

HISTORIA, CRÍTICA Y POLÍTICA

Maximiliano Valle Cruz
Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen/Abstract

El presente ensayo pretende mostrar el modo en que Gramsci y Benjamin recuperan los principios del materialismo histórico de Marx para realizar la crítica de la praxis política, durante el periodo fascista. A partir de ellos es posible comprender la indisoluble relación entre historia, política y ética en toda praxis política, así como la crítica como movimiento inherente a todo conocimiento y práctica que se propone conocer, y modificar, las estructuras de coerción que se instauran en el conocimiento y en la praxis política. Desde Marx, Gramsci y Benjamin es posible emprender la tarea, necesaria en el presente, de crítica del conocimiento político y la praxis política, pues se está imponiendo un discurso unilateral en la concepción de la sociedad, de la vida y creencias de los sujetos concretos.

Palabras clave: Historia, política, crítica, praxis política.

History, critique and politics

The aim of this essay is to demonstrate the way in which Gramsci and Benjamin took up the principles of Marx's historical materialism to elaborate their critique of political praxis in a period marked by the emergence of fascism. This approach makes it possible to understand, (1) the indissoluble connection among history, politics and ethics in all political praxis; and (2) critique as a movement inherent in all knowledge and practice that sets out to understand, and modify, the structures of coercion established in knowledge and political praxis. Using Marx, Gramsci and Benjamin it becomes possible to undertake the task—necessary in today's world— of critiquing

political knowledge and political praxis, since a unilateral discourse is being imposed on the conception of society, life and the beliefs of concrete subjects.

Keywords: history, politics, critique, political praxis.

Maximiliano Valle Cruz

Originario de Tuxtepec, Oaxaca, México. Licenciado en Sociología, Maestro en Sociología y con estudios de Doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México, integrante del Cuerpo Académico en Educación y Políticas Educativas y de la Red de Cuerpos Académicos en Educación, Política y Universidad. Es autor del libro: *Ciencia y Método, entre el Control y la Emancipación*; coautor de los libros: *El redimensionamiento de la esfera de lo público y el proyecto de universidad*, *La evaluación como racionalización en la universidad: estrategia de control y vigilancia*, *La universidad pública, pasado, presente y futuro. 12 ensayos*, y *Economía, Estado y profesiones*, así como autor de capítulos en libros y artículos en revistas tales como: *Iniciativa*, *Papeles de Población y Administración y Política*. Obtuvo el Premio Limaclara Internacional 2016 de Ensayo, con el trabajo: *Capital y Trabajo. La constitución de los sujetos sociales*.

Preludio

Desde Maquiavelo, pasando por Hobbes, Locke, Rousseau, hasta llegar a Hegel y Kant se fue forjando un modo de teoría y praxis política que, a cada momento en que se produjo una politización (movilización y organización) de las clases sociales emergentes, ocurrió un contraflujo de despolitización que ha configurado un lenguaje y una práctica política dominantes que tienden a deshistorizar la política al reducirla a cuestiones técnicas (administrativas) que anulan la crítica que toda praxis política supone: con ello la política pierde sus vínculos con la base material sobre la que actúa y de la cual emerge, a la vez que diluye sus nexos con el pasado y el futuro. Tal situación obliga a repensar las relaciones entre historia, política y crítica; para apuntar hacia un horizonte que haga posible esa reconstrucción se procede a recuperar algunos de los planteamientos que van de Marx a Antonio Gramsci y Walter Benjamin.

Desde el lenguaje de los gobernantes del capitalismo de integración monopólica, así como de los llamados medios de comunicación de masas, se ha convertido en uso corriente emplear el término *politizar* para mostrar que las cuestiones del orden público, las cuestiones del gobierno, no tienen un contenido político, sino sólo técnico, y para ello se ha elaborado un intrincado lenguaje donde la política se trata de expurgar de todo contenido ideológico o de intereses particulares, es decir, a la acción gubernamental, legislativa y judicial. En realidad, esa tendencia lleva, irreductiblemente, a una deshistorización de la política, así como a un estrechamiento de la crítica hacia la censura de los dirigentes, al cumplimiento cuantitativo de políticas públicas. El trasfondo de ese proceder es una concepción de historia centrada en el jefe político o de empresa, como líder, donde los intereses y problemas de las clases subalternas desaparecen, o se tratan como resultado de condiciones in-

dividuales o de insuficiencias en el funcionamiento de las instituciones existentes.

Por ello es necesario volver la mirada hacia dos autores a quienes, de manera central, les ocupó la relación entre historia, política y crítica, desde una postura epistemológica crítico-dialéctica: Antonio Gramsci y Walter Benjamin; para después señalar algunos indicios de esa noción técnica de la política que impone una concepción unívoca de la realidad sociohistórica y lleva a la pasividad de los sujetos, donde las únicas posibilidades de construcción social —de futuros posibles— y de participación se restringen a plantear modos de ejecución de las políticas impuestas por el capital.

Pareciera que, en teoría social contemporánea, y en la praxis política misma, existe un abandono del modo de pensar histórico en torno a la política, así como de la crítica, acompañado de una profunda despolitización de las clases subalternas.

Tanto Gramsci como Benjamin parten de los principios epistemológicos y metodológicos de Marx para entender la historia, la política y la crítica y los emplean para cuestionar la manera en que la praxis política dominante, en su tiempo, contenía una concepción de historia, y de crítica, demasiado estrechas, al igual que Marx y Engels lo hicieron en su época.

En Marx encuentran los principios epistemológicos que aluden al modo en que la producción económica, y la estructura social que de ella se deriva, son la base de la historia política e intelectual, de allí que, como señala Marx, el primer hecho histórico es la producción de la vida material —la satisfacción de las necesidades materiales de existencia— que determina relaciones de clase y la superestructura jurídico, político, ideológica, de tal modo que las categorías —la teoría— tienen que ponerse en conexión con el desarrollo de la sociedad; de allí que Engels indique que la teoría puede entenderse como *desarrollo discursivo*, y como *praxis* cuando es referida a la relación contradictoria entre clases y sus luchas (Engels, 1980:51). Esta operación, necesaria para Marx y Engels, es para

romper con la concepción de *perennidad e inapelabilidad* (ideología) que instauran las categorías de la “ciencia burguesa”. Es así que, para Marx y Engels la historia no es más que la historia de la lucha de clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, con lo cual rechazan la idea de una historia “como acto genérico” o como espíritu y la crítica –el método de criticar, dirá Marx– como mera “guerra de frases”, pues la crítica es el movimiento propio del pensamiento que conoce y muestra su validez en la práctica (Marx, 1974:17-18; Marx, 1980:187-188).

