definía así al Tercer Estado de la Revolución Francesa: «¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha significado, hasta hora, en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Convertirse en algo» (Sauvy, 1952, p.14; Kohan, 1998, pp.14-15).

Alfred Sauvy —quien no era marxista— se basó en esta analogía histórica con la revolución de 1789 para describir y, al mismo tiempo, polemizar. Describió a la mayoría de la población del planeta que no era ni el Primer Mundo (la aristocracia en la analogía de 1789) ni el Segundo Mundo (la Iglesia y los clérigos, siempre dentro de la analogía), sino el Tercer Mundo, es decir, los terceros Estados. De este modo, la expresión le servía para marcar distancia con Estados Unidos y la Unión Soviética, catalogadas analógicamente como una aristocracia y una iglesia.

En el momento preciso en que Sauvy acuña el término, había un Primer Mundo, capitalista desarrollado, imperialista y metropolitano, y un Segundo, que pretendía ser socialista o tenía ambiciones de constituirse en algo así como «la capital del socialismo». El resto era el Tercer Mundo, colonial, semicolonial, subdesarrollado, dependiente y periférico, que reunía la mayoría numérica del planeta. Dentro de este Tercer Mundo se ubicaban sociedades como Cuba o Vietnam, que habían roto, a través de revoluciones socialistas de liberación nacional, con los lazos coloniales y dependientes.

En el siglo XXI, aquella palabra no está de moda en el *mainstream* de las academias estadounidenses, germánicas o francesas. Para designar la misma realidad social, suele emplearse más a menudo el término de raíz geográfica «Sur global». Aunque reviste matices. Argentina está en el Sur. Australia también. Sin embargo, esta última, socialmente hablando, pertenece al «Norte». Actualmente, hay países del Este europeo que, geográficamente, están en el «Norte», aunque socialmente pertenecen a los países del «Sur global».

No obstante la desaparición de la antigua superpotencia soviética (la que correspondía, supuestamente, al Segundo Mundo), si partimos de las principales determinaciones que caracterizan el significado conceptual que este término

histórico asume en la realidad cambiante de las dos primeras décadas del siglo XXI —globalización de la producción y desplazamiento de las principales industrias desde «el Norte» industrializado hacia «el Sur global»; guerras, bombardeos e invasiones imperiales; desposesión y apropiación de recursos naturales ajenos; intromisión (y vigilancia) en asuntos políticos de Estados extranjeros más débiles; dominaciones coloniales y neocoloniales; intercambio desigual y transferencias de valor entre formaciones sociales del sistema mundial capitalista; desfase tecnológico; imposición de bases militares en países menos poderosos; subdesarrollo coexistente en forma combinada con el hiperdesarrollo; abrupto contraste entre las condiciones de vida de la fuerza de trabajo global que habitan las periferias, las semiperiferias y las metrópolis imperialistas; represiones salvajes; superexplotación; racismo; hambre; subalimentación; crisis migratorias, etc.— en lo que va del siglo XXI el Tercer Mundo, devenido «Sur global» (Smith, 2016, p.52) incluye en su seno todavía mayores cantidades de población que antaño.

Se han modificado las condiciones sociales y la territorialización geográfica de la producción capitalista global y el mercado mundial junto con las articulaciones entre los Estados-naciones, la soberanía declinante de las clases dominantes internas frente a la creciente dominación mundial del capital, pero se reproducen en escala ampliada las notas características que lo «distinguieron» hasta el momento. Esa reproducción ampliada de sus determinaciones en escala universal no se produce por falta de capitalismo. Tampoco porque se enfrenten un presunto «capitalismo malo» (el financiero) contra un supuesto «capitalismo bueno» (el productivo e industrial), ya que ambas formas son distintas dimensiones del mismo capitalismo que existe en tanto sistema mundial. El crecimiento y profundización de sus asimetrías y la reproducción ampliada de sus contradicciones, constituye la lógica consecuencia del imperialismo capitalista. El capitalismo no falta, sobra. De ahí que —aun dando cuenta de estas notables modificaciones— optemos por continuar manteniendo el concepto y empleando como sinónimos los términos de Tercer Mundo y Sur global.

Entonces, en este ejercicio teórico desarrollado desde el Sur global, intentamos comprender la concepción social de Marx como una teoría (multilineal) de la historia que implica y presupone necesariamente una historia de la propia teoría (y una historia crítica de sus deformaciones, manipulaciones y tergiversaciones).

Hasta cuando redactó su máxima exposición lógica, *El capital*, su autor la acompañó con la historia crítica de las teorías que lo precedieron (tercera redacción de *El capital*, publicada póstumamente como tomo cuarto de la obra).

Deshistorizar el marxismo apunta pues, lisa y llanamente, a destruirlo y despedazarlo, operación de «deconstrucción» (para emplear irónicamente el equívoco y confuso término que Jacques Derrida popularizó a partir de 1967 y que incorporaron alegremente posestructuralistas, posmodernos, posmarxistas y poscoloniales,

siempre contra Marx), que se ha intentado realizar en reiteradas oportunidades, en la mayoría de las veces con una finalidad claramente contrainsurgente.

Partiendo de ese presupuesto, nos vemos indefectiblemente obligados a enfrentar la dificultad y asumir el desafío que conlleva cualquier tipo de historicismo: dar cuenta de la historicidad de la propia teoría (Gramsci, 2000, p.334, Tomo 4).

Si aceptamos provisionalmente que la producción teórica de Marx es también, como cualquier otro producto científico, cultural, teórico y filosófico de la humanidad, expresión de sus circunstancias y contradicciones históricas de gestación y despliegue, es posible entonces interrogarse por el grado y la cualidad de la deuda pendiente que la teoría marxiana tiene con el mundo moderno, burgués, europeo y occidental que la vio nacer o, análogamente, por su capacidad productiva para dar cuenta de sociedades, civilizaciones y culturas no típicamente occidentales, capitalistas ni europeas.

