

DE CAMPESINOS, MARXISTAS Y EXISTENCIALISTAS

Milton Gabriel Hernández García

Armando Bartra es conocido como uno de los grandes protagonistas del añejo debate campesinistas-descampesinistas. Sus ensayos sobre la *Explotación del trabajo campesino por el capital* (1979) y muchos otros como los estudios referidos al movimiento campesino, a las clases sociales en el mundo rural, la renta diferencial, la renta absoluta, el capitalismo agrario, entre otros complejos temas, son recordados sobre todo por antropólogos, historiadores, sociólogos y economistas de la “vieja guardia”. Bartra se ha distinguido por ser un gran conocedor de la obra de Marx, de los diferentes marxismos y sobre todo por ser un analista de la especificidad y relativa funcionalidad del mundo rural y campesino en el sistema capitalista. Podría decirse que ahora nos sorprende una obra que se sale con mucho de los temas “clásicos” de Bartra y que en realidad es una reflexión más filosófica, sobre el mundo “posmoderno” y “posmarxista”, que es a su vez nuestro mundo, nuestra realidad contemporánea. Pero en realidad desde mucho antes la obra de Armando Bartra ha ido más allá del mundo rural y se ha orientado hacia temas diversos como el Movimiento del 68, el anarcosindicalismo, la

izquierda, etcétera. Y como antelación a este libro podemos mencionar *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, aparecido apenas en 2008.¹ *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*² es un libro cautivador, a veces angustiante, pero sin duda revelador. Una de las primeras extrañezas surge al revisar el índice. Ahí se encuentra uno con que por todos lados aparece, de una u otra manera, Jean Paul Sartre, sí, el filósofo francés. Y entonces uno se pregunta en un tono un poco estudiantil: ¿oíale, ¿a poco Bartra se volvió existencialista?, ¿tendremos que ponernos a leer *La Náusea*? Y ya entrando en materia, uno no deja de preguntarse por qué aparece como referente fundamental, a estas alturas del partido, un pensador como Sartre, quien habiéndose adscrito teórica y militantemente al marxismo, fue desdénado desde siempre por las diferentes tendencias marxistas de su época.

Y entonces debemos decir que como existencialista autodefinidamente ateo, Sartre se convirtió a lo largo de su obra,

¹ La segunda edición saldrá en 2014.

² Armando Bartra, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, Itaca, México, 2010.

marxista y no marxista, en un filósofo de lo concreto, entendiendo aquí lo concreto como el despliegue fenoménico de la existencia humana. Es así que podemos encontrar en los diferentes existencialismos y no sólo en Sartre, una renuncia a pensar la realidad desde la esencia, como lo dado que constituye y antecede a la existencia. Contra el racionalismo innatista cartesiano, los existencialistas dirán, con notables diferencias, por supuesto, existo..., luego pienso, y no al revés.

En el pensamiento de Sartre podemos seguir líneas previas a su acercamiento al marxismo, mismas que lo llevan a constituirse en un filósofo de la crisis de su tiempo, que es en gran medida, la de nuestro tiempo. En el existencialismo sartreano hay una serie de preocupaciones como la muerte, la angustia por la existencia, la libertad, el predominio de la tecnología en la modernidad, la condición finita del hombre, el abismo radical frente a cualquier Otro; en otras palabras, aquello que fue definido por Jaspers como “naufrago”, por Unamuno como el “abismo”, por Heidegger como “la caída” y por el propio Sartre como “el infierno”. El desamparo frente a la pregunta por la existencia será una característica de los tiempos modernos.

El drama de la libertad se expresa, según Sartre, en el hecho de que el ser humano es, ante todo, lo que se lanza hacia el porvenir. El hombre es, primeramente, un proyecto que se vive subjetivamente; el ser humano es lo que habrá proyectado

ser; su libertad radica en que es un existente, en que no tiene ninguna naturaleza, ninguna esencia predeterminada y, por lo tanto, es un ser que se elige a sí mismo: es lo que él mismo construye de sí. Dios no existe y por tanto el hombre es libre, dirá Sartre. Aunque suene a paradoja, el hombre está por tanto condenado a ser libre.

Toda esta digresión para apuntar el hecho de que para Sartre, el existencialismo debería convertirse en una ideología del marxismo, una filosofía integrada al análisis marxista de su tiempo, nuestro tiempo (1963). Al propio Sartre se le presentó la gran pregunta: ¿cómo integrar existencialismo y marxismo? La respuesta que nos ofrecen Sartre, y el propio Bartra, tiene que ver con el reconocimiento de ambos de que el marxismo de nuestros días se ha anquilosado, se ha vuelto perezoso. Sartre insistió largamente en que el marxismo se había convertido ya para su época en un pensamiento que había renunciado a la dialéctica pues se había vuelto estático, dejando al dinamismo y al movimiento de la propia conciencia que se mueve junto con el despliegue de lo real histórico-concreto. Ha separado a la teoría de la práctica. El marxismo ha renunciado a repensar al propio Marx desde su obra, sin las mediaciones de los manuales soviéticos. Y es precisamente lo contrario lo que se puede leer en este libro. Una crítica al marxismo y por qué no, a la propia obra de Marx, no con un afán puramente hermenéutico de encontrar las debilidades e inconsistencias teó-