Gramsci, unidad de historia, política y crítica

En primer lugar, Gramsci reivindica dos principios metodológicos de Marx, a saber: 1) las tareas que se impone una sociedad exigen ciertas condiciones materiales y, 2) una sociedad no se modifica sino hasta desarrollar las formas implícitas en sus relaciones. Gramsci, por su misma praxis política, trata de mostrar los equívocos en las concepciones dominantes de su tiempo respecto a la organización de las masas, donde por una parte están las concepciones de Sorel y Croce y, por otro lado, la desfiguración de la filosofía de la praxis por el economicismo (Gramsci, 1999:32-33), e incluso insinúa un cuestionamiento al dogmatismo soviético. Gramsci sostiene una concepción de la historia donde, por una parte, se expresa como praxis política y, por otra, como proceso de conocimiento. En ambos casos la crítica queda incorporada como parte sustancial de la praxis como de la teoría (conocimiento).

Aunque llega a emplear prácticamente de modo indistinto política y praxis política, esta última categoría la emplea, fundamentalmente, para referirse a la formación de una voluntad colectiva para un determinado fin, allí la historia se distingue por el uso que tiene para configurar un mito, una ideología, una utopía para “suscitar y organizar una voluntad política”. La categoría de praxis política la utiliza, también, para recha-

zar la concepción de historia anclada a la figura de un individuo, o la idea de historia como imprevisible o irracional, desligada del análisis de clases sociales (fuerzas sociales) y de las condiciones materiales y superestructurales (cultura) en que emerge la voluntad política.

La historia, tanto en su forma de praxis política como de proceso de conocimiento, señala Gramsci, supone periodizar con base en las formas de organización de las fuerzas sociales, aprehendiendo sus contradicciones a partir de las relaciones entre estructura y superestructura, la relación entre movimientos orgánicos y coyunturales. Si la historia es empleada para crear una “voluntad colectiva nacional-popular” orientada al “cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna”, entonces la praxis política supone la concreción en un programa, en un discurso (Gramsci, 1999:13-17). Es en ese sentido que concibe la política como historia en acción.

Así, la historia como proceso de conocimiento supone el conocimiento de la estructura distinguiendo movimientos orgánicos (más o menos permanentes) de los movimientos coyunturales (ocasionales, inmediatos); de esta distinción depende la crítica que se hará como crítica *histórico social* o *de los dirigentes, del personal dirigente*. Tal distinción es crucial para diferenciar los movimientos orgánicos que sí tienden a transformar a la sociedad en cuanto suponen una reorganización de las fuerzas sociales de aquellos que sólo pueden constituir una organización de fuerzas sociales antagónicas que se expresan como “polémicas ideológicas, religiosas, políticas, jurídicas, etc.”. En la praxis política la transformación se presenta como *deber histórico*, con lo cual se evita confundir causas inmediatamente operantes de las mediatamente operantes ya que, si se confunden, la praxis política deviene en economicista (doctrinaria o ideologista), mecanicista, o bien, termina en voluntarismo e individualismo (Gramsci, 1999:32-33). Con ello, señala Gramsci, la reconstrucción de la historia pasada evita construir la presente o futura como resultado de deseos y pasiones personales que inhiben el medio consciente que estimula la acción.

De ese modo, la filosofía de la praxis orientada a la formación de una voluntad colectiva para un determinado fin permite mantener una específica relación de fuerzas ya sea para asegurar el orden social o para suscitar y organizar una voluntad política para transformar la sociedad; pero esta filosofía de la praxis se funda en un conocimiento histórico entendido como intentos y resultados para organizar una voluntad colectiva en relación con los movimientos de la estructura y las relaciones de fuerza: así la política es creación de nuevos equilibrios, nuevas relaciones de fuerza, por ello la praxis política se mueve dentro de un *deber ser* que permite advertir si “un acto es arbitrario o necesario, es voluntad concreta, o veleidad, deseo, amor a la fantasía”, la política es “concreción e interpretación, es historia y filosofía en acción... [por tal razón] ningún individuo solo o una obra (libro) pueden cambiar... la realidad sino sólo que la interpreten e indiquen la línea posible de acción”, es allí donde destaca el “hombre de Estado” que “tiene a su disposición las fuerzas de un Estado o de un ejército y no sólo ejércitos de palabras” (Gramsci, 1999:31-32) y no porque tal “hombre de Estado” realice eficazmente la acción inmediata, de corto plazo.

Finalmente, lo que Gramsci hereda es una comprensión de la política, del materialismo histórico, como filosofía de la praxis, en la cual advierte una forma degenerada “en su forma más difundida de superstición economicista” en la que se olvida la tesis según la cual los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías, tesis que no es de carácter psicológico o moralista, sino de carácter orgánico gnoseológico. Bajo esa forma degenerada política e historia se vuelven engaño, pues la historia se concibe como un continuo *marché de dupés*, y la “crítica” se reduce “a revelar trucos, a suscitar escándalos, a pedir cuentas a los hombres representativos” (Gramsci, 1999:45), reducen el Estado a mero interés de una fracción de la clase dominante, o a un supuesto realismo político que exalta la figura del jefe de gobierno y, aún más, se olvida a los hombres que representan la antítesis, es decir, “se ha olvidado además otra proposición de la filosofía

de la praxis: la de que las ‘creencias populares’ o las creencias del tipo de las creencias populares tienen la validez de las fuerzas materiales” (Gramsci, 1999:45-46).

Así, contra el economicismo y el reduccionismo del Estado a mero interés de una fracción de la clase dominante, Gramsci erige el concepto de hegemonía como fundamental y el estudio concreto de las ideologías para evitar las afirmaciones de sentido común o “acusación moralista de doblez y mala fe o de poca astucia, de estupidez (para los partidarios)” con el propósito de evitar la reducción de la política a “una serie de hechos personales... de quien es burlado por sus propios dirigentes y no quiere convencerse de ello por su incurable estupidez” (Gramsci, 1999:47) y, por supuesto, para cuestionar la historia que se hace en torno al gran jefe político, en torno a los jefes de gobierno.