Semejante interrogación ha concitado un interés renovado en las ciencias sociales contemporáneas a partir del año 2010, cuando se publica el excelente libro de Kevin Anderson *Marx at the Margins: Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (2010) [*Marx en los márgenes: nacionalismo, etnicidad y sociedades no occidentales*, reproducido en idioma español en sus tesis centrales en Musto, 2020, p. 39-57]. Sin embargo, en nuestro caso lo veníamos explorando en grupos de investigación de la Universidad de Buenos Aires (UBA) desde 1993, bastante tiempo antes del año 2010, cuando lo populariza y reinstala en la agenda el académico estadounidense, investigación que fue publicada en diciembre de 1997 en La Habana, en la revista cubana *Casa de las Américas* (207, 43-61), con el título «Marx en su (Tercer) Mundo». Al año siguiente, en 1998, más de una década antes que Kevin Anderson volviera sobre el tema desde la Universidad de Chicago (EE.UU.), publicamos en Argentina un libro (hoy agotado) con título homónimo; reeditado en La Habana, Cuba, en 2003. Pero como el circuito editorial de habla inglesa —la *lingua franca* de nuestros días, según ironiza Fredric Jameson— marca los ejes del *mainstream* de las ciencias sociales, recién a partir del libro de K. Anderson de 2010 su público vuelve a «descubrir» el problema ya descubierto, reexaminado a su vez en 2016 por Marcello Musto en su obra, traducida a diversos idiomas, *L'Ultimo Marx. 1881-1883* [El último Marx] (Musto, 2020). Por otra parte, y tomando en cuenta otras corrientes diferentes a la de K. Anderson y M. Musto, resulta pertinente aclarar que nuestro abordaje sobre Marx, el Tercer Mundo y el Sur global se diferencia completamente de las ambigüedades conceptuales, vacilaciones políticas y guiños filosóficos posmodernos de los llamados «estudios poscoloniales», versión *aggiornada* y edulcorada (propia de la academia también estadounidense que todo lo fagocita y tritura), del marxismo anticolonialista y antimperialista en el que se inscribe nuestra perspectiva.

La discusión sobre el vínculo complejo que existe entre la obra de Karl Marx y lo que hoy denominamos el Sur global, no resulta meramente anecdótica ni tangencial a la teoría misma sino, definitivamente, crucial para intentar comprender el pensamiento íntimo de Marx y, a su vez, la utilización que de él se ha hecho posteriormente. Pues, aunque resulte paradójico, la explosiva y avasallante expansión que experimentaron sus ideas en el (nuestro) Tercer Mundo y el Sur global estuvo mediada, no pocas veces, por un enfoque que lo colonizaba de antemano, reduciéndolo y subordinándolo a un paradigma marcadamente occidentalista y eurocéntrico. El que le atribuyen (erróneamente) las fundaciones y ONG contrainsurgentes.

De lo que se trata, entonces, es de averiguar si realmente el pensamiento marxiano consiste o no en una metafísica mecanicista y determinista, basada a su vez en una ideología occidentalista y eurocéntrica, apologista del colonialismo, centrada en el avance todopoderoso de las fuerzas productivas y «el factor económico», de los cuales derivarían un progreso unilineal e irreversible (como nos han propuesto desde Isaiah Berlin a Karl Popper, desde Karl Kautsky a Friedrich Ebert, entre muchos otros).

Esquema general suprahistórico, cuya matriz estaría delimitado por el pretendido «modelo clásico» extraído de las sociedades europeas occidentales —con Inglaterra a la cabeza como tipo ideal— y que prescribiría lógicamente a partir de ellas al menos dos conclusiones: (1) el paso unilineal, mecánico-necesario e ineluctable de todas las zonas «atrasadas» (del Tercer Mundo y el Sur global), por las rígidas etapas y los predeterminados estadios de evolución de la sociedad moderna, y (2) la centralidad absoluta del proletariado euro-occidental-norte-americano como sujeto único y exclusivo de la revolución mundial, con epicentro de las grandes capitales metropolitanas y occidentales.

Debemos, entonces, comenzar a desanudar los hilos ideológicos y culturales a partir de los cuales se ha ido tejiendo sobre y desde ese Marx sesgado esta sospechosa e insostenible filosofía de la historia universal. Sustento legitimador del desprecio teórico hacia los problemas específicos del mundo periférico y dependiente que tan nefastas consecuencias ha tenido para el movimiento revolucionario del Tercer Mundo y, particularmente, para el de nuestra sojuzgada y combativa América Latina. En definitiva, se trata de apropiarnos creadoramente del socialismo y del marxismo con una actitud y una perspectiva no colonizadas.

Muchas preguntas siguen abiertas y candentes: ¿asume Marx en la totalidad de sus escritos esa perspectiva europeísta y occidentalista, como tantas veces se le atribuyó, con no poca liviandad y, casi siempre repitiendo las mismas claves hermenéuticas, sin examinar el conjunto de su obra? (Warren, 1980; Weeks, 1981; Harris, 1987, 2003; Sebreli, 1992, pp.323-326; Feimann, [1982] 1996, pp.209-216; Spivak, [1999] 2015, pp.76-81; Negri & Hardt, [2000] 2002, pp.56, 386; Chavolla, 2005, pp.119, 141, 153-157; Lander, 2008, pp.257-262; y varios otros etc.).

Y si acaso en algún momento la asumiera, ¿la conserva a lo largo de toda su trayectoria como investigador? ¿Su cuerpo categorial en torno al mundo periférico y de la cuestión nacional experimenta alguna transformación o permanece incólume hasta el último aliento de su vida? Finalmente, si es que sufre transformaciones, ¿qué carácter asumen éstas y en qué nivel del discurso (político, epistemológico-científico, filosófico, etc.) pueden incluirse?

Una de las grandes preocupaciones vitales que ya desde su juventud tensó la cuerda reflexiva de Marx, fue descubrir una metodología que le permitiera comprender la estructura contemporánea de la sociedad capitalista al mismo tiempo que su génesis histórica. Tal método lo encontró en la dialéctica. Su particular atención a la cuestión metodológica no respondía a motivaciones especulativas, Marx necesitaba imperiosamente un método para empezar a estudiar las raíces históricas más profundas del régimen capitalista, caracterizado, en su perspectiva, como el tipo de organización social responsable de la explotación y dominación de millones de personas en todo el orbe. Ya en 1846, una década antes de comenzar a redactar los *Grundrisse*, Marx había rechazado los arrogantes intentos que pretendían explicar toda la historia de la humanidad desde un esquema-receta de matriz metafísica universal.

En aquel año, Marx, junto con su compañero Engels, afirmaba que:

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. (Marx & Engels, [1846] 2014, p. 22)

Diferenciando claramente entre el método dialéctico y el sistema hegeliano, las referencias críticas a la «filosofía independiente» remitían, muy probablemente, al libro *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Hegel, [1830] 2008).

Erróneamente, se interpretó en clave positivista este inicial rechazo a «la filosofía independiente» acerca de la historia, confundiéndolo con un completo abandono y una impugnación absoluta de toda actividad filosófica, en lugar de circunscribirlo estrictamente a la crítica de la filosofía (meramente especulativa y con no pocas

marcas eurocéntricas) de la historia universal. Si se lee atentamente aquel fragmento, se puede advertir que Marx y su compañero siguen allí reivindicando la pertinencia teórica de una «exposición de la acción práctica», lo que no es más que otra expresión para referirse a lo que en otros textos de la misma época, como las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx denominó «filosofía de la praxis».

