

Marxismo como teoría política contemporánea

Carlos Andrés Ramírez
Universidad de los Andes (Colombia)

Odín Ávila Rojas
Universidad del Cauca (Colombia)

CÓMO CITAR:

Ramírez Carlos Andrés y Odín Ávila Rojas. "Marxismo como teoría política contemporánea". *Colombia Internacional* 108: 3-12 <https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.01>

El marxismo no es una doctrina.¹ Muchos de los intentos de refutación, incluyendo los más sofisticados, presuponen lo contrario: se trata de deshacer un sistema total y transparente. Tal como si el trabajo de Marx mismo no hubiese sido un *work in progress* nunca, en realidad, consumado; tal como si la obra de Marx no comprendiese un conjunto de estratos, géneros y periodos heterogéneos; tal como si pensar a dos cabezas, como sucedió con Marx y Engels, no generase síntesis y caminos paralelos de ideas; tal como si el marxismo, como un tipo de teoría con una fuerte vocación política y no como uno abstracto y contemplativo, no hubiese mutado, una y otra vez, en vista de transformaciones estratégicas e institucionales; tal como si el marxismo mismo no fuese la historia, expandida a nivel global y, por tanto, siempre impregnada por dinámicas locales y regionales, de los fraccionamientos, crisis, recomposiciones e hibridaciones de un cierto estilo de pensamiento y acción. El marxismo, como una tradición de pensamiento científico-social, como una ideología política (¡perdónanos, Althusser!) y como un patrón de formas de organización y acción colectiva, inspirados por Marx y Engels, no puede ser así un sistema de pensamiento. Toda tradición es plural y temporal. Hablar, en consecuencia, del marxismo como teoría política no es ni promover ni criticar una doctrina particular. Tampoco relanzar un marxismo versión 2021.0 que, ahora sí, superará las flaquezas de versiones previas. Se trata, más bien, de rastrear las ramificaciones, oposiciones, diálogos y parecidos de familia entre distintas apropiaciones recientes de una tradición viva.

1 Entendemos por marxismo, en esta afirmación inicial, tanto el pensamiento de Karl Marx, incluyendo sus trabajos conjuntos con Engels, como todas las teorías derivadas de su trabajo que van, digamos, de Kautsky a Negri. Estas dos dimensiones pueden quizás diferenciarse, en correspondencia con el orden señalado, a través de la distinción entre pensamiento marxiano y marxista. No obstante, al menos en este punto de la introducción, hablamos genéricamente de *marxismo*.

La revisión del conjunto de textos, provenientes de distintos lugares de América Latina, que dieron finalmente lugar a este dossier nos permitió toparnos con las debilidades de la recepción contemporánea de Marx y diversos autores marxistas en la región, pero, también, con sus manifestaciones más creativas, pertinentes y rigurosas. Por un lado, apareció en el conjunto de los textos un cierto dogmatismo, una cierta imperiosidad del discurso reivindicativo y militante que termina socavando sus propias dimensiones analíticas y un anquilosamiento de la teoría en lugares comunes, reciclados, sin éxito, como novedades. La alternativa al dogmatismo parece ser, en algunos casos, la apelación a un arbitrario eclecticismo, en el cual se mezclan, sin un criterio diferenciable que los estructure, distintas fuentes intelectuales, datos empíricos y posturas normativas. Una alternativa errada. Por otro lado, sin embargo, surgieron textos que exploran, de manera fructífera, las consecuencias del marxismo en áreas no asociadas regularmente con él; otros que hacen uso de conceptos marxistas en el marco de estudios de caso o que, en un plano exegético, ofrecen interpretaciones innovadoras e iluminadoras de Marx y autores marxistas. Aunque no todos los textos destacados terminaron incluidos en este dossier, en ellos apareció el marxismo en su diversidad: como fuente para pensar el poder o el Estado, la naturaleza de los signos, las raíces del *fanzine*, el pensamiento afrodiaspórico, las relaciones internacionales, o las redes sociales y el manejo de la pandemia. Se hizo presente la importancia del marxismo latinoamericano y, en ese marco, llegaron textos en torno a José Carlos Mariátegui, Bolívar Echeverría o Ernesto Laclau. El material sobre el cual se basó esta selección da cuenta así de la vivacidad del marxismo, como tradición, entre académicos latinoamericanos.