Benjamin, la praxis política como forma crítica de teorizar y constitución de sujetos

Benjamin asume los mismos principios epistemológicos que reivindica Gramsci, aunque los oponentes a los que se enfrenta son distintos, además de que agrega un elemento de discusión con la hermenéutica, visible en su planteamiento de cómo entender los acontecimientos sociohistóricos atendiendo a su *significado originario*, los modos *como ha llegado a nosotros*—como *forma de entender los acontecimientos* sociohistóricos—, es decir, como resultado de su propia historia y como un modo de pensar que permite captar el movimiento de las sociedades en el tiempo. Pero allí añade que, en una historia dialéctica, el investigador renuncia “a la actitud tranquila, contemplativa frente a su objeto, para hacerse consciente de la constelación crítica en la que dicho fragmento del pasado se encuentra precisamente con el presente, esto es: conecta la acción presente con una experiencia originaria para romper el continuum de la historia. A partir de ello cuestiona la idea de una *historia de la cultura* anclada a las ideas de “popularización

de la ciencia”, “labor cultural pública” (ligada al Estado) o “educación de los trabajadores”, o bajo la consigna de *saber es poder* —como lo planteó la socialdemocracia— suponiendo que el mismo saber del dominio burgués capacita al proletariado para emanciparse; muestra que en las formas de teorizar dominantes se exalta la técnica, olvidando su vínculo con la producción de mercancías (Benjamin, 1989:96-97).

Como se advierte, aquí ya atisba cómo la forma de teorizar, y el debate teórico, constituye una praxis política —o en el Marx de las tesis sobre Feuerbach: disolver el mundo abstracto, teórico, a su base terrenal, explicando sus contradicciones, “para criticar teóricamente y revolucionar prácticamente” la base material (Marx, 1980:2)— que, sobre todo en el ámbito de la historia, enfatiza que *lo histórico* —más allá de una fecha, un gran personaje o genio, un artefacto u obra de arte— se revela como una particular experiencia en el tiempo y en el espacio en que se articulan condiciones materiales de producción, la técnica que se le asocia, la relación entre sujetos a que da lugar —significado originario—, distinguiéndose del *devenir histórico* referido a los modos en que se comprendió y las formas en que se ha recibido —la manera cómo ha llegado al presente—, y permite tener una comprensión del pasado perfilando una praxis política concreta orientada al futuro. Aquí ya instala una crítica las formas anecdóticas donde los hechos se presentan desarticulados de la totalidad sociohistórica a la que pertenecen.

Benjamin denomina a la historia dialéctica, también, como *recuperación revolucionaria del pasado* mediante la cual se da vida a lo oprimido, a lo interrumpido (Cfr. Benjamin, 1989:190), como parte de una lucha política que transforma, pues contribuye a politizar al intelectual adherido a la clase burguesa por la educación, pero ello sólo se produce en la praxis política, no en el cambio de esquemas teóricos o políticos que dan lugar a pillajes semejantes a los de los políticos que secuestran autores, teorías (Aguirre, 1989:12-13).

Para la reconstrucción histórica, Benjamin establece una tensión entre *continuidad y discontinuidad* para romper con la visión —y la praxis políti-

ca— aferrada a la idea de un tiempo lineal que, de vez en cuando, es alterado y corregido para proseguir una marcha irrefrenable hacia el progreso, hacia la realización de la humanidad, como “tiempo homogéneo y vacío” tiempo que “las clases revolucionarias” hacen estallar “en el momento de su acción” (Cfr. Benjamin, 1989:187, 188). Esa tensión se presenta en las teorías sociales —de modo más específico, en las narraciones de la historia— y en la praxis política que se expresa en las *formas de teorizar* (positivistas e historicistas), en la justificación de situaciones de violencia (legítima/ilegítima) que parten de una concepción de una naturaleza humana bárbara o en relación con la persecución de fines considerados justos legalmente, o a estrategias que suponen la ampliación de la libertad y democracia sin relación con la particular constitución de las clases sociales (Benjamin, 2001:23 y ss), pero sobre todo en las formas de teorizar y práctica política que exaltan la técnica desligada de la producción de mercancías y de su carácter destructivo en las guerras (Cfr. Benjamin, 1989:99-100).

Ese mismo tiempo lineal está presente en la socialdemocracia que reivindica el desarrollo y uso de la ciencia y la técnica exclusivamente para mejorar el nivel de destreza de los trabajadores pensando que ello conduce a la mejora de las condiciones de trabajo y de vida, de tal modo que se transmuta el principio de que el proletariado es la última clase explotada y emprende la liberación de todas las clases dominadas invocando todas las clases sojuzgadas anteriormente, por la máxima de que el *proletariado emprende la emancipación de las clases futuras* (Cfr. Benjamin, 1989:186). Ambas formas de teorizar y actuar, nos indica Benjamin, mantienen la idea de un tiempo histórico continuo que lleva a comprender o no comprender (políticamente) la lucha de clases, así como la particular conexión del mecanismo técnico-productivo a partir del cual se constituyen determinados sujetos sociales y determinadas relaciones entre ellos que implican una barbarie, una violencia, de la cual hay que dar cuenta como materialista histórico preocupado por la emancipación.

Comprender esa conexión posibilita entender el tránsito entre sujetos sacerdotes-feligreses a productores-consumidores con lo cual se transmuta la comprensión de lo cultural como dominio de una imagen —como valor de exhibición— que convierte a la masa en público, somete al actor a exigencias del mecanismo técnico y no del espectador, y sin embargo, crea la ilusión del espectador como experto y hacen del arte (la cultura) arte de producción de efectos que el público busca, de tal modo que la masa tiende a amoldarse a “determinados efectos técnicos” con sus implicaciones para la praxis política visibles en la construcción de edificios (prototipo del arte) que impone un modo de ver y sentir, es decir, forma una sensibilidad mediante el uso y la contemplación cotidiana inhibiendo el valor cultural y dispersando en la masa. Lo anterior sirve —a Benjamin— para entender lo que ocurre con el fascismo y su relación con las masas cuando advierte que una proletarización del hombre, en aumento, conlleva una mayor alienación de las masas, a la vez que ocurre una tendencia a organizar a las masas proletarizadas inhibiendo sus exigencias de supresión de las condiciones de la propiedad (de explotación, de opresión); así el esteticismo de la política deviene en violencia como culto al caudillo (fabricación de valores culturales) y como supresión del derecho de las masas a exigir la eliminación de las condiciones de su opresión, llegando al extremo de presentar la guerra como mecanismo de desorganización para movilizar a las masas fuera de la acción política propia, ya que el pasado y presente (la reconstrucción de la historia) confluyen en la conservación de las condiciones de propiedad mutilando toda posibilidad de futuro de las masas haciendo que la barbarie se imponga al negar las exigencia de abolición de la opresión (Cfr. Benjamin, 1989:30, 55-57).

La tensión entre continuidad y discontinuidad —y el modo de entender la historia como centro de la praxis política correspondiente a determinadas condiciones materiales de producción con su técnica y la relación entre sujetos constituidos a partir de esas condiciones— le permite a Benjamin criticar la idea de *superación* —en la religión, en la filosofía o en teoría política— pues, de ese modo, tanto el pensamiento como la histo-

ria misma se conciben como una continuidad que remata en la “ilusión burguesa de eternidad, y de vigencia como última instancia de la producción capitalista”, imperantes en las corrientes teóricas dominantes, y en las interpretaciones y prácticas de la socialdemocracia, pues esos modos de entender y escribir la historia son parte de la conformación de los sujetos sociales.