Modernidad y progreso en el *Manifiesto del Partido Comunista*²

Si bien, es verdad que, desde su juventud, Marx se opuso a interpretar todo el desarrollo de la humanidad desde los preconceptos apriorísticos (y especulativos)

² Manifest der Kommunistischen Partei, por su título en alemán, es llamado a veces como *Manifiesto comunista* (nota del editor).

de una filosofía universal de la historia, poco tiempo después, en el *Manifiesto comunista*, realiza algunas aseveraciones que lo acercan peligrosamente a esa

misma filosofía universal previamente criticada, sobre todo cuando se refiere al rumbo del desarrollo histórico. Por ejemplo, allí escribe Marx:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras [...] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente». (Marx & Engels, 1975a, p. 38)

Hemos desarrollado un análisis crítico y una contextualización de estas tesis, en nuestro «Estudio preliminar a el *Manifiesto comunista*» (en Marx & Engels, 2003, p. 3-65).

En el mismo tono, dos años más tarde, Marx sostiene: «El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización» (Marx: «Revue. Mai bis oktober» [Revista. Mayo a octubre], en Marx & Engels, 1975b, p. 192).

La inocultable presencia de esos fragmentos expresa una tensión interna en su pensamiento y en su discurso teórico acerca de la historia. De manera demasiado forzada, allí ubica en Occidente lo que denomina «la corriente de la civilización» de la historia mundial, de manera muy análoga a la utilizada por los defensores de una filosofía de la historia universal que, en última instancia, terminaba legitimando la preeminencia económica, política y militar occidental sobre todos los demás pueblos y comunidades.

Es necesario observar que, en ese peligroso acercamiento a la filosofía de la historia universal, Marx emplea ciertos términos cuya carga semántica resulta altamente discutible: se refiere a la «civilización» occidental y a la «barbarie» de los pueblos

no occidentales. A su vez, entre los países occidentales, la «civilización» es —según este temprano punto de vista— circunscrita exclusivamente a Inglaterra, Francia y Alemania, a lo sumo extensible a Estados Unidos. No solo la periferia precapitalista sino también la Europa colonial (por ejemplo, Irlanda) o atrasada (como España, Portugal e Italia) quedan en ese momento excluidas de la «civilización».

El uso categorial de la antinomia «civilización-barbarie», la firme creencia en el carácter progresivo de la expansión mundial inaugurada por la moderna burguesía occidental y la explícita descalificación del mundo rural —al cual no se duda en atribuirle, en un pasaje ciertamente poco feliz, cierta cuota de «idiotismo»: «La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al *idiotismo de la vida rural*» (Marx & Engels, 1975a, p. 38, énfasis de N.K.)— constituyen una controvertida matriz de pensamiento cuyos hilos teóricos estarán presentes en el *Manifiesto comunista*, a pesar de su prosa cautivante y de la provocativa radicalidad de sus tesis políticas.

No obstante reconocer el marco general en el cual se inscriben, debe delimitarse el alcance preciso que adoptan los conceptos de «civilización» y «barbarie» en el corpus teórico de Marx. Para él, la utilización de aquella dicotomía no remite a la simple reivindicación de la propia comunidad frente al rechazo y descalificación de todas las demás —clásica y milenaria ideología etnocéntrica a la que el Occidente moderno y capitalista le agregó, en el siglo XVIII, el racismo— sino que es utilizada en un sentido técnico antropológico, haciendo referencia a un estadio evolutivo del desarrollo histórico. Es en este último sentido en el que Marx y Engels coincidirán en su juventud con Charles Fourier (1772-1837) y, posteriormente, con el antropólogo norteamericano Henry Lewis Morgan (1818-1881) en el uso de tales categorías (aunque Fourier identifica en términos genéricos «civilización» con sociedad burguesa, mientras que para Morgan el concepto adquiere un status científico mucho más complejo y diversificado).

Para dar cuenta de los matices y connotaciones singulares de estas categorías, resultan muy útiles las reflexiones de Roberto Fernández Retamar, quien analiza el diferente uso de la dicotomía civilización/barbarie en el tratamiento marxiano y en el del escritor argentino contemporáneo de Marx, Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) —en este último caso Retamar remite su herencia *sui generis* a la tradición que se remonta tempranamente a Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y más tardíamente al conde de Gobineau (1816-1882), célebre racista francés, aun cuando en Argentina los pensadores José Ingenieros (1877-1925) y Aníbal Norberto Ponce (1898-1938), ambos sarmientinos y al mismo tiempo defensores de la revolución bolchevique, la hicieran inexplicablemente suya en algunos de sus escritos (Fernández Retamar, 1993, pp.193-243).

El desarrollo ascendente de la sociedad burguesa, violatorio de los viejos lazos sociales premodernos y precapitalistas, creador al mismo tiempo de una sociedad, un mercado y una historia por primera vez mundiales, es caracterizado por el Marx de fines de la década de 1840 como una clara muestra de progreso. En un artículo dos años posterior al *Manifiesto del Partido Comunista* pero perteneciente a la misma matriz teórica, refiriéndose al afán mundializador de la burguesía moderna europea, Marx escribe: «Realmente se puede decir que *el mundo comienza a ser redondo* desde que existe la necesidad de estos viajes oceánicos universales de vapores» (Marx: «Revue. Mai bis oktober» [Revista. Mayo a octubre], en Marx & Engels, 1975b, p. 196, énfasis de N.K.). Más allá de su talante eurocéntrico, que impregna no pocos escritos de esta época, el diagnóstico con el que Marx y Engels anticipan, en este texto, la tendencia a la globalización y la unificación del mundo constituye hoy, en la tercera década del siglo XXI, uno de sus aspectos más candentes y actuales.

En ese marco, puede entenderse la célebre, provocativa y polémica afirmación del *Manifiesto comunista* según la cual «los obreros no tienen patria», aunque a continuación Marx matizara la hipótesis sosteniendo que «no se les puede arrebatar lo que no poseen. Mas, cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en sentido burgués» (Marx & Engels, 1975a, p.57).

Analizando esta concepción, Michael Löwy sostiene que en esta época Marx y Engels ponían en cuestión «las patrias» porque su ideal, acorde con su humanismo universalista, era «el cosmopolitismo», que en su léxico era análogo a «internacionalismo». Löwy agrega que «cosmopolitismo», en el sentido que los dos pensadores le otorgaban en 1848, remitía a *cosmo* (mundo) y a *polis* (ciudad-comunidad política), es decir, a una ciudad-comunidad política mundial que aboliera los conflictos y odios entre naciones, culturas y pueblos. También argumenta que a partir del fracaso de la revolución europea de 1848, Marx y Engels moderaron ese ideal juvenil demasiado optimista: «Parece que después de la Revolución de 1848, durante la cual *la cuestión nacional apareció a Marx y a Engels en toda su virulencia y complejidad*, los dos autores del *Manifiesto comunista* han abandonado la problemática cosmopolita de sus escritos de juventud, conservando ante todo del internacionalismo, su dimensión política presente» (Löwy, 1984, p.181, énfasis de N.K.; Löwy, 1980). Leopoldo Mármora coincide con este diagnóstico, enfatizando todavía aún más que Löwy la importancia central de la cuestión nacional en el futuro cambio de paradigma en Marx (Mármora, 1986, pp.40-51).