El asunto no es casual. El marxismo se ha preocupado por colocar a la teoría en un lugar que no sea meramente contemplativo, sino en uno ubicado en la esperanza, la utopía y la transformación de las condiciones de despojo, explotación, opresión, exclusión y marginación que experimentan sociedades como las latinoamericanas. El interés recurrente en conceptos del campo de la teoría política, tal como el de *hegemonía*, y la consecuente aparición, con frecuencia, de autores como Gramsci o Laclau no se pueden desprender de ese propósito. De ahí también la consonancia y la disonancia del marxismo, en la región, con respecto al indianismo, los indigenismos, el multiculturalismo, los feminismos, los decolonialismos, entre otras expresiones intelectuales y políticas interesadas en explicar la reproducción del orden social y político, y las resistencias contra él. Si se trata de hablar del marxismo como teoría política, lo primero para mencionar es que el asunto no se agota en definir, como lo hicieron Colletti o Bobbio, si el marxismo tiene una teoría propia de la política o, como Abensour, Draper o W. C. Roberts, en formular, desde Marx mismo, esa teoría, sino en no pensar, más

bien, los conceptos marxistas al margen de su vocación política y transformadora. El marxismo puede o no tener una teoría específica sobre la política — Atilio Borón diría que no puede haber una ciencia política marxista, pues esto supondría aislar lo político como un campo específico de la totalidad social—, pero, en cuanto a la finalidad de su producción teórica, no puede ser apolítico. Una teoría no es solo política por su objeto, sino por su propósito.

El espectro de los marxismos contemporáneos muestra una amplia gama de enfoques, recursos teóricos e hibridaciones conceptuales, pero lo que une, sin homogeneizar, su diversidad es, quizás, el conjunto de las implicaciones políticas de su vocación crítica. El *marxismo analítico*, por ejemplo, rechaza la supuesta especificidad del marxismo como una ciencia “no burguesa”, que cuenta con su propia lógica (dialéctica) y principios metodológicos (materialismo, holismo, etc.), en su búsqueda de reposicionarlo como una ciencia social competitiva. No obstante, sus propósitos en el campo epistemológico y metodológico no lo hacen en absoluto neutral frente a problemas como la desigualdad social o la justicia. Estos son parte central de su agenda investigativa. El *open Marxism* no comparte el interés del marxismo analítico en convertirse en una teoría sólida de la sociedad, pues apunta, por el contrario, a generar una teoría *contra la sociedad*, en tanto un análisis de las *formas*, concebidas como abstracciones reales, coincide con el propósito de superar la fetichización y, por tanto, con la reactivación de una subjetividad desenajenada. Aquí confluye el “subjetivismo” del *operaismo* italiano con la dialéctica negativa de Adorno para, en cualquier caso, generar una teoría, estratégicamente gaseosa, de la insubordinación al modo de producción capitalista. El *posoperaismo*, que al igual que el *open Marxism* se mueve en un plano más próximo a la filosofía que a las ciencias sociales, recoge la focalización en la actividad de los sujetos colectivos, concebidos como fuerza de trabajo, para pensarla en el marco, a la vez liberador y opresivo, de lógicas productivas articuladas en torno al trabajo inmaterial y el capitalismo cognitivo. Aquí se topa el vitalismo deleuziano-guattariano, junto con sus agenciamientos de deseo, signos y técnica, con las condiciones históricas del posfordismo para, sobre esa base, generar prácticas de *éxodo* o construir, como resulta explícito en los textos recientes de Hardt y Negri, institucionalidades alternativas.

El equívoco término *posmarxismo*, como una teoría anticonsensualista de lo político, sobre la base de la crítica posestructuralista a la metafísica, se distancia, en efecto, de algunos nodos centrales del pensamiento de Marx; pero, sin necesidad de apelar, como el *posoperaismo*, a una teoría de las fases del capitalismo y de la respectiva composición de clase, piensa la política, como en Marx, desde y para los no-integrados. El proletariado —“la clase [...] que no es una clase”— no es el agente de la política, sino, en tanto figura en los límites del