ricas del revolucionario alemán, sino para avanzar en la construcción de una teoría que siendo producto además de la *praxis* transformadora, desde la militancia y no sólo desde la academia, nos permita responder a los grandes problemas de nuestro mundo que es con mucho el mundo de Marx y de Sartre pero al mismo tiempo, mucho más que eso.

Junto con Sartre, Bartra pretende contrarrestar a ese marxismo que se ha vuelto dogmático, inmóvil, que se ha centrado en la teoría del valor pero no en el valor de la subjetividad humana. El marxismo, al igual que el ser humano, debe hacerse en el día a día, porque es sobre todo una filosofía en movimiento; es proyecto arrojado al mundo *desde* el mundo para transformarlo. Me parece que el libro de Bartra responde a ese cometido.

Es en realidad toda la base de la filosofía existencial la que le permite a Sartre leer al marxismo de esta manera y lo que hoy inspira, entre muchas otras cosas, a Bartra para escribir este libro en el que la libertad y la dialéctica aparecen como las grandes protagonistas.

En *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, Armando Bartra nos convoca a leer los signos de los tiempos presentes como la sintomatología de un mundo en crisis, de una crisis que trasciende por su naturaleza a las crisis propias del capitalismo. Es la crisis de un horizonte de sentido llamado modernidad y su devastador proyecto civilizatorio. Muestra de ello son los escándalos planetarios actuales como el calentamiento global,

el progresivo agotamiento del petróleo, la crisis agroalimentaria, los éxodos humanos empujados por la miseria y el despojo, la debacle financiera internacional, entre otros “pequeños” problemas que nos gritan en cada esquina que nos encontramos sumergidos en un profundo atolladero histórico.

Frente a ciertos discursos fatalistas, Bartra no se muestra cercano a los planteamientos que postulan que nos encontramos de manera definitiva en una fase terminal del capitalismo y propone pensar a la crisis actual como una “Gran crisis” multidimensional, de carácter civilizatorio, que trasciende lo que ha definido como la fetichización de la crisis económica. Tal vez no nos encontremos frente al fin del mundo pero sí ante el desgaste histórico de un modelo civilizatorio.

Por otro lado, siguiendo las pistas que ofrece Polanyi en *La gran transformación*, Bartra considera que la Gran crisis tiene que ver sin duda con la tensión inherente que hace que el capitalismo sea un monstruo contradictorio interna y externamente y que se expresa en un desgarramiento de fondo, en una fractura ontológica del hombre moderno que sufre la inversión de verse cosificado, transustanciado en mercancía, cuando por naturaleza no lo era. Siguiendo otras vertientes, las del marxismo ecológico de James O'Connor (2001), Bartra nos interpela lanzando una serie de provocaciones. Una de éstas es la de situar en su justa dimensión, sobre todo ahora que

la crisis ambiental nos estalla en la cara por todos lados, la llamada segunda o externa contradicción del capitalismo. Es necesario y urgente pues, dimensionar no sólo las contradicciones internas o tensiones inmanentes del capitalismo (la famosa contradicción trabajo-capital o la tendencia decreciente de la tasa de ganancia). Bartra señala que al modo de producción capitalista le aqueja otra contradicción de carácter externo, que “resulta de su destructiva confrontación con la naturaleza y con el hombre”, contradicción de carácter insalvable. Dice Bartra en la página 23:

Un sistema que no sólo acaba con el patrimonio de la gente sino que autodestruye su propia capacidad productiva es ciertamente repudiable, y si lo hace recurrentemente de plano debiéramos sacarlo del taller y mandarlo al deshuesadero. El riesgo está en que la erosión que el capital ejerce sobre el propio capital oscurece la devastación que ejerce sobre la sociedad y sobre la naturaleza. El problema radica en que el debate sobre las contradicciones internas del mercantilismo absoluto relegue la discusión sobre sus contradicciones externas.

A partir del reconocimiento de su naufragio, Bartra nos convoca a renunciar a eso que llama prometeísmo histórico, consistente en representar al movimiento de lo real como una “flecha volando hacia el futuro”. De primera instancia

uno podría pensar que este argumento tiene un cierto aire de familia con algunos discursos posmodernos que han declarado el fin de la idea moderna de sujeto, de los grandes metarrelatos y los discursos emancipatorios. Pero nada que ver. Bartra señala que se debe liberar a la historia del fatalismo y recuperarla para la libertad. No se trata pues de renunciar a la historia sino de reconocer dice Bartra, que: “[...] el hombre no es en primer lugar un animal racional o político, sino un animal histórico [...] la historia es nuestro modo de ser en el tiempo. Creo, con Sartre, que la dialéctica es histórica o no es [...] El hombre se hace a sí mismo haciendo la historia”, dice el autor en la página 197.