Según la visión de Marx de aquellos primeros años, con fuertes núcleos deudores de la modernidad, el impulso burgués provoca el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad sin valores trascendentes, donde dejan de tener vigencia y se esfuman en el

aire todos los antiguos hábitos y modos de vida que presuponían un encantamiento del mundo, dando lugar al predominio cruel, despiadado y absoluto del valor de cambio y a la áspera frialdad del dinero. La desacralización, el desencantamiento y el nihilismo axiológico son caracterizados por Marx como contradictorios, aunque positivos. Las luces de la razón y la posibilidad de comprender racionalmente la explotación abren la posibilidad del surgimiento de la conciencia de clase.

Por eso reitera nuevamente en el *Manifiesto comunista*:

La burguesía ha desgarrado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto [...] La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las redujo a simples relaciones de dinero. La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza en la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería [...] Todo lo estamental y estancado se esfuma: todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Marx & Engels, 1975a, pp.35-36)

La frase famosa sobre «lo estamental y estancado» Marx la adoptó prestada, reelaborándola y parafraseándola, de la obra *Hamlet*, acto I, escena II, de William Shakespeare (Shakespeare, 1951, p.1342; Sazbón, 1981; 2002, p.378).

Marx encontraba en el centro de gravedad de la sociedad capitalista —incluso en el interior de su «célula básica», la mercancía— un carácter social esencialmente contradictorio. Allí puede ubicarse su amarga protesta antimoderna y su condena dionisiaca frente al predominio salvaje de la cantidad (que aplastaría el arte y subsumiría el tiempo libre, la emancipación humana, todo impulso vital, etc.), pliegue inexplicablemente soslayado por sus críticos.

Aun así, no puede desconocerse u obviar la matriz modernista que, todavía en 1848, premoldea sus afirmaciones la mayor parte de las veces. Recordemos que en esa obra celebra como algo históricamente positivo la emergencia de «la gran industria moderna», desarrollada por el incesante ímpetu de universalización de «la burguesía moderna», clase social que —siempre según la prosa de Marx— no duda en utilizar como herramienta de su proyecto revolucionario, mundializador y expansionista al «Estado moderno» (Marx & Engels, 1975a, pp.33-35).

Partiendo de esta constatación —aunque quizá exagerando demasiado los términos— el sociólogo sueco Göran Therborn, convergiendo aquí con la *boutade* del crítico cultural estadounidense Marshall Berman (Berman, [1982] 1991, pp.83-84; [1999] 2016, p.94), ha caracterizado al *Manifiesto comunista* como «el manifiesto modernista» (Therborn, 1992, p.23).

Esta convicción general era en esas décadas juveniles entusiastamente compartida por Engels, quien desde la misma perspectiva «progresista» evaluaba con demasiada indulgencia y hasta con cierto «optimismo» el impetuoso avance del imperialismo yanqui en América Latina.

En América hemos presenciado —afirmaba Engels el 23 de enero de 1848 en su artículo «Die Bewegungen von 1847» [Los movimientos de 1847]— la conquista de México la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. (Engels, [1847], en Marx & Engels, 1975 b, p.183)

En el mismo sentido, un año más tarde, el 15 de febrero de 1849, Engels se preguntaba (siguiendo en este punto preciso demasiado fielmente al maestro Hegel): «¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?» (Engels, [1849] «Der demokratische panslawismus» [El panslavismo democrático], en Marx & Engels, 1975b, p.189). Es muy probable que la (despectiva) caracterización de «perezosos» aplicada a los habitantes originarios de México y California, Engels la haya adoptado, sin problematización, reelaboración ni reformulación propia alguna, directamente de la prosa filosófica de Hegel, quien utiliza exactamente dicha expresión para referirse a los mismos pueblos en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Hegel, [1830] 2008, p.172).

En el caso específico de Marx, este particular horizonte en el que se inscribe su contradictorio y tensionado modo de entender la historia se prolongará hasta mediados de la década de 1850. En esos años, comienza el quiebre interno, las fisuras en la confianza «modernista» y el inicio de un profundo cambio de paradigma teórico-político y epistemológico que impregnará al conjunto de su obra madura y tardía, incluyendo las más de cuatro redacciones de *El capital*, por no mencionar sus numerosos cuadernos de trabajo y su correspondencia de la última década de vida.

La gestación de un cambio radical

El inicio de ese notorio viraje epistemológico data muy probablemente de la segunda mitad del año 1851, cuando, en la biblioteca pública del Museo Británico, Marx confecciona su poco explorado y prácticamente desconocido *Cuaderno de Londres* N° XIV, redactado entre julio y septiembre de aquel año. Notas de lectura, fichaje,

reproducción de larguísimos pasajes de obras y estudios sistemáticos que giraban fundamentalmente en torno a ¡la crítica del colonialismo europeo-occidental! (Marx, 2019). A partir de estas lecturas estrictamente delimitadas y del interés que guio a su autor en la selección minuciosa de las varias obras extractadas y los autores resumidos en sus fichas de trabajo (William Hickling Prescott [1796-1859]; Herman Merivale [1806-1874]; Arnold Hermann Ludwig Heeren [1760-1842]; Felix Wakefield [1807-1875]; Edward Gibbon Wakefield [1796-1862]; Thomas Hodgkin [1798-1866]; Thomas Fowell Buxton [1786-1845]; William Howitt [1792-1879]; Juan Sempere Guarinos [1754-1830] y Henry Brougham [1778-1868]), Karl Marx abre todo un arco de interrogaciones que no resolverá ni responderá inmediatamente, sino que serán utilizadas como insumos y preguntas-problemas que orientarán sus diferentes investigaciones e hipótesis a lo largo de sus reflexiones y numerosos manuscritos de dicha década, prolongándose hasta la siguiente, cuando termina de pulir la cuarta redacción del primer tomo de *El capital* destinado a la imprenta, ya completamente estructurado a partir de un nuevo paradigma donde la impronta modernista y «progresista» de 1848-1853 (la elegida por sus adversarios e impugnadores) habrá quedado definitivamente atrás en su laboratorio de trabajo y en su biografía política-intelectual.

Cabe destacar que la inmensa mayoría, por no decir la totalidad de sus impugnadores (desde Isaiah Berlin a Karl Popper, desde Norberto Bobbio a Marshall Berman, entre los más renombrados; sin olvidarnos de la *pléyade* de manipuladores menores como Warren, Weeks, Harris, Sebreli, Feimann, Spivak, Negri y Hardt, Chavolla, Lander y compañía), directamente desconocen la existencia de este cuaderno-libro, crítico del colonialismo occidental capitalista, fundamental para comprender por qué el futuro autor de los *Grundrisse* y *El capital* comienza a problematizar en los años 50 los núcleos centrales de las que hasta entonces habían sido sus convicciones más íntimas.