orden institucionalizado, el modelo de toda política posible. La política no puede ser sino disruptiva. El *enfoque estratégico-relacional* cuestiona el panpoliticismo y voluntarismo posmarxista; se aproximará más a la teoría social, considerando cómo las luchas políticas se integran en marcos institucionales, discursos, lógicas organizacionales, redes y tecnologías, presentes en contextos espaciotemporales específicos, y cómo, a la vez, esas luchas redefinen ese conjunto de elementos. De ahí resulta no solo, en línea con Poulantzas, un concepto del Estado como relación social, sino la posterior generación de una teoría, más abarcadora que una teoría del Estado, acerca de los complejos marcos institucionales, en lo que tienen de semiótico y extrasemiótico, en los cuales se desenvuelven las estrategias económicas y los modelos de desarrollo. La *cultural political economy* de Jessop integrará así elementos de la teoría de sistemas, el análisis del discurso y las teorías de la regulación, en aras de generar una teoría capaz de ejercer una aguda *Herrschafts- e Ideologiekritik*.

Si la contemporaneidad de la teoría marxista alcanza, digamos, hasta unos cuarenta años atrás, una panorámica de algunas de sus líneas de desarrollo, da cuenta de la dimensión fundamentalmente política de su vocación crítica. Esta puede valer como un atributo necesario del concepto *teoría marxista* presente —a pesar de los distintos énfasis y propósitos— en la pluralidad de autores marxistas, o con raíces marxistas, agrupados en las corrientes mencionadas. Muchos nombres propios, difíciles de ubicar en una corriente específica dentro de la tradición marxista y, en algunos casos, más recientes se dejarían inscribir en esta tendencia. La teoría sobre la producción social del espacio de David Harvey, la cual incluye una sugestiva relectura del concepto de *acumulación originaria* en Marx, y los análisis sobre las temporalidades heterogéneas y superpuestas del universalismo moderno de Massimiliano Tomba no se pueden desligar de una agenda política y, más específicamente, del interés en una radicalización de la democracia. Una radicalización que está presente con fuerza, también, en las reflexiones de Dardot y Laval sobre lo *común*; en la cuestión derridiana asociada a la justicia y, también, a la temporalidad, de la *espectralidad* de Marx; en la conceptualización de la ciudadanía en Balibar, o en la integración que hacen Nancy Fraser o Rahel Jaeggi de Marx en su respectiva teoría crítica. Serían impensables, también, las múltiples exploraciones teóricas de Álvaro García Linera, con su reapropiación del Marx tardío bajo la idea de la *forma-comunidad*; o la apropiación crítica, por parte de Silvia Federici o Mariarosa Dalla Costa, del concepto de *reproducción social* en Marx, sin inscribir las unas y la otra en una trayectoria de militancia política. Los trabajos, con un trasfondo leninista, de Daniel Bensaid no solo suponen también la militancia, sino que giran en torno a una visión de la política como un arte estratégico centrado en las crisis y, en ese contexto, en una

visión del tiempo como *kairós*. En todos estos autores, y en muchos otros aquí omitidos, la herencia marxista emerge en la forma de un pensamiento crítico y orientado a la acción.

No hay una única teoría política del marxismo, pero hay múltiples políticas, articuladas teóricamente, de inspiración marxista. Lo político puede aparecer como contenido de una teoría, pero también, adverbialmente, como su modo de realización. Frente a las teorías existentes y las teorías posibles, cabría preguntarse por la forma como se concibe en ellas mismas sus implicaciones para la acción y sobre algunos problemas, vinculados con tales implicaciones, que una teoría marxista contemporánea no debería soslayar. La cuestión de cómo la teoría marxista se articula políticamente exige revisar retrospectivamente la historia del marxismo. El mérito de inscribirse en una tradición pasa, entre otras cosas, por posibilitar procesos de aprendizaje. En ese marco aparecen, por ejemplo, las cuestiones de la estrategia, de la violencia, de la normatividad y de los contextos locales o regionales.