En suma, Benjamin exige considerar las tendencias científicas dominantes –hegemónicas– y las condiciones materiales que se hacen presentes en una concepción de la historia, como, por ejemplo, el papel que tuvo el darwinismo en las concepciones evolucionistas de la historia, pues ello llevó a plantear una historia determinista, a la imposición de “leyes naturales”, y en la práctica política se traduce en tácticas específicas: pensar a la sociedad y la acción humana en términos orgánicos, fisiológicos... conduce a una concepción optimista de la historia, del progreso, donde se olvida la barbarie, o llevan a una concepción democrática de la historia, en el sentido de medir el progreso de la humanidad en términos de la ampliación del sufragio universal, borrando las distinciones de clase social, pues las clases dominadas acceden al voto, a derechos de humanidad (Benjamin, 1989:112-115).

Ejemplo claro de que la historia no es evolución, causalidad, queda ilustrado cuando cuestiona la idea de que la revolución proletaria se fraguaba en el espíritu de las revoluciones burguesas, en ellas halla su árbol genealógico: la objeción de Benjamin se urde en el develamiento de la moral burguesa expresada en sus revoluciones que reivindican la interioridad, la conciencia del ciudadano, el comportamiento burgués anclado a “sus propios intereses, pero referido a otro comportamiento complementario del proletariado, no correspondiente por cierto a los intereses de este último, proclamaba la conciencia como instancia moral”, una conciencia que pregona el altruismo, que aconseja “favorecer mediatamente a los otros propietarios, y con toda facilidad aconseja lo mismo a los que nada poseen” (Benjamin, 1989:121). Así se impone la moral de clase dominante que declara como útil todo comportamiento

que les favorece. Lo dramático, para Benjamin, es que la burguesía no ha requerido tanto de esa moral, aunque si es necesaria para el proletariado si pretende derrocar a la burguesía, tiene que desprenderse de la “buena conciencia” que cree en la democracia burguesa, esto es: tiene que desvelar la ideología que subyace a dicha concepción y que imposibilita pensar en torno a la “posición en el proceso de producción” de la clase proletaria, que impide, por tanto, la acción política propia, impide emanciparse y mantiene la acción política de los subordinados en los linderos de la negociación de las condiciones de explotación, mantiene la cosificación de los explotados, niega su expresión moral, humana, al interponer entre las condiciones materiales de existencia de los explotados y ellos mismos un aparato burocrático administrativo y jurídico que inhibe el ejercicio de funciones a tales sujetos, les niega plenitud moral (Benjamin, 1989:123).

Al hacer historia –lo cual tiene que entenderse como praxis política– hay que desprenderse de fetiches, como ilustra la situación y comprensión de la obra de arte en las condiciones de mercado: el fetiche es el autor, el maestro, no la obra de arte en conexión con la existencia de la sociedad, con los modos en que una “colectividad contempló... las cosas y el mundo” (Benjamin, 1989:132). Allí es donde el arte aparece como *lo histórico*, en la medida en que la emergencia del arte de masas está vinculada a la reproducción técnica, a la difusión masiva, que supone costo reducido (Benjamin, 1989:133) y encuentra en Fuchs la evidencia para reivindicar lo oprimido, lo despreciable, lo apócrifo, que discurre con el desarrollo de las fuerzas productivas y de las masas creando “imágenes del hombre histórico”, lo cual permite pronunciarse en contra del culto al caudillo como signo de humanización (Benjamin, 1989:135) de modo tal que el arte, también, implica una forma de la praxis política, o cuando menos la inspira.

Con Benjamin, podemos cuestionar las concepciones de la historia, de la teoría social y del arte, que borran la barbarie, o donde la barbarie misma se entiende como estética de la política ya que tienden a empobrecer

la experiencia vital. De allí que sea necesario hacer emerger la pobreza interna y externa no como añoranza ni como existencia plena de prodigios técnicos de los cuales también se ríen los hombres, idea que desarrolló Benjamin como una relación entre experiencia e historia, entre experiencia y pobreza, para expresar el modo en que se somete el cuerpo humano devaluando la experiencia con las “experiencias más atroces de la historia universal” durante la Primera Guerra Mundial, pues nos dice:

No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1989a:168).

Así, se enfatiza la idea de que la historia es praxis política que, para comprenderla y actuar en ella, no pueden separarse los distintos ámbitos de la vida, como historias despojadas de sus horrores y de los sujetos dominados que han sido despojados de sus bienes, de la palabra y de sus posibilidades de acción propia.

Esa misma perspectiva se mantiene en las *Tesis de filosofía de la historia*, donde Benjamin parte de una alegoría: el autómatas que replica las jugadas de un ajedrecista asegurando, con ello, ganar siempre; así como en una idea de felicidad atada a lo vivido y a lo anhelado, como redención para decir que

[L]o mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico (Benjamin, 1989b:178).

Aunque al mismo tiempo indica que nada, del pasado, tiene que darse por perdido, de allí que lo que se cuestiona es la idea de redención de la humanidad, pues “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1989b:179).

Benjamin dirige la crítica hacia el tipo de historia que hace el materialismo histórico deformado que parte de la lucha de clases expresada como “una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales”, aunque en la lucha de clases se presentan “de otra manera a cómo nos representaríamos un botín que cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan”; esa modificación de las cosas “finas y espirituales” no puede escapar al materialista histórico (Benjamin, 1989b:179). Ello supone la creación de imágenes del pasado que emergen y desaparecen “en el instante de su cognoscibilidad”, pues “el materialismo histórico atraviesa la imagen del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella”; de allí que

[A]rticular históricamente lo pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla (Benjamin, 1989b:180).

Allí encuentra una analogía con el pensamiento teológico que promete un Mesías redentor, vencedor del Anticristo. Asimismo ve en ese modo de historiar “el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza que sólo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza.

Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 1989b:180-181). Como vemos, escribir una historia supone una praxis política concreta, al igual que debatir las diversas concepciones teóricas que se desvinculan de las condiciones materiales de las cuales emergen.

Benjamin insiste en la crítica a los historiadores que pretenden “revivir una época” y que utilizan “un procedimiento de empatía”, que, para el caso del “historiador historicista”, la empatía es con el vencedor, con los dominadores, y sus realizaciones que se presentan “como bienes de cultura” (Cfr. Benjamin, 1989b:181). Allí el materialista histórico se distancia y ve en “todos y cada uno [de esos bienes culturales] un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (Benjamin, 1989b:182):

Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo (Benjamin, 1989b:182).