Y no solo sus impugnadores convencionales y tradicionales lo desconocen. Ni siquiera las biografías más recientes, presuntamente actualizadas, extremadamente voluminosas y sobrecargadas en detalles nimios, siempre presentadas en el marketing editorial de forma ampulosa como «la biografía definitiva» (es decir, que vendrían a reemplazar las clásicas de David Riazanov y Franz Mehring; las «alternativas» de Boris Nicolaievski y Otto Maenchen-Helfen, Werner Blumenberg y Maximilien Rubel; las más cercanas de David McLellan y Francis Wheen, etc.), jamás mencionan una sola palabra ni escriben un solo renglón o aunque sea una nota al pie, sobre estos materiales que evidentemente ignoran, a pesar de contar cada una de ellas con 700 u 800 páginas, aproximadamente. Desde un adversario abierto de Marx, que pretende «deconstruirlo», segmentándolo y eligiendo arbitrariamente algunas obras en claro detrimento de otras, como el británico Gareth Stedman Jones (Stedman Jones, 2018), hasta el sueco Sven-Eric Liedman,

quien simpatiza con su biografiado y reconoce que «Marx fue siempre enemigo del colonialismo, particularmente del colonialismo británico» (Liedman, 2020, p.367), pero mantiene un silencio asombroso sobre su *Cuaderno XIV* de notas críticas sobre el colonialismo, redactado en Londres entre julio y septiembre de 1851. Ausente, por lo demás, en todas las biografías de antaño.

El paradigma anterior a dicho cambio de perspectiva, que mantenía todavía no poca empatía con el mundo moderno y occidental, se prolonga durante 1853. Según su punto de vista de aquel momento (luego superado y criticado en profundidad por él mismo en decenas de miles de páginas, lisa y llanamente ignoradas la inmensa mayoría de las veces), las acciones «modernizadoras» de las empresas capitalistas que operaban en el seno de las sociedades no occidentales, periféricas y dependientes, eran deleznable y aborrecibles, pero trágicamente inevitables.

El caso más notable de todos fue, como es bien conocido, la evaluación que realizara de la acción del colonialismo inglés, a inicios de la década de 1850. Se trata del artículo periodístico «La dominación británica en la India», del 25 de junio de 1853. En él, Marx llegó a sostener que «Inglaterra fue *el instrumento inconsciente de la historia*» (Marx & Engels, 1979b, p.42, énfasis de N.K.), al disolver las formas arcaicas y las comunidades preindustriales indias. Una evaluación equívoca y errónea, sobre la que se explayará en extenso, de modo ácido, mordaz y ferozmente crítico, por ejemplo, en su posterior *Cuaderno Kovalevsky* redactado en 1879 (Marx, 2018, pp.89-224).

El artículo equívoco inicial (citado invariablemente y hasta el hartazgo en todas las impugnaciones del marxismo) contiene escasas páginas, pues estaba destinado a un periódico. La crítica posterior de esa evaluación errónea, redactada por el mismo autor a lo largo de todo un cuaderno de trabajo, cuenta con ciento treinta y cinco páginas. ¡Prácticamente un libro! Desconocido, ninguneado, jamás explorado (con excepción de dos o tres especialistas y eruditos a nivel mundial).

Aquel artículo de 1853, sobre la India, culminaba apelando a Goethe, para retratar lo que por entonces Marx consideraba la tragedia de la India bajo dominación occidental, cuando el poeta alemán escribía en verso: «¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres?» (Marx & Engels, 1979b, p.42).

Los versos de Goethe con los que Marx terminaba aquel artículo tristemente famoso fueron extraídos de la poesía «A Zuleika», perteneciente a la obra de Goethe *Diván de Occidente y Oriente*: «Si nos torturase esta pena, / ¿Quién lamenta los estragos / si los frutos son placeres? / ¿No aplastó miles de seres / Tamerlán en su reinado?». En la traducción española de las *Obras completas* de Goethe realizada por Rafael Cansinos Assens leemos otra versión de los mismos versos: «Mas ¿hemos de inquietarnos del sacrificio / que realza los prestigios de nuestro amor, / Cuando Timur, sin pena, miles de seres / Inmola

bajo el carro de su ambición?» (Goethe, 1991, p.143, Tomo II). Cabe aclarar que el nombre de Tamerlán es la forma occidentalizada de Timur Lang, rey heredero de Gengis Kan.

Marx recurría a una formulación poética, de un dramaturgo y filósofo muy querido y admirado por él desde su adolescencia, para describir lo que por entonces consideraba una tragedia horrorosa y deleznable pero inevitable.

Al mismo tiempo, en aquellos pequeños y apretados artículos periodísticos sobre la India (al parecer, los únicos que han podido consultar desde Spivak a Negri, desde Sebreli a Feimann y Lander, entre muchos otros detractores, ahorrándose el esfuerzo de recorrer con seriedad toda su obra y fundamentalmente sus críticas demoledoras, posteriores a su propia evaluación formulada en 1853), Marx apoyaba también la introducción del ferrocarril británico en el país asiático, pues, según su erróneo diagnóstico de aquel año, éste se convertiría «en un verdadero precursor de la industria moderna», según escribiera en «Futuros resultados de la dominación británica en la India», otro artículo periodístico del 22 de julio de 1853 (Marx & Engels, 1979b, p.81).

De alguna manera, Marx tenía en ese momento, como presupuesto no formulado de manera expresa, la creencia de que esos trastocamientos del orden social interno indio eran algo así como el preludio de una reiteración, ahora en el espacio ampliado de la periferia del sistema mundial, de los mismos estadios de desarrollo industrial por los cuales habían pasado Inglaterra y los países capitalistas más desarrollados. Una creencia que será reevaluada, repensada y profundamente criticada por su propio autor en las siguientes décadas a lo largo de numerosísimos materiales, publicados o borradores (inéditos y póstumos), tanto en artículos como en cuadernos, correspondencia y libros.

Igualmente, habría que incluir en este rubro de meditaciones su malogrado artículo sobre Simón Bolívar (Marx [1858], en Marx & Engels, 1975b, pp.76-93), quizás uno de los más endeble que escribió en toda su vida. En ese rechazo de Marx, además del «antibonapartismo», hipótesis discutible que alguna vez apuntó José Aricó (Aricó, [1980] 1988, p.120), también desempeñó un papel la desmedida importancia atribuida a «las tropas extranjeras», como advirtió más acertadamente Pedro Scaron (en Marx & Engels 1975b, p.120), al referirse a las británicas, muchas veces simples mercenarios que acompañaron a los ejércitos bolivarianos.

El comienzo de la transición y la estación inicial, con la que arranca el profundo y prolongado viraje marxiano que trastoca y modifica sustancialmente su concepción materialista multilineal de la historia y de la sociedad, se gesta, muy probablemente, entre julio y septiembre de 1851, con la redacción del *Cuaderno XIV* sobre el colonialismo (Marx, 2019). Punto de partida que se prolonga dos

años después con la elaboración del concepto de «modo de producción asiático», en junio de 1853 (Marx [1853], en Marx, Engels & Godelier, 1966, pp.49-76; Mandel, [1967] 1974, p.135).