Además del intenso diálogo con Sartre, en las páginas de *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, podemos encontrar una interesante revisión crítica de los planteamientos de Habermas, Marshall Berman y Walter Benjamin en torno a la crisis de estas filosofías de la historia, fatalistas y teleológicas. Bartra postula que las construcciones teóricas cercanas al finalismo histórico, sean éstas marxistas o no, han mantenido una estrecha relación con diversos tipos de totalitarismos.

Pienso que *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, es un acontecimiento de gratas presencias como un Sartre recuperado y poco conocido, el Sartre marxista y de otros filósofos impulsores de la teoría crítica como el ya mencionado Habermas. Pero al mismo tiempo brilla por

su ausencia el diálogo con el pensamiento de importantes teóricos latinoamericanos que comparten preocupaciones y hasta algunas respuestas con el propio Bartra: nos referimos por supuesto a Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerruti o Franz Hinkelammert, crítico de las ideologías desarrollistas que legitiman y al mismo tiempo encubren las múltiples contradicciones del capital y quien cercano a los planteamientos de Bartra, nos habla de un desgaste del sujeto moderno y de la posibilidad de construcción de alternativas desde sujetos emergentes, no como constructos metafísicos *a-priori*, sino fraguados al calor del proceso histórico.

Bartra aparece en este libro como un convencido de que es necesario ejercer una crítica profunda al paradigma de la abundancia propio de la modernidad, caracterizado por la fe ciega en que el desarrollo de las fuerzas productivas pueden liberar al hombre del círculo de la producción y de la fatiga, ese mito que, dice Bartra, consistía en “una visión prometéica de la historia según la cual el imparable y progresivo desarrollo de la ciencia y la tecnología a la postre nos haría libres de la escasez y por lo tanto desalienados y felices”. Esto equivale a su vez a una fetichización de las fuerzas productivas; característica profunda y arraigada del pensamiento moderno. Por el contrario, es necesario reconocer que la escasez es consustancial a la condición humana. Vieja intuición metafísica

que nos retorna a Platón y a San Agustín. Pero como señala nuestro autor, no sólo los filósofos iluminados advirtieron la carencia, la contingencia, el no-ser como fundamento de lo humano. Y es aquí donde en medio de este texto de profunda complejidad filosófica aparece el viejo amor de Bartra: el campesinado, el campesinado histórico, el que se rifa la vida en un mundo adverso desde el mito y desde la utopía, el campesinado como proyecto, como “clase” constituyente de relaciones sociales. Desde esta visión, los campesinos han sido capaces de construir una racionalidad utópica asumiendo la escasez inherente a la naturaleza humana como parte de un modo de *ser-en el mundo*. El campesinado es entonces un actor social, contemporáneo nuestro que no necesariamente comparte el paradigma del progreso ni en su versión capitalista ni en su versión socialista, dice Bartra, convocándonos a no asumir con este reconocimiento, un cierto tipo de romanticismo ingenuo. Mucho menos se trataría de postular al campesinado como la nueva “clase dirigente” en sustitución del proletariado. Esto no significa omitir de la alienación construida históricamente por la modernidad y el capitalismo. Por el contrario, no es que los campesinos vivan en un mundo desalienado e idílico, abstraído de la subsunción capitalista, pero sin duda sí construido desde una racionalidad otra, no necesariamente mejor, pero sí distinta y al mismo tiempo inspiradora. Nada mejor por tanto que cerrar

está invitación a leer *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, que las palabras de John Berger (Puerca tierra, 2006), visitadas frecuentemente por Bartra en ésta y en otras obras:

El conservadurismo campesino (...) no tiene nada que ver con el conservadurismo de la clase dirigente privilegiada (...) No es un conservadurismo del poder, sino del significado. Representa un almacén (un granero) de significado preservado de la amenaza que supone para las vidas y generaciones el cambio continuo e inexorable. Las revueltas campesinas espontáneas han tenido como objetivo la restau-

ración de una sociedad campesina justa e igualitaria. Este sueño no es la visión usual del sueño del paraíso. El paraíso tal como hoy lo entendemos fue seguramente la invención de una clase relativamente desocupada. En el sueño campesino, el trabajo no deja de ser necesario. Los ideales de igualdad marxista y burgués presuponen un mundo de abundancia. El ideal campesino reconoce un mundo de escasez. ¿Qué piensan los campesinos respecto al futuro? (...) Una clase de supervivientes no puede permitirse el lujo de creer en una meta en la cual la seguridad o el bienestar están asegurados. El único futuro es la supervivencia; y éste es ya un gran futuro.