

# Marx y la utopía de una nueva sociedad

## RESUMEN

Este ensayo se propone reconstruir los términos de una polémica alrededor de la vigencia del pensamiento de Marx, con un énfasis particular en su contribución a la construcción de una utopía que puede tener sentido hoy en día. Y para ello lleva a cabo una síntesis exhaustiva de todos aquellos puntos en los cuales se ha puesto en cuestión su obra y su aporte para concluir en la necesidad de considerar a Marx como un clásico de las ciencias sociales, y como origen de una utopía que tiene dos aspectos: la lucha por una sociedad que excluya la explotación y la opresión y que ofrezca las condiciones para una realización integral de sus miembros.

## ABSTRACT

*Marx and the Utopia of a New Society*

The essay attempts to reconstruct the lines of debate over the relevance of Marx's thinking, with particular emphasis on his contribution to the construction of a utopia that may make sense today. An exhaustive synthesis of points which have been questioned in Marx's work lead to the conclusion that it is necessary to consider Marx a classic of the social sciences, as well as the origin of a utopia with two aspects: the struggle for a society without exploitation and oppression, and which offers the conditions necessary for the full realization of its members.

## PALABRAS CLAVES

Marxismo hoy, ética, Marx, política, socialismo.

## EL AUTOR:

Profesor Titular, Universidad del Valle. Estudios universitarios en economía, sociología, filosofía y psicoanálisis en Colombia y Francia. Autor de libros y ensayos entre los cuales se pueden citar *Violencia en Colombia años ochenta y reforma constitucional* (Univalle, 1998); *En el principio era la ética. Ensayo de interpretación del pensamiento de Estando Zuleta* (Univalle, 1996); *La novela familiar de la Violencia en Colombia* (Univalle, 2003); *Violencia y paranoia en las memorias de un suboficial del ejército de Colombia* (Cinep, 2001); "Ética de la discusión" (UAC, Número, 2004).  
E-mail: alval@uniweb.net.co

A finales de los años sesenta un periodista francés, que había hecho sus estudios en la Sorbona como casi todos sus pares y había conocido allí a los grandes maestros del pensamiento en boga en la época, escribió un artículo en un periódico notable de París en el cual, parafraseando a Nietzsche, proclamó que, como Dios, Marx había muerto. La expresión se difundió rápidamente, mucho más de lo que esperaba su autor. La anécdota puede parecer anodina pero expresa realmente lo que era el sentir de la opinión en un momento dado y, de contera, cierto grado de frivolidad que existe en los medios intelectuales franceses, en ciertas ocasiones.

La referencia al pensamiento de Marx fue durante mucho tiempo un giro obligado de cualquier intelectual. Pero a partir de cierto momento "desmarcarse del marxismo" se convirtió en moneda corriente, en una exigencia o, mejor aún, en una "etiqueta" intelectual habitual, para muchos indispensable, hasta el punto de que ahora ya casi nadie se reclama de esta orientación. El más benévolo de sus detractores en Francia se limitaba a afirmar: "Sans Marx mais comme lui". En América Latina, donde "todo nos llega tarde hasta la muerte", como decía el poeta, la noticia de la "muerte de Marx" tardó algunos decenios en arribar, hasta el punto de que en los años ochenta su "agonía" todavía continuaba en algunos sectores. No obstante, consumadas las grandes transformaciones de los noventa, a comienzos del nuevo siglo el olvido ya parece apoderarse



de casi todos los que antes lo reconocían con fervor.

Marx pertenece al mismo tiempo al mundo intelectual y al mundo político, pero tal vez ningún intelectual de los últimos doscientos años haya tenido tanta significación política. El marxismo no ha sido sólo una teoría filosófica, sociológica, económica (o lo que sea), sino una "premisa objetiva" del desarrollo histórico, una inspiración fundamental de la lucha política, una teoría de la revolución, la promesa de una nueva sociedad, la garantía de que la historia tiene un sentido o, en su expresión más aberrante, una ideología de Estado. Si quisiéramos encontrar un parangón para su influencia tendríamos que buscarlo más en los profetas de las grandes religiones (Jesús, Mahoma, Buda o Confucio) que en sus pares académicos o en sus amigos o contradictores políticos. Este doble carácter hace difícil una valoración tranquila de sus aportes.

No obstante, conscientes de estos hechos, trataremos de renovar en las líneas siguientes la polémica alrededor de la vigencia de su pensamiento en las condiciones actuales del desarrollo histórico, de las luchas políticas y del mundo intelectual, poniendo un énfasis particular en su contribución a la construcción de una utopía que, a comienzos del nuevo milenio, pueda dar sentido a la aspiración a un mundo mejor.

#### LAS CRÍTICAS A MARX

Un proceso histórico de inmensa importancia habría precipitado la caída de Marx en los años sesenta: los regímenes socialistas habían comenzado a ser puestos seriamente en cuestión en el medio intelectual europeo y la publicación de *Archipiélago Gulag* de Solzhenitsin habría dado el golpe de gracia para que esa crítica se difundiera de manera definitiva. Los regímenes socialistas existían desde hacía algunos decenios, sus excesos represivos estaban a la vista de todos desde hacía algún tiempo, algunos intelectuales ya habían denunciado lo que allí ocurría, pero a finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta aún no se había generalizado la noticia de su fracaso. Una revista francesa tan importante como *Les temps modernes* de Sartre, aún consideraba en los años cincuenta que la Unión Soviética era la patria del socialismo y el

preanuncio de lo que sería el futuro de la humanidad<sup>1</sup>. La toma de conciencia definitiva que se produce alrededor de los excesos del socialismo en ese momento es entonces la señal para comenzar a preparar la "partida de defunción" del pensador alemán, porque para muchos la vigencia de su pensamiento estuvo siempre asociada con la suerte del socialismo.