Esos dos momentos son importantísimos al sentar las bases del primer impulso del cambio de paradigma de Marx, que luego se irá profundizando, complejizando y adquiriendo mayor contorno y relieve hacia el final del primer tomo de los *Grundrisse*, cuando Marx analiza «las formas que preceden a la producción capitalista» (Marx, 1987a. pp.433-477, Tomo I; Marx & Hobsbawm, 1987b); luego en el capítulo 24 del primer tomo de *El capital*, cuando su autor formula su hipótesis fundamental sobre el lugar de la conquista europea de América y la esclavización de los pueblos africanos como núcleo central de la constitución del sistema capitalista mundial (Marx, 1988a, p.939. Tomo I. Vol. III); pasando por la comprensión marxiana de la íntima relación entre explotación de clase y dominación racial, tal como él la examinó al estudiar la lucha por la abolición de la esclavitud negra en Estados Unidos (Marx & Engels, 1973b; Marx & Lincoln, 2003); la inversión de la ecuación metrópoli-colonia en torno a Irlanda, condensada en sus cartas a Engels del 4 y del 10 de diciembre de 1869, así como en su carta a Lafargue del 5 de marzo de 1870 y en las minutas de la reunión del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) del 14 de diciembre de 1869 (Marx & Engels, 1979a, pp.188-195; Levrero, 1975, p.29); las correcciones a la edición francesa de *El capital* donde restringe el camino de la acumulación originaria, tal como fue emprendido en Inglaterra, al ámbito específico de Europa occidental, según lo hace notar el propio Marx, en su carta del 8 de marzo de 1881 a Vera Zasulich (Marx & Engels, 1980a. p.60, Tomo II) hasta llegar al «Marx tardío», cuando se vincula con indisimulado entusiasmo al movimiento populista revolucionario ruso (Marx & Engels, 1981b), redacta el prácticamente desconocido *Cuaderno Kovalevsky* (1879), explora el porvenir de la comuna rural (1879-1881), vuelve a redactar una cantidad importante de *Apuntes etnológicos* (1879-1882), viaja personalmente al África (Argelia, 1882) desde donde envía correspondencia altamente significativa (Marx, 1988b; Marx, 1997; Marx, 2018. pp.89-224; Shanin, [1983] 1990, p.14), entre muchos otros materiales, cuadernos y correspondencia, mayormente inexplorados.

Pero, este cambio de paradigma no se produce drástica y brutalmente como una iluminación mística de inspiración religiosa, que hubiese provocado un «corte epistemológico» tajante y artificial, ocurrido mágicamente en una tarde precisa, de un día determinado, a la hora señalada, como habría postulado en los años 60 algún conocido discípulo «marxista» de Gaston Bachelard —en lo que él mismo denominó más tarde, a la hora de escribir su autobiografía, una simple «impostura», basada en la falta de lectura del pensador del que se suponía era un gran especialista y erudito—.

Marx, se toma su tiempo para madurar de manera profunda y repensar a fondo su nueva mirada multilineal de la historia, de grandes pretensiones explicativas y enormes consecuencias políticas (para su tiempo y el nuestro). Es muy probable, que el artículo sobre Bolívar de enero de 1858 constituya la última prolongación del paradigma anterior, todavía moderno y progresista, en el que se inscribe la prosa del *Manifiesto comunista*. La transición entre un paradigma y otro, se extiende entonces, muy posiblemente, entre la segunda mitad de 1851 (el inicio de la nueva concepción) y 1858 (el último resabio del paradigma anterior).

Reformulación del paradigma y sus múltiples dimensiones

En ese complejo y significativo interregno de al menos siete años (1851-1858), el pensamiento, los planes de trabajo y las investigaciones de Marx experimentan una seria, completa y rigurosa revisión. Operación que ha sido y continúa siendo absolutamente ignorada por sus adversarios e impugnadores contrainsurgentes y por sus comentadores escasamente informados (tengan o no «prestigio académico»).

En nuestra opinión, esa revisión alcanza la profundidad estricta de un viraje y la radicalidad de un completo cambio de paradigma. Cuando nos referimos al «viraje», enmarcamos en él un conjunto de problemáticas, arcos de preguntas, posicionamientos y preocupaciones, núcleos categoriales y focos de interés que, en su diversa y compleja articulación, provocan un fuerte impacto en todo el corpus teórico marxiano, *definitivamente abierto a partir de allí hacia el Tercer Mundo y el Sur global, la periferia del sistema mundial capitalista*. Mientras algunos ítems mantienen delgados hilos de continuidad, otros, en cambio, experimentan un cambio completo de raíz.

Este diverso y heterogéneo entramado de perspectivas de análisis e investigaciones, puede, a su vez, ser desagregado analíticamente en tres niveles que asumen, en la obra de Marx, temporalidades y ritmos de elaboración netamente diferenciales, como partes integrantes de una mirada holista:

- (1) un nivel filosófico;
- (2) un nivel científico, principalmente historiográfico, antropológico y crítico de la economía política;
- (3) un nivel político.

En cuanto al primer nivel, incluimos dentro suyo tanto aquellos registros que ya estaban presentes, desde el comienzo mismo de la producción teórica marxiana, como algunos otros que recién se van a ir agregando y desplegando a partir del viraje.

Entre los primeros cabe mencionar: (a) la temprana adopción del método dialéctico (diferenciándolo, en el caso de Hegel, de su sistema); (b) la entusiasta aspiración fáustica a la totalidad y la acción (presente en su *Cuaderno de poesías a Jenny*, Marx, [1836-1840] 2000, pp.42-43, 70, 122-126; Lifshitz, 1981, p.17; Gabriel, 2014, p.85), (c) la juvenil crítica del apriorismo logicista especulativo de la filosofía de la historia, que acompaña la crítica del materialismo objetivista, predeterminista y pasivo —el núcleo esencial de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 y de toda su filosofía de la praxis—, y, por último, (d) la constante postulación de una conexión inmanente en el seno de la unidad sujeto-objeto (esto es, la presuposición de la existencia de una legalidad objetiva que es producto y resultado de la praxis histórica y a su vez constituye y atraviesa con sus relaciones sociales las subjetividades).

Entre los segundos, incluimos (a) la creciente complejización y revisión del concepto de «progreso», (b) el abandono de toda concepción unilineal de la historia y, por último, (c) el desprendimiento y total distanciamiento de la noción hegeliana de «pueblos sin historia».