Lo primero, referido a la estrategia, es ver si basta con que la cuestión estratégica aparezca como un presupuesto tácito. Cuando Laclau y Mouffe escriben *Hegemonía y estrategia socialista*, su aproximación es más la del presupuesto tácito, pues, más allá de un llamado a la izquierda a redefinir su camino y de la oferta de una ontología social que delecta, en términos altamente formales, la *lógica* de la construcción de hegemonía, conceptos como *táctica* y *estrategia* están subteorizados en este texto. Otro argentino, Emilio Albamonte, propone, por el contrario, pensar el marxismo no solo como una crítica de la economía política, una teoría crítica de la democracia liberal y una teoría materialista de la historia, sino como una reflexión sobre las estrategias de movilización de clase. Ante la observación de Perry Anderson conforme a la cual la crisis del marxismo, entrados los años ochenta, era la escisión entre los diagnósticos teóricos y la acción colectiva, la respuesta no puede ser sino integrar el cómo de la acción colectiva en la pregunta en torno a qué es lo que efectivamente sucede y para qué se actúa. Ese cómo es la estrategia.

Si, como dice Gramsci, todos los problemas organizacionales son problemas políticos, aquí entran en juego cuestiones como la tensión entre la movilización espontánea y la forma-partido, la articulación de grupos subalternos heterogéneos en proyectos comunes, el rol del Estado en un proyecto socialista o comunista, la transformación de la naturaleza de las organizaciones en vista del ritmo de los procesos de cambio (¿reforma o revolución?), la emergencia de *free riders* en procesos de participación política con altos costos y el papel de los líderes en movimientos que pretenden —y deben— ser horizontales. Aquí también entra en juego el espinoso tema de la violencia en la acción política. Esto

no significa que esta se deba pensar en analogía con conflictos militares —como aparece en la distinción gramsciana entre guerra de movimiento y de posición— o que haya que considerar la conflictividad política en el marco de una estrategia de guerra (civil) —tal como sucede con Mao y algunos escritos de Debray—. Significa que, a propósito de una tradición en la cual, a lo largo de su historia, se han validado formas terroristas de acción política, regímenes totalitarios o autoritarios y duraderas guerras civiles, no se puede evitar la reflexión retrospectiva sobre la legitimidad de la violencia. No necesariamente para hacer un *mea culpa* y expulsar para siempre la violencia de la acción política —como lo hizo Óscar del Barco con su famosa carta del 2004—, sino para pensar en los criterios que, en caso extremo, pueden llegar a justificar su necesidad y las reglas que restringen su uso —como lo hizo, por ejemplo, Norman Geras—. La acción política es un asunto de prudencia y, por tanto, de elecciones situadas en vista de ciertas relaciones con amigos y enemigos, y de ciertos marcos institucionales. La posibilidad del uso de la violencia, así sea por un crudo realismo, es algo que una teoría de la acción política con vocación práctica no puede omitir.

Si toda estrategia incluye unos fines, una comprensión estratégica del marxismo o un análisis de la dimensión estratégica de una teoría crítica de la sociedad, no puede, tampoco, dejar de preguntarse acerca del para qué de la acción. La alergia de cierto marxismo con rasgos deterministas hacia las cuestiones normativas y el rechazo, desde Marx mismo, a los proyectos utopistas no deberían llevar a suspender la pregunta por la validez y el sentido de términos como *igualdad*, *libertad*, *justicia* o *comunismo*. Un marxismo que se cree relevado de interrogarse por tales cuestiones, confiado, por ejemplo, en que los efectos destructivos de las crisis del capitalismo bastan para justificar su desaparición, termina o presuponiendo irreflexivamente algunos principios normativos o infiriendo las motivaciones para la acción, de manera mecánica y artificiosa, a partir de condiciones objetivas. Con esto se abre el camino a motivaciones gaseosas camufladas de certezas morales y se liquida, de paso, la cuestión de la responsabilidad histórica. Cuando, además, entra en juego el asunto de la violencia, la neutralización de la dimensión normativa se vuelve un tema particularmente espinoso.

Conceptos como el de *explotación* son importantes para explicar la dinámica del capitalismo, pero no bastan si no se articulan, por ejemplo, con una teoría de la justicia y una comprensión del agente, como justificaciones para la acción. La interseccionalidad de las luchas contemporáneas requiere, además, de insertar la explotación en el marco de formas más amplias de opresión. Hablar de la igualdad como un *axioma*, al modo de Rancière, no resuelve, sino que agudiza el problema; dejando de lado posturas que asumen el carácter autoevidente de los axiomas, lo importante, respecto de ellos, no es su verdad intrínseca