Este nuevo sistema social, propio de las condiciones de vida del siglo XX, había demostrado rápidamente su imposibilidad de reemplazar, con la planificación económica y la regulación estatal del funcionamiento de la economía, los mecanismos del mercado propios del régimen capitalista, como forma de asignación eficiente de los recursos económicos que permitiera el abastecimiento de las grandes masas. Pero igualmente el socialismo construyó un sistema totalitario de control estatal de la sociedad en todos sus niveles (incluyendo los resortes más íntimos de la vida privada) hasta el punto incluso de acudir al terror y a la persecución de los disidentes. El proyecto de poner fin a las desigualdades económicas y sociales que representaba el socialismo, trató de imponerse por la vía de la anulación de las libertades políticas, y al final no logró presentar un resultado a la altura de sus propósitos. Para muchos, en una ecuación inaudita, Marx sería igual a campos de concentración. El primer punto, pues, para discutir hoy en día sobre la vigencia del pensamiento de Marx es romper con esta ecuación que para muchos sigue vigente; sería exagerado e injusto culpar a Marx del Gulag y de los campos de concentración, pero se ha hecho.

Los regímenes socialistas se alejaron muy rápidamente de las pocas pautas que se podían encontrar en el pensamiento de Marx acerca de este "nuevo estadio" del desarrollo humano. Los mismos gobiernos socialistas de Europa del Este ya habían dejado de lado a Marx en la propaganda oficial, mucho antes de que entraran en su crisis definitiva, tal vez como resultado de la conciencia de sus dirigentes sobre la incompatibilidad entre sus premisas y sus logros. Si bien encontramos en Marx la sustentación de una dictadura del proletariado, es decir, del uso del poder político como instrumento para imponer una revolución al conjunto de la sociedad, también encontramos en su obra la utopía negativa de

<sup>1</sup> Cfr. Claude Lefort, *Un homme en trop*, París, Editions du Seuil, Points, 1986, capítulo I. (Existe versión en español como *Un hombre que sobra*)



una sociedad sin Estado (sin ejército especializado y sin una burocracia parasitaria), que se hace innecesario como resultado de que la sociedad aprende a regularse por sí misma. En 1977 el intelectual alemán Rudolf Bahro publicó un libro llamado *La alternativa* que despejó todas las dudas, ya que desde las primeras páginas demuestra que el socialismo que tenía Marx en la cabeza era muy distinto del “socialismo realmente existente” en los países del Este de Europa, en el cual la sociedad se había estatizado al extremo<sup>2</sup>.

Si el “socialismo realmente existente” fracasaba y nada tenía que ver con los postulados presentados por el propio Marx, también perdían sentido las luchas políticas de los partidos que incluían en sus programas la implantación de un régimen de esta naturaleza en sus respectivos países. Los partidos o grupos de inspiración marxista en América Latina tardaron algún tiempo en percatarse de esta situación y aún existen varios que no lo han hecho. Podríamos concluir, entonces, que el proyecto de una nueva sociedad que se presenta en la obra de Marx estaría aún por ser discutido en la medida en que el socialismo no se ha realizado en ninguna parte.

Algunos insistieron también, durante los últimos decenios del siglo XX, en la necesidad de abandonar el pensamiento de Marx porque el proletariado, “base social” de su teoría, ya no correspondía sociológicamente –al menos en los países desarrollados– a aquel sector en el que “todos los defectos de la sociedad se condensan”, y que como tal estaría llamado a que “su liberación fuera la liberación general”, como afirma Marx en su famosa *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843-1844). El enfrentamiento propiamente clasista entre patronos y trabajadores tuvo un importante auge en los países europeos durante la llamada “sociedad industrial” (hoy estaríamos un paso más adelante, en una “sociedad post-industrial”), pero el desarrollo del capitalismo e, incluso, la institucionalización del conflicto obrero-patronal por la vía de los sindicatos y el desarrollo de la legislación laboral habrían tenido como resultado una integración de la clase obrera al sistema hasta el punto, incluso, de que durante los últimos decenios del siglo XX, esta últi-

ma sería la menos interesada en promover una revolución social, asumir sus costos y perder las prerrogativas obtenidas en el marco del Estado de bienestar. El proletariado, entonces, ya no sería el sector social llamado a liderar una revolución o una transformación social, papel que estarían llamados a cumplir movimientos de otro carácter como el de género, la etnicidad, la reivindicación identitaria, la ecología, la lucha antinuclear, etc. ¿Y que sería entonces un “marxismo sin proletariado”?

Las críticas al pensamiento de Marx ya estaban sobre el tapete desde finales del siglo XIX. Muchos intelectuales habían observado que el desarrollo de la economía y la sociedad capitalista no coincidía con una serie de proposiciones que, a manera de predicciones, habría formulado Marx, en un tono profético, sobre el