En relación con el segundo nivel, hacemos referencia a diversas torsiones y pliegues que se producen a partir del viraje. Estamos pensando principalmente en: (a) la modificación del esquema teórico de desarrollo y evolución de las sociedades, (b) la complejización de la noción de «desarrollo histórico» en sus grandes líneas directrices, (c) la reubicación y el descentramiento de la dicotomía categorial «barbarie-civilización», (d) la adopción historiográfica de la hipótesis de trabajo del «modo de producción asiático» y del «sistema arcaico» para explicar algunas de las sociedades precapitalistas no modernas ni europeas, (e) el creciente interés económico y etnológico tanto por la comuna rural campesina y la propiedad colectiva de la tierra como por la sociedad denominada «antigua» (o «primitiva», según la traducción).

Finalmente, en el tercer nivel ubicamos procesos específicos contemporáneos y posteriores al viraje: (a) el «descubrimiento» y el impacto profundo y radical del problema nacional y colonial, como uno de los ejes centrales del programa-proyecto de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), junto al problema de la explotación y extracción del plusvalor, (b) el nuevo estudio sobre el papel del campesinado como potencial subjetividad revolucionaria en el mundo rural periférico (en un status completamente diferenciado y antagónico al del conservadurismo rural de la Francia bonapartista, retratado por Marx en su célebre *El 18 brumario de Luis Bonaparte*) (Marx, 1852, pp. 320, 359-362) (c) la creciente atención dirigida hacia las potencialidades revolucionarias de Rusia y los efectos eventuales que podrían llegar a provocar las rebeliones de las colonias británicas de Irlanda, India y China sobre su propia metrópoli, así como también (d) las diversas influencias políticas que tuvo la fundación de la Primera Internacional (Asociación Internacional de los Trabajadores-AIT) en el abandono del incipiente eurocentrismo juvenil.

Karl Marx, el conocido y el desconocido

La mayoría de los trabajos en los que Marx comenzó a ocuparse del mundo no europeo y de sus culturas, civilizaciones y pueblos «atrasados», así como también de la relación jerárquica y asimétrica existente a escala mundial, entre las metrópolis imperialistas y colonialistas y aquellas sociedades periféricas y dependientes, sometidas y subordinadas, fueron artículos periodísticos, borradores de trabajo, fichas de lectura, manuscritos inéditos y cuadernos de estudio, así como también correspondencia no destinada al «gran público». Todos ellos, materiales correspondientes —según nuestra clasificación provisoria— a los niveles (2) y (3), es decir, de índole científico-epistemológico (historiográfico, antropológico y crítico de la economía política) y de carácter político. De ahí que, usualmente, se los haya subestimado por su carácter notoriamente exploratorio, propio de toda investigación, asistemático, creyendo erróneamente que por ello eran materiales «externos» al pensamiento íntimo de Marx y simplemente circunstanciales o coyunturales, por contraposición a ese voluminoso e imponente edificio de construcción lógica que constituye *El capital*. Obra que no solo Marx nunca llegó a terminar (se publicó en vida solamente el primer tomo, cuando su autor tenía planificado completar seis) sino que además la redactó entre cuatro y siete veces a lo largo de más de quince años, según el criterio de enumeración que se elija para comparar las diversas versiones de la misma.

Tomando en cuenta la existencia de semejante acumulación de materiales, no resulta caprichoso preguntarse, entonces, quiénes eligieron y fundamentalmente a partir de qué criterio, los textos que durante más de un siglo fueron reproducidos y difundidos en ediciones alemanas, soviéticas, chinas y francesas, con el título: *Obras Escogidas* (Marx & Engels, 1984). ¿Qué se incorporó y qué quedó fuera de las mismas? ¿Por qué algunos escritos de Marx se volvieron célebres y muchos otros, de no menor valía y profundidad, permanecieron en la penumbra, el olvido o, directamente nunca fueron editados y por lo tanto leídos ni consultados?

A partir de estas interrogaciones, si quisiéramos explicar el carácter de la relación que todos estos materiales sobre la periferia colonial, las comunidades originarias y las sociedades no europeas ni occidentales mantienen con la teoría crítica y la filosofía de Marx y la razón por la cual persistentemente se ha negado toda vinculación entre ambos, tendríamos que investigar el nuevo tipo de racionalidad que éstos presuponen y que Marx se ve obligado a explorar, investigar y construir teóricamente para poder dar cuenta del mundo periférico, colonial, comunitario, nacional y dependiente. La tradición hermenéutica y política que se empeñó en considerar aquellos artículos periodísticos, cuadernos de investigación y textos políticos como algo «externo» a su teoría de la sociedad y la historia o, a lo sumo, como nada más que productos fortuitos elaborados por Marx simplemente para ganarse la vida, en definitiva nunca logró encontrar el nexo existente entre la

conformación de la teoría, el tipo de racionalidad presupuesta y el desarrollo de la historia en la cual se movió y de la cual quiso dar cuenta el creador y fundador de la teoría. El viejo mito neopositivista-falsacionista de mantener separados e inconexos «el contexto de descubrimiento» y «el contexto de justificación lógica».

Esta sesgada y malintencionada hermenéutica, pasó elegantemente por alto la dirección metodológica central que guió a Marx hacia la búsqueda de una explicación, lamentablemente inacabada, de aquella categoría —el mercado mundial— que adquiriría el status dialéctico más concreto por englobar en su seno las múltiples determinaciones de un mundo global que encerraba ahora en su propio interior, por primera vez en la historia, tanto a la metrópoli capitalista más desarrollada como a la periferia no europea, comunal, dependiente y muchas veces precapitalista. Es decir, el capitalismo en tanto sistema mundial.

Marx y su mirada puesta en el Sur global

A contramano de aquellas promocionadas y tercas hermenéuticas «progresistas», que se pretendieron instalar como verdades reveladas, para así poder impugnarlo y combatirlo, adoptando de manera selectiva y caprichosa únicamente los tempranos tropezones eurocéntricos de Marx; a partir de la década de 1850 y, sobre todo, en las de 1860 y 1870 hasta el final de su vida (1883), en su trayectoria teórica y científica, se produce una fuerte discontinuidad que le permite construir una comprensión profunda y crecientemente más compleja de los problemas específicos originados en la relación del capital europeo occidental con los pueblos, sociedades, países, culturas y comunidades de la periferia colonial y dependiente. Es decir, con lo que provisoriamente hemos denominado (nuestro) Tercer Mundo: «El Sur global».

Referencias

Anderson, K. (2010). *Marx at the Margins: Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press.

Anderson, P. (2003). Neoliberalismo: un balance provisorio. En E. Sader & P. Gentili (comps.). *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social* (pp.11-18). Buenos Aires: Clacso.

Aricó, J.M. (1988 [1980]). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos.

Bell Lara, J. (1968). ¿Tercer Mundo? En Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana. *Lecturas de filosofía [Antología]* (Tomo II, pp.419-420). La Habana: Instituto del Libro.