sino sus consecuencias. Dogmática es toda postura que no se pregunta por sus condiciones de posibilidad y, por más que se suspendan los compromisos ontológicos por la vía de una suerte de filosofía del *als-ob* (Vaihinger), este es aquí el caso. La dimensión política del marxismo exige no omitir esa clase de preguntas y algunos teóricos así lo han asumido. Quizás uno de los méritos de un libro como *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, de Dardot y Laval, es el de reconstruir un principio —las obligaciones recíprocas derivadas del acto instituyente de codeterminar el uso y gobierno de objetos y recursos considerados inapropiables— en la clave de una política antineoliberal y fuertemente antiestatista. No se trata por ello de teoría política normativa o teoría ideal, pues, entre otras cosas, *Común* es más bien una reconstrucción del sentido de prácticas políticas en curso, pero sí de una reflexión sobre la normatividad implicada en una acción contextualizada. Cuando Badiou se pregunta por la *idea del comunismo* o cuando Cohen, en diálogo con Rawls, se interroga por el sentido de la justicia, responden, en sus términos y desde sus respectivos presupuestos teóricos, a la misma inquietud.

Un último punto, digno de ser tenido en cuenta a la hora de pensar en una teoría marxista que se apropie reflexivamente de su propio carácter político, es la importancia de la cobertura y el ámbito de uso de las teorías. Una lección que se puede sacar de décadas de teoría decolonial es la importancia de sospechar de formas abstractas de universalismo. El “etapismo” de cierto marxismo ortodoxo, por ejemplo, fue de la mano, en muchas ocasiones, con unos rígidos esquematismos, pretendidamente universales, sobre el desarrollo histórico. La tensa relación entre marxismo e indianismo, en ocasiones acompañada por la violencia de grupos que se autoproclamaban marxistas contra comunidades indígenas, se nutrió de ese tipo de presupuestos. La violencia ejercida por la Revolución Cultural, en China, o por los gobiernos comunistas de Vietnam o Camboya contra el budismo también se alimentó de esa fuente. La carta de 1956 de Aimé Césaire, como teórico de las luchas anticoloniales, al secretario del Partido Comunista Francés denuncia en esa dirección el *universalismo enjuto/demacrado/descarnado (décharné)* del comunismo ortodoxo. En su lugar no propone alguna clase de provincianismo, sino una concepción de lo universal como entramado de particularidades. Massimiliano Tomba, siguiendo ese modelo, concibe una universalidad basada en la solidaridad y las intersecciones parciales entre una pluralidad de proyectos políticos alternativos y nutridos de temporalidades heterogéneas. El Marx tardío se aproxima a esta posición.

De ahí la importancia de pensar en términos, por ejemplo, del marxismo japonés, anglosajón o latinoamericano, tal como, en este último caso, lo han hecho Michael Löwy, Horacio Tarcus, Néstor Kohan o Pablo Guadarrama. El

marxismo latinoamericano ha sido, entre otras cosas, una forma de pensar la obra de Marx a partir de la problemática de la diversidad cultural, étnica y racial, y el cuestionamiento tanto de la persistencia colonial como de la condición dependiente de los países periféricos latinoamericanos frente a las potencias de los centros económicos y políticos del sistema mundo capitalista. El marxismo latinoamericano cuestionó la idea de pensar al proletariado como el único sujeto político capaz de producir transformaciones en la región y propuso a otro tipo de sujetos, como por ejemplo los pueblos indígenas o la *masa* o *multitud* (René Zavaleta), para luchar por su liberación del capitalismo y el colonialismo. La lucha de clases resulta así redefinida. Asimismo, como también aparece en la obra de René Zavaleta, se repensó la plural realidad latinoamericana a partir de nociones como *sociedad abigarrada* y *Estado aparente*, a manera, respectivamente, de una superposición inarticulada de modos de producción y de una institucionalidad que no logra ser totalizante y perpetúa el particularismo de una facción; sobre esa base se abandona el etapismo y se piensan estrategias políticas correspondientes —como una basada en lo *nacional-popular* de inspiración gramsciana—. Otro tanto habría que decir de las especificidades de muchas otras subtradiciones marxistas.