Benjamin se vuelve hacia “la tradición de los oprimidos [que] nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de historia que le corresponda”, se trata, entonces, de “provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”, para que la lucha contra él no se haga en nombre del progreso, pues de lo contrario nos contentamos con el “filosófico asombro” que provoca, denotando *cómo* “la representación de la historia de la que procede se mantiene” (Benjamin, 1989b:182). No se trata de acumular datos tras datos sino de mirar la catástrofe que acumula ruinas, que convoca a “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”, pero en ese convocar a los muertos [mirar al pasado] se da la espada al futuro al cual se es empujado, aumentando las ruinas, por el progreso (Benjamin, 1989b:183); justo allí emerge la

exigencia de la historia como una praxis política actual que cuestiona las prácticas e ideas políticas que ofrecen liberar “a la criatura política”, embaucada en la fe del progreso, en la invocación de una “base en las masas” y “en la servil inserción [de los políticos] en un aparato incontrolable”, de allí la exigencia de una historia distinta, una “historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrándose” (Benjamin, 1989b:184).

Y la crítica es severa cuando refiere el conformismo promovido por la socialdemocracia aferrada a la idea de que se nada con la corriente del desarrollo técnico (progreso), cuyos vestigios están ya en el *Programa de Gotha* al declarar “el trabajo como ‘la fuente de toda riqueza y toda cultura’”, de lo cual ya desconfiaba Marx cuando decía “que el hombre que no posee otra propiedad que su fuerza de trabajo ‘tiene que ser esclavo de otros hombres que se han convertido en propietarios’” (Benjamin, 1989b:184-185), a pesar de ello se sigue insistiendo en que el “trabajo es el salvador” —el nuevo mesías— y que, por tanto, sólo se requiere una mejora del trabajo; Benjamin arremete contra el marxismo vulgarizado que

...no se pregunta con la calma necesaria por el efecto que su propio producto hace a los trabajadores en tanto no puedan disponer de él. Reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo. A éstos pertenece un concepto de la naturaleza que se distingue catastróficamente de las utopías socialistas anteriores a 1848. El trabajo, tal y como ahora se le entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado (Benjamin, 1989b:185).

Lo que ve allí Benjamin es el modo en que se concibe al proletariado y sus luchas como sujeto, primero de conocimiento histórico como ocurría en Marx y le lleva a concebirlo como la última clase social esclavizada, la que realizará “la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas”, pero que la socialdemocracia repudia y le asigna “a la clase obrera el papel de redentora de generaciones futuras. Con ello ha cortado los nervios de su fuerza mejor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como

la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 1989b:186). De allí que la crítica a la teoría socialdemócrata por sus pretensiones dogmáticas que se asientan en la idea de progreso del género humano como destrezas y conocimientos, del progreso técnico como inconcluyente e incesante da por resultado una representación de un tiempo lineal, homogéneo, vacío, por ello es necesario realizar la crítica a esa representación del progreso (Benjamin, 1989b:187), pues “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo – ahora’”, es decir, como un presente que cita al pasado como retorno, pero es el espacio donde “manda la clase dominante”, por ello hay que alejarse de esa representación para poder entender la historia como un “salto dialéctico”, como hace Marx al hablar de la revolución, es decir, como una forma de hacer estallar la continuidad de la historia, pues:

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia. El historicismo plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico en cambio plantea una experiencia con él que es única (Benjamin, 1989b:189).

Finalmente, la teoría socialdemócrata, o el materialismo histórico dogmatizado anclado a la idea de progreso, queda igualada con el historicismo:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por ser causa. Llegará a serlo póstumamente a través de datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parta de ello, dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época. Fundamenta así un concepto de presente como “tiempo-ahora” en el que se han metido esparciéndose astillas del mesiánico (Benjamin, 1989b:191).

Y aún peor, el futuro pierde sentido, hasta el sentido mesiánico heredado del judaísmo (Cfr. Benjamin, 1989b:191). Así, se devela que la historia es praxis política y está signada por la violencia, en cuanto supone despojos, olvidos, barbaries, lo despreciable, lo apócrifo. Ello nos da paso a entender de otro modo el texto *Para una crítica de la violencia*, donde Benjamin plantea que “la tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia”, ello es posible sólo “dentro de un contexto ético” (Benjamin, 2001:21).

Lo que destaca es que, para Benjamin, la violencia forma parte de la praxis política ya sea por el modo en que sus variantes positivistas, historicistas, socialdemócratas y hasta del materialismo histórico dogmatizado eliminan el pasado subyugado; lo mismo que en la forma de orden político, de orden de derecho, que cubre la violencia como racionalidad, pues constituye uno de sus medios, pero ello plantea la cuestión de si la violencia “sirve a fines justos o injustos”, lo cual deja sin resolver “la cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin” (Benjamin, 2001:23). De allí que cuestione la forma ideológica del uso de la violencia considerada como un dato, un hecho, natural, frente a su consideración histórica que la concibe como adquisición, lo cual ocurre con el derecho positivo que cuestiona “todo derecho en vías de constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios” (Benjamin, 2001:24).

Una clave para entender la violencia en la praxis política se encuentra en la manera en que Benjamin plantea la conexión de todos los ámbitos de la vida al mecanismo de la reproducción técnica anclado a la satisfacción de necesidades y a partir del cual se constituyen sujetos sometidos, alienados, que, en el arte dominado por la reproducción para consumo masificado, sólo se afirma la relación entre sujetos productores-consumidores y la ilusión del espectador como público experto que es amoldado a la producción de efectos técnicos, con lo cual se somete la sensibilidad a la simple contemplación y la costumbre. Por ello el arte forma parte de la lucha po-

lítica, implica una violencia, en la medida en que esa constitución de sujetos sometidos al mecanismo técnico de la producción desorganiza a las masas proletarizadas en cuanto clases sociales que pueden exigir la supresión de las condiciones de propiedad sobre los medios de producción y, a la vez, suprime el derecho de las masas a reclamar la abolición de la opresión, en suma, inhibe la acción política propia. Por ello, no entender cómo el mecanismo técnico de la producción estructura los diversos ámbitos de la vida social lleva a tratar de modo aislado las cuestiones del arte, de la historia, de la política, de la economía, de la filosofía, del derecho.