- Berlin, I. (2000). *Karl Marx. Su vida y su entorno*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I. (1993 [1958]). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Berman, M. (2016 [1999]). *Aventuras marxistas*. Madrid: Siglo XXI.
- Berman, M. (1991 [1982]). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Bernstein, E. (1982 [1899]). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.
- Borón, A. (2013). *América latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Chavolla, A. (2005). *La imagen de América en el marxismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cole, G.D.H. (1959-1961) *Historia del pensamiento socialista* (Tomo I al VII). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cueva, A. (2007 [1987]). *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso.
- Feimann, J.P. (1996 [1982]). *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel.
- Fernández Retamar, R. (1998). *Recuerdo a*. La Habana: Ediciones Unión.
- Fernández Retamar, R. (1993). *Algunos usos de civilización y barbarie*. Buenos Aires: Letra Buena.
- Ford, H. (1961 [1920]). *El judío internacional*. Barcelona: Mateu.
- Gabriel, M. (2014). *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una Revolución*. Madrid: El Viejo Topo.
- García Linera, A. (2017). *El «Oenegismo», enfermedad infantil del derechismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Goethe, J.W. (1991). *Obras completas*. (Tomos I al IV). México: Aguilar.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel*. (Tomo I al VI). México: Era.
- Harris, N. (2003). *The return of Cosmopolitan Capital. Globalization, the state & war*. London: L.B. Tauris.
- Harris, N. (1987). *The end of the Third World*. New York: The Meredith Press.
- Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Hegel, G.W.F. (2008 [1830]). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Ignatieff, M. (1999). *Isaiah Berlin. Su vida*. Madrid: Taurus.
- Kohan, N. (comp.) (2014). *Ciencias sociales y marxismo latinoamericano*. Buenos Aires: Amauta Insurgente.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Biblos.
- Lander, E. (2008). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Levrero, R. (1975). *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*. Barcelona, Anagrama.
- Lenin, V.I., Hobson, J.A. & Harvey, D. (2009). *Imperialismo*. Madrid: Editorial Capitán Swing.
- Liedman, S.E. (2020). *Karl Marx. Una biografía*. Madrid: Akal.
- Lifshitz, M. (1981). *La filosofía del arte de Karl Marx*. México: Era.
- Löwy, M. (1984). Marx y Engels cosmopolitas: el futuro de las naciones en el comunismo (1845-1848). *Críticas de la economía política*, 22-23. México: El Caballito.
- Löwy, M., Haupt, G. & Weill, C. (1980). *Los marxistas y la cuestión nacional. La historia del problema y el problema de la historia*. Barcelona: Fontamara.
- Luxemburg, R. (1988 [1908]). *Introducción a la economía política*. México: Siglo XXI.
- Luxemburg, R. (1967 [1913]). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- Luzzani, T. (2012). *Territorios vigilados. Cómo opera la red de bases militares norteamericanas en Sudamérica*. Buenos Aires: Debate.
- Mandel, E. (1974 [1967]). *La formación del pensamiento económico de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Mármora, L. (1986). *El concepto socialista de nación*. México: Siglo XXI.
- Mármora, L. (comp.). (1978). *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial* (Tomo I y II). México, D. F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2019). *Colonialismo. Cuaderno de Londres N°XIV, 1851 (Inédito)* (La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).
- Marx, K. (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital* [Antología]. Preparada por Álvaro García Linera, con introducciones de García Linera y Enrique Dussel, y estudio preliminar de Néstor Kohan. Buenos Aires: Editorial Amauta Insurgente-IEALC.
- Marx, K. (2000 [1836-1840]). *Poemas*. Madrid: El Viejo Topo.

- Marx, K. (1997). *Lettres d'Alger et de la Côte d'Azur*. Paris : Le Temps des Carises.
- Marx, K. (1988a). *El capital. Crítica de la economía política*. (Tomos I al III. 8 volúmenes). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1988b). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx [1880-1883]*. (Comp. y notas de Lawrence Krader). Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1987a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (Tomos I al III). México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (2014 [1846]). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en la de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal.
- Marx, K. & Engels, F. (2003). *Manifiesto del Partido Comunista*. (Estudio preliminar de Néstor Kohan). Buenos Aires: Longseller.
- Marx, K. & Engels, F. (1984). *Obras escogidas* (Tomo I y II). Buenos Aires: Cartago.
- Marx, K. & Engels, F. (1981b). *Correspondencia 1868-1895 con Nikolai F. Danielson*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1980a). *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa*. (Tomo II). México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1979a). *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1979b). *Sobre el colonialismo*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1975a). *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Polémica.
- Marx, K. & Engels, F. (1975b). *Materiales para la historia de América Latina*. (Comp. de Pedro Scaron). México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Engels, F. (1973a). *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
- Marx, K. & Engels, F. (1973b). *La guerra civil en los Estados Unidos*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.
- Marx, K., Engels, F. & Godelier, M. (1966). *El modo de producción asiático*. Córdoba: Eudecor.
- Marx, K. & Hobsbawm, E. (1987b). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. & Lincoln, A. (2013). *Guerra y emancipación*. Madrid: Capitán Swing.
- Melotti, H. (1974 [1972]). *Marx y el Tercer Mundo. Contribución a un esquema multilíneal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mudrovic, M.E. (1997). *Mundo Nuevo. Cultura y Guerra Fría en la década del 60*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.

- Musto, M. (2020). *De regreso a Marx. Claves para el pensamiento crítico*. Barcelona: Bellaterra Edicions.
- Musto, M. (2020 [2016]). *Karl Marx 1881-1883. El último viaje del Moro*. México: Siglo XXI.
- Negri, A. & Hardt, M. (2002 [2000]). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Petras, J. (2014). La Fundación Ford y la CIA. En N. Kohan (comp.). (2014). *Ciencias sociales y marxismo latinoamericano* (pp.109-116). Buenos Aires: Amauta Insurgente.
- Popper, K. (2010 [1945]). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós.
- Popper, K. (2007 [1976]). *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1989 [1934]). *La lógica de la investigación científica*. Buenos Aires: REI.
- Sauvy, Alfred (1952) Trois mondes, une planète. *L'Observateur*, N°118, 14 agosto.
- Sazbón, J. (2002). *Historia y representación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- Sazbón, J. (1981). El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare. *Cuadernos Políticos*, 28, 88-103. <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.28/CP28.8.%20JoseSazbon.pdf>
- Sebreli, J.J. (1992). *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Shakespeare, W. (1951) *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Shanin, T. (1990 [1983]). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución.
- Smith, J. (2016). *Imperialism in the Twenty-First Century: globalization, super-exploitation, and capitalism's final crisis*. (New York: Monthly Review Press.
- Spivak, G.C. (2015 [1999]). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Stedman Jones, G. (2018). *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Madrid: Taurus.
- Stonors Saunders, F. (2001). *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid: Debate.
- Therborn, G. (1992). *Peripiecas de la modernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Warren, B. (1980). *Imperialism: Pionner of capitalism*. (London: Verso).
- Weeks, J. (1984). Imperialismo y mercado mundial. En T. Bottomore (Dir.). *Diccionario del pensamiento marxista* (pp. 387-393). Madrid: Tecnos.