De un libro que solo puede valer como un inicio, como lo es *Marx global* de Jan Hoff, resulta la importancia de diferenciar la rica pluralidad de tradiciones marxistas coexistentes. El marxismo abandonó rápidamente el contexto europeo y, con la expansión de sus ideas, comenzó su diversificación. Su universalidad no puede radicar en que sus conceptos subsuman, de manera homogénea, todos los contextos, sino en que sean apropiados, fecundados, revisados y, en ocasiones, desechados, conforme a los distintos contextos. En uno de los ensayos recogidos² en *La potencia plebeya* dice por eso Álvaro García Linera: “De lo que se trata no es de amoldar al esquema mental la realidad indagada, sino de construir y ordenar las categorías conceptuales requeridas para aprehender el significado del movimiento de la realidad”. El marxismo, dice así el autor, citando a Engels, “no es una doctrina”. No hay una doctrina marxista, si por eso se entiende un cuerpo sistemático y cerrado de conceptos. El marxismo es, más bien, un versátil vocabulario ligado a un acontecimiento político y, en esa medida, depende de lo que acontezca. A la primacía ontológica, en el marxismo, del ser sobre el pensamiento corresponde, a nivel hermenéutico, la subordinación constante de la producción de sentido a las variaciones en la coyuntura. Una consecuencia de esto es la necesidad de pensar

2 García Linera, Álvaro. 2009. “La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia”, comp. Pablo Stefanoni. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Clacso), 169.

desde las particularidades locales y regionales sin perder de vista un horizonte de luchas transnacionales.

La selección recogida en este número de *Colombia Internacional* refleja parcialmente algunos de los elementos antes mencionados. Los seis artículos elegidos dan cuenta del marxismo latinoamericano (en las reflexiones sobre Mariátegui y Laclau); de la cuestión estratégica (en el texto sobre Laclau); del interés en el marxismo por la pregunta por la justicia (de la mano de las reflexiones sobre Cohen); del análisis, desde categorías marxistas, de estudios de caso (en relación con la crisis argentina de 1998-2001); de la integración del marxismo en el pensamiento ecologista, y de la relectura, en clave filosófica, de algunas categorías centrales del pensamiento de Marx.

En “El ecomarxismo entre el Antropoceno y el Capitaloceno: rupturas metabólicas, capital fósil y régimen ecológico”, Álvaro Villegas realiza una panorámica minuciosa y conceptualmente precisa de la problemática acerca de cómo debe ser nombrado este nuevo estado del sistema Tierra, sus características, responsables, génesis y la relación con la expansión histórica del capitalismo. El ecomarxismo, valga decirlo, es un campo que cobra cada vez más relevancia dentro de la teoría marxista contemporánea en América Latina. En “Marx y el concepto de lo político”, también con el concepto de naturaleza como trasfondo, Andrés Parra-Ayala busca reivindicar una comprensión de lo político en Marx y reconoce, de antemano, las ambigüedades y la validez parcial de las objeciones a esta empresa. Articulando las discusiones sobre naturaleza y libertad, reflexividad, límites de la autotransparencia, crítica y filosofía de la historia, y sobre la base de un conocimiento a fondo del idealismo alemán, el autor ofrece una visión iluminadora de la dimensión política del pensamiento de Marx, arrancando desde algunas categorías basales de este.

El “Modelo del campamento socialista: una defensa”, escrito por Fernando Lizárraga, gira en torno a la construcción de una teoría de la justicia con raíces marxistas y, por eso mismo, distinta de las teorías liberales o comunitaristas de la justicia. El texto se articula en torno a las objeciones al modelo de justicia del teórico canadiense Gerald Cohen formulado con la metáfora del *campamento* (*camping trip*) y se mueve en el riguroso estilo de argumentación de muchos escritos del marxismo analítico. “Mariátegui: marxismo y praxis indígena”, a cargo de Felix Friggeri, expone, desde la perspectiva de la necesidad de descolonización del saber, los aportes políticos y epistémicos de José Carlos Mariátegui para la construcción de conocimiento latinoamericano que pueden contribuir en la conformación de teorías configuradas desde la praxis popular de lucha por la vida, especialmente la indígena. Los conceptos de *creación heroica* y *mito*, en relación con los cuales el diálogo con Sorel es esencial, son protagónicos en el escrito.

El artículo de Martín Retamozo, titulado “Ernesto Laclau. Marxismo y posmarxismo: hacía una teoría política posfundacional”, es una reconstrucción y una periodización de la historia intelectual de Laclau a partir de cuatro ejes temáticos (orden, sujeto, estrategia y proyecto), cuyo fundamento es el tránsito del marxismo al posmarxismo. Se incluyen referencias poco conocidas que permiten identificar muchos matices y momentos transicionales del pensamiento del autor argentino.