La reconstrucción de las conexiones entre esos distintos ámbitos de la vida es tarea de una praxis política fundada en la crítica. Esta situación se reitera en Benjamin cuando distingue entre violencia legítima e ilegítima —fundada en la distinción entre fines naturales y fines de derecho—, rasga las estructuras del dominio de clases que aparece en la organización del Estado y la administración de los derechos. Esto se ilustra con el caso del derecho de huelga que confería a las organizaciones laborales el uso de la violencia, pero cuando éstas la ejercen el Estado retira tal derecho cuando traspasa la participación o abstención de la participación en una actividad o servicio “que equivale a una ‘ruptura de relaciones’”; no obstante, el derecho de huelga supone “sustraerse a la violencia de la patronal” mediante declaraciones de “‘aversión’ o ‘distanciamiento’ respecto a la patronal”. El momento violento, en forma de chantaje, necesariamente asoma cuando la reanudación de la actividad interrumpida, desde una posición de principio, se liga a condiciones que nada tienen que ver con la actividad o que significan modificaciones exteriores a ella. En este sentido el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, “un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines” como en el caso de una huelga revolucionaria y para el Estado es abuso del derecho de huelga (Benjamin, 2001:27). Esta es la “contradicción práctica del estado de derecho, y que consiste en que el Estado reconoce una violencia, cuyos

finés naturales le son indiferentes, excepción hecha del caso grave de la huelga general revolucionaria” (Benjamin, 2001:28).

Bien nos podríamos quedar extasiados en la argumentación de Benjamin en torno a la manera en que el derecho emerge de la violencia y el ejercicio de derechos implica otras formas de violencia, o en modo en que se asume la legitimidad del uso de la violencia. Sin embargo, para efectos de comprensión de la praxis política aquí se ubica otro elemento que no se puede omitir: para Benjamin el ejercicio de un derecho tiene un potencial de violencia en la medida en que tienda a derribar el orden legal, posibilite la organización de las masas para exigir intereses propios, por ello el uso de la violencia por parte del Estado no queda en la mera represión de los transgresores, sino que encuentra su punto culminante en la *conexión* de la violencia con el mecanismo técnico de la producción y queda signada en la violencia bélica.

Así puede haber violencia cuando se ejerce un derecho en la medida en que con esa acción se tienda a “derribar el orden legal”, de ese modo se devela que la violencia derivada del ejercicio de un derecho es temida porque altera el orden legal que protege tal derecho, por ello no importa cuando la violencia aparece como algo fortuito (un medio) para lograr un deseo o satisfacer una necesidad, pero no funda ni modifica el orden legal (Benjamin, 2001:28). Sin embargo, justamente en este tipo de violencia que Benjamin llama “pirata”, aparece la violencia bélica como una contradicción práctica del estado de derecho, pues la relación es entre sujetos de derecho (Estados) que persiguen fines de derecho o naturales, que llevan a “ceremonias de paz”, esto es, al reconocimiento de las victorias del vencedor y a fijar “las nuevas circunstancias... como nuevo ‘derecho’” (Benjamin, 2001:29). Aquí es fundamental el giro que produce Benjamin al declarar que la violencia bélica es “origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales” y, cómo “todas las formas de violencia fundan derecho”, pues lo que sucede es que no se reconoce a las personas privadas (sujetos de derecho) la posibilidad de ejercer violencia para satisfacer sus fines naturales, excepto en los casos “del gran

criminal”, por ello el Estado teme –y trata de controlar– la violencia que funda un nuevo derecho, sea en situaciones relativas a los grandes criminales, de guerra o de lucha de clases (Benjamin, 2001:29).

Si el mecanismo técnico de la producción somete todos los ámbitos de la vida y amolda a las masas como sujetos productores-consumidores, el derecho opera como otro mecanismo para el mantenimiento del orden establecido, pues somete a los ciudadanos a las leyes; pero allí radica el problema para realizar la crítica de la violencia de derecho: no puede realizarse como mera invocación pacifista, tampoco se puede hacer como simple rechazo a todo compromiso para invocar que “lo que apetece es lo permitido”, pues “una máxima tal no hace más que desvincular esta reflexión de lo ético-histórico, de todo sentido de la acción y de todo sentido de la realidad, ya que los derechos no pueden constituirse si la ‘acción’ es extraída de su contexto”, lo cual significa que la crítica de la violencia de derecho puede comenzar por “el reconocimiento de la salvaguarda y promoción de los intereses de toda la humanidad en la persona de todo individuo”, lo cual tiene que plantearse más allá del “establecimiento de un orden fatalmente necesario” fundado en “una simple referencia informal a la ‘libertad’”, pues la libertad requiere de un orden superior que la designe, a la vez que requiere discutir, también, “la validez del orden de derecho en su totalidad” ya que el orden de derecho es amenazado por la propia “violencia conservadora de derecho” (Benjamin, 2001:30), o bien, se vuelve a incurrir en una concepción de continuidad temporal, de marcha continua hacia el progreso.

Colofón, comenzar la crítica a nuestro presente

A partir de Gramsci y Benjamin tenemos dos horizontes críticos para proceder a cuestionar el modo en que se ha constituido en sentido común una concepción de política, de praxis política, al igual que en cualquier otra disciplina social: primero una idea de autonomía de la polí-

tica respecto a otras disciplinas, que se aboca a estudiar el poder, o el conflicto, que supone la relación entre los hombres caracterizados ya sea por el egoísmo y los instintos o por las relaciones de amistad y enemistad. De allí que la política, deshistorizada, pierde su sentido de praxis transformadora para concentrarse sólo en la búsqueda y mantenimiento del poder o al manejo del conflicto entre los individuos para refrenar sus egoísmos naturales mediante el derecho, según las teorías liberales. Segundo, se pierde la relación con la crítica y la política termina por encerrarse en las cuestiones menudas, cotidianas, de la organización, dirección y control de una gran masa concebida como dirigidos, gobernados, subalternos, donde se destacan la figura de los gobernantes y, por tanto, del gobierno, para conducir al bienestar común, para preservar intereses generales (que son los del capital) expresados en el Estado como entidad neutra, todo se resuelve, supuestamente, controlando —moderando— el actuar individual y sus egoísmos, lo mismo que la posibilidad de corrupción de los gobernantes y mejorando el funcionamiento de las instituciones existentes, del orden legal, o la cultura de la legalidad y la equidad. La crítica, como diría Marx, se convierte en fraseología.

La concepción de las cuestiones de la política y el Estado como actividad neutra, técnica, al igual que otros ámbitos de la vida social y su conocimiento desarticulado, se han convertido en objeto de recomendaciones de los organismos financieros internacionales, en particular, de los cuales se destacan las reuniones de ministros y jefes de gobierno, pero casi nunca se habla de los grupos de investigadores, de intelectuales, que elaboran, a escala internacional, las recomendaciones, bajo la forma de estudios científicos de expertos, de nuevas teorías que son replicadas en los ámbitos académicos nacionales o en los medios de comunicación de masas imponiendo un lenguaje, significados en torno a cosas y relaciones entre sujetos que se presenta como “agenda pública”.