En “Apuntes sobre la relación Estado-burguesía. El debate Miliband-Poulantzas y la crisis argentina de 1998-2001”, Sebastián Salvia reconstruye cuidadosamente un debate ya clásico e influyente sobre el Estado capitalista para, luego, ofrecer un análisis de la crisis del capitalismo asociada, en Argentina, a la *convertibilidad*. La argumentación parte de ver las deficiencias de Miliband, al pensar el Estado en una relación de “exterioridad” frente a la clase y, en esa medida, frente a la acumulación de capital, para luego, tomando posición a favor de Poulantzas, ver en Holloway un planteamiento que corrige las limitaciones de este último. Esa reflexión teórica se articula, luego, con un análisis económico-político de una coyuntura derivada de las reformas neoliberales

Con este contenido, la revista *Colombia Internacional* contribuye a seguir desarrollando la tradición del pensamiento marxista por fuera de lugares comunes, con espíritu autocrítico, bajo criterios de rigurosidad intelectual, con sensibilidad hacia los contextos histórico-políticos, y en el marco de un pensamiento siempre próximo al compromiso político y siempre crítico de muchos de los efectos del modo de producción capitalista —solo en el momento en que el capitalismo desapareciese se cumpliría la fecha de vencimiento del marxismo como teoría—. La historia intelectual del marxismo es, también, la historia de publicaciones o series de publicaciones que movieron las ideas esgrimidas en su nombre. La historia de las ideas es, también, la historia de su difusión, de las instituciones encargadas de su circulación y de los mecanismos sociales usados para su enseñanza y crítica. Sin cursos universitarios, círculos de discusión, coloquios, libros, revistas y blogs, el marxismo desaparecería tal como, a falta de un medio adecuado para su subsistencia, desaparecieron los dinosaurios. No podría pensarse la historia del marxismo sin publicaciones, particularmente influyentes en ciertos momentos, como *Les Temps Modernes*, *Capital & Class*, la *New Left Review* o *Contretemps*. Ese es un rol que, para el contexto hispanoamericano contemporáneo, llevan a cabo proyectos editoriales como *Traficantes de Sueños* o la *Revista Izquierdas*. Sin ese tipo de empresas y los esfuerzos, a veces heroicos, por mantenerlas a flote, el impacto histórico de ciertas controversias, ideas puntuales y problemas, tanto entre académicos como entre no académicos, estaría condenado a desaparecer. Las consecuencias políticas distan de ser deseables. Este número

de *Colombia Internacional* —ojalá no el último dedicado a temas relacionados con los diversos ecos de la teoría crítica— es así una modesta contribución a la transmisión de las ideas asociadas, a lo largo de más de siglo y medio, al nombre de Karl Marx.



Odín Ávila Rojas. Doctor en Ciencias Sociales (UAM-Xochimilco, Medalla al Mérito Académico). Maestría en Estudios Latinoamericanos (mención honorífica, UNAM) y licenciado en Ciencia Política y Administración Pública (mención honorífica, UNAM). Profesor de pregrado, posgrado e investigador en ciencias políticas de tiempo completo en la Universidad del Cauca. Integrante del Grupo de Investigación Giaprip de Cicol-Unicauca. Investigador junior de Colciencias. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (México, Conacyt). Autor y coautor de más de 45 publicaciones nacionales e internacionales. Últimos libros: *El indígena desde el zapatismo: un caso de centralidad política del indio* (2020), editado por Quinto Sol en México; *El indianismo vs vivir bien. La disputa vigente del indio en Bolivia* (2020), publicado por la Universidad del Cauca en Colombia; y *Anticolonialismo: pensadores negros e indios en América Latina* (2021), editado en México por Autonom@s. ✉ odinavila@unicauca.edu.co

Carlos Andrés Ramírez es politólogo y filósofo de la Universidad de los Andes y doctor en filosofía por la Universidad de Heidelberg. Sus clases e investigaciones giran en torno a la teoría política, la teoría social y los métodos cualitativos de investigación. ✉ ca.ramireze@uniandes.edu.co