Un ejemplo de esos estudios y recomendaciones lo constituye el reporte de la OCDE, *Financiamiento de la democracia*, referido al financiamiento de los partidos políticos y las campañas electorales, así como lo

que denomina los riesgos de captura de las políticas públicas por intereses. Allí se delinea una concepción de política centrada en las cuestiones menudas, cotidianas, donde lo central es el financiamiento de los partidos políticos y las campañas electorales como garantía de democracia y neutralidad del Estado, de tal modo que conduce las exigencias de las masas hacia la discusión en torno a que las políticas públicas no tendrían que estar a la venta, lo cual se hace mediante donativos privados, para lo cual se recomiendan la regulación de las campañas electorales, no sólo la transparencia en el uso de recursos públicos para restaurar la confianza pública: lo que preocupa a la OCDE es mantener la competencia política como la clave del debate público en el terreno de las “opciones políticas” en términos de candidatos y partidos, competencia que se ve afectada por el papel que juega el dinero para que los ciudadanos promuevan a sus candidatos como para que los partidos lleguen a los electores, razón por la cual el acceso a recursos se torna parte de la competencia política entre partidos (Cfr. OECD, 2016:22, 66).

Como es evidente, aquí *no se trata de transformar la sociedad*, pues la participación de la ciudadanía-masa (sujeto de derechos) se restringe a las posibilidades de elegir candidatos y partidos, y a expresar su confianza en torno a las decisiones del jefe de gobierno y a las instituciones existentes.

La política se urde, pues, entre la organización estatal de la ciudadanía y el aseguramiento de las condiciones del proceso de acumulación, como lo muestra la abrumadora preocupación de los organismos internacionales al insistir que lo fundamental es el crecimiento económico que depende de los flujos de inversión extranjera, la cual se mueve, y recupera, a partir del manejo de las políticas públicas, los riesgos geopolíticos y, en especial, las políticas fiscales (UNCTAD, 2017:ix). De las políticas públicas se destacan las políticas de inversión que, por una parte, se dice, se han vuelto “más complicadas y multifacéticas” y, por otra parte, se declara han tendido a liberalizar las condiciones de ingreso, otorgar incentivos o continuar con procesos de privatización para la inversión

extrajera directa en 58 países, en tanto que la regulación de la inversión extranjera gira más en torno a la solución de controversias y las fusiones que implican absorciones desde el exterior (UNCTAD, 2017:XII-XIII).

Al examinar las recomendaciones de los organismos internacionales, se advierte que no existen fuerzas sociales (clases) dirimiendo un proyecto de construcción social; la estructura económico-social y su movimiento queda convertida en sustituta de las concepciones de perennidad cuando las desigualdades provenientes del modo de producción se atribuyen a problemas estructurales a corregir y la superestructura político-ideológica se restringe a cuestiones de cultura o mentalidad que facilita, u obstruye, el cambio estructural. De ese modo se pone de relieve una concepción de un tiempo lineal, una historia homogénea, donde se termina por exaltar la figura de los jefes políticos (de gobierno), de los empresarios que arriesgan sus capitales, frente a una masa-ciudadana empobrecida en cuanto a sus posibilidades de reivindicar sus propios intereses, como sujeto de derechos despojado de intereses propios. También se revela que las posibilidades de emprender una praxis política, en el terreno nacional, queda subordinada a las relaciones de cada país con el exterior.

Incluso, más allá del Estado, están las grandes transnacionales gobernando, ya que se plantea *que la transformación de la economía* descansa en la llamada economía digital, a la cual se atribuye la capacidad de "... impulsar la competitividad en todos los sectores, crear nuevas oportunidades para las empresas y la actividad empresarial, y abrir nuevas vías para acceder a los mercados extranjeros y participar en las cadenas de valor electrónico mundiales", además de propiciar una nueva "relocalización geográfica" de las industrias mediante la impresión tridimensional, así como llevar a "una mayor subcontratación externa de servicios" o a generar otro tipo de alianzas entre proveedores y receptores, sin embargo, el mismo informe de UNCTAD, señala que sólo 40% de los activos de las grandes multinacionales de tecnología de la información y las comunicaciones se desplaza fuera de sus países de origen y sus impactos mayores están en el "comercio electrónico y de contenidos digitales", aunque

se argumenta que la economía digital augura prosperidad, siempre y cuando se tienda a cerrar la brecha digital entre países y se regulen las operaciones de las multinacionales (UNCTAD, 2017:xvi-xvii).

La política —en el sentido técnico— se concentra en atender el crecimiento de la producción en relación con la expansión o contracción del comercio, vinculado al número de empleos y rentabilidad de las filiales extranjeras, pero haciendo descansar esa rentabilidad en una reducción salarial, con resultados adversos debido a que, aunque se reduzcan los costos de producción y, por tanto, la demanda de bienes y servicios, las crisis se describen como resultado de problemas estructurales ante los “nuevos roles... de los sectores público, privado y externos, la expansión de las finanzas y la creciente concentración de los ingresos [que] alteraron la estructura y dinámica de la demanda mundial de una manera que aumentó las vulnerabilidades y eventualmente condujo a la crisis” (UNCTAD, 2013:12-14). De nuevo la barbarie cometida sobre los grandes contingentes de trabajadores lanzados al desempleo, ahora se traslada a las capacidades individuales para convertirse en “empleable” o “emprendedor” sin conexión con el mecanismo de la producción y circulación de capital que se reorganiza para seguir expropiando riqueza socialmente producida, de tal modo que la miseria de las grandes masas desposeídas se atribuye a su falta de competencias y habilidades o por sus limitaciones para acceder al crédito.

Lo más paradójico es el modo en que se establece una relación entre política fiscal, democracia y legitimidad, pues se asevera que: “la política fiscal [es el] centro de la relación entre los ciudadanos y el Estado”, de tal modo que la legitimidad es reducida a “la confianza de los ciudadanos en la democracia frente a otras formas de gobierno... Igualmente, la legitimidad fiscal es reflejo de la confianza que las personas depositan en la labor del gobierno en la recaudación y el gasto de los ingresos tributarios”, pero la crisis de legitimidad (reducida a falta de confianza) en las políticas fiscales en América Latina, nos dice OCDE, se debe a que no logran un efecto redistributivo, “no logra cerrar la brecha entre ricos

y pobres [pues] las políticas fiscales de baja calidad obstaculizan la generación de ingresos tributarios, frustran el gasto público y socaban la legitimidad fiscal y democrática”, el remedio que proponen es aumentar la eficiencia fiscal, controlar el déficit público, leyes de responsabilidad fiscal, mejorar la transparencia para lograr predecir el entorno macroeconómico, reducir la inflación, sanear las finanzas públicas y un manejo razonable de la deuda, para lograr “la gobernabilidad democrática” restringida a aceptación y apoyo a la reforma fiscal (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:34).

¿Qué praxis política se puede hacer cuando se impone una concepción que dice que “la democracia permite a un país no sólo aprobar reformas, sino ajustar de forma pragmática el propio proceso de reformas de acuerdo con los cambios que se vayan produciendo en las condiciones locales o internacionales”? Y aún más si se dice que “si bien las finanzas públicas y la democracia no siempre van de la mano, la democracia es el régimen político en el cual la política fiscal puede alcanzar su potencial como herramienta para asignar recursos, redistribuir el ingreso y asegurar la estabilidad macroeconómica” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:53), la política queda reducida a una actividad técnica donde la ciudadanía “participa” a través de mecanismos de transparencia y rendición de cuentas, la democracia se restringe a la representación política y el sufragio electoral que aseguran la gobernabilidad, pues no sólo se está dispuesto a pagar impuestos, sino que se despliegan “actitudes [favorables] de las personas hacia la democracia y su apoyo a los funcionarios gubernamentales” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:39). La clave de esa política hegemónica se encuentra en un punto: cómo la reforma a las pensiones promueve “el desarrollo financiero, e incluso [facilita] el crecimiento del ahorro”, así como favorable para la inversión extranjera y la participación del sector privado en actividades “que mejoren el crecimiento a largo plazo, como más y mejor gasto en educación, capacidad innovadora e infraestructura” (Centro de Desarrollo de la OCDE, 2007:30-31).

Toda esta situación, si la examinamos a partir del planteamiento de Gramsci, nos revela una concepción de historia centrada en el personaje, en el funcionario público y en la suplantación de los intereses propios de las clases subalternas en las políticas públicas de seguridad y bienestar social sujetas a las políticas fiscales y de inversión. La crítica queda restringida a la valoración del éxito de las políticas públicas, a los escándalos de los dirigentes de partidos y del Estado: no hay posibilidad de una praxis política transformadora. Y si añadimos la perspectiva de Benjamin se advierte que prevalece una reverencia a lo establecido y al progreso técnico cuando se propone mejorar o corregir lo existente para que incluya a los dominados, cuando en realidad se les constituye como sujetos amoldados a las condiciones de acumulación de capital.

Con Benjamín advertimos cómo desde el predominio del mecanismo técnico de las condiciones de producción se han ido conformando sujetos productores-consumidores que se han definido jurídicamente en función de derechos por género, etnia, edad, acceso al consumo, que han permitido expropiar la capacidad de los oprimidos de escribir su propia historia, anulando sus posibilidades de exigir la transformación de las condiciones de propiedad que son la base de su opresión, pues incluso las formas de opresión (explotación) se tematizan restringidas a grupos de mujeres (trabajadoras domésticas), de niños que trabajan, de explotación sexual, como si la producción de riqueza socialmente producida y apropiada de manera privada ya no fuera fuente de opresiones, sino de desarrollo de capacidades (competencias) individuales, de empoderamiento de grupos sociales específicos caracterizados como población vulnerable, donde la vulnerabilidad está medida, principalmente, en relación con el acceso al consumo.

Tenemos, en Benjamin y Gramsci, sendas propuestas que nos permiten, por una parte, develar la estructura de coerción —el mecanismo técnico de la producción— a partir del cual se constituyen sujetos dóciles al orden social y, por otro lado, una propuesta para romper con esa estructura de coerción mediante la organización de las clases subalternas; aprendiendo la lección de que tanto la historia como la política llevan

inscrita la crítica cuando se impone la tarea de transformar para emancipar, y suponen una relación indisoluble entre teoría y praxis que permite aprehender las realidades sociohistóricas como una totalidad. Por ello es necesaria la crítica de las teorías dominantes, reivindicando la categoría de *praxis política* para no quedar atrapados en la discusión y prácticas de la política como ámbito exclusivo del Estado, es decir, como políticas, en sentido técnico; para liberar la conciencia teórica, en cuanto se expresa en lenguaje, de su enajenación y, en consecuencia, contribuir a crear una conciencia colectiva orientada a la transformación de las condiciones de opresión.

Referencias

- AGUIRRE, Jesús (1989). “Interrupciones sobre Walter Benjamin”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989). “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989a). “Experiencia y pobreza”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1989b). “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus.
- BENJAMIN, Walter (2001). “Para una crítica de la violencia”, en Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.
- CENTRO de Desarrollo de la OCDE (2007). *Perspectivas económicas de América Latina, 2008*. Paris, OCDE publishing, https://books.google.com.mx/books?id=qt3VAgAAQBAJ&pg=PA13&lpg=PA13&dq=OCDE.+Coherencia+de+pol%C3%ADticas+para+el+desarrollo+America+Latina&source=bl&ots=LBnKd_chM6&sig=do2UPqB2Ghf_BoJ1rrxPIIf5q9A&hl=es-hUmXVQKHVoRCbUQ6AEISzAG#v=onepage&q=OCDE.%20Coherencia%20de%20pol%C3%ADticas%20para%20el%20desarrollo%20America%20Latina&f=false.
- CONFERENCIA de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (2017). *Informe sobre las inversiones en el mundo 2017. La inversión y la economía digital. Mensajes clave y Panorama General*. Ginebra, Naciones Unidas.

- ENGELS, Federico (1980). “Carlos Marx: Contribución a la crítica de la Economía Política”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú, Progreso, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v2.pdf>,
- GRAMSCI, Antonio (1999). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5* (Ed. Crítica a cargo de Valentino Gerratana). México, Era.
- MARX, Carlos (1980a). “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas. Tomo I*. Moscú, Progreso.
- MARX, Carlos y Federico Engels (1974). *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 las de sus diferentes profetas*. (Trad. Wenceslao Roces). Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Grijalbo.
- MARX, Karl (1980). *Manuscritos economía y filosofía*. (Trad. Introducción y notas: Francisco Rubio Llorente). Madrid, Alianza Editorial.
- OECD (2016). *Financing democracy. Funding of political parties and election campaigns and the risk of policy capture*. Paris, OECD Publishing, http://www.oecd-ilibrary.org/governance/financing-democracy_9789264249455-en
- UNITED Nations Conference on Trade and development (UNCTAD) (2013). *Trade and development report, 2013. Adjusting to the changing dynamics of the world economy*. Geneva, United Nations, http://unctad.org/en/PublicationsLibrary/tdr2013_en.pdf.



Recepción: 6 de junio de 2018

Aceptación: 2 de julio de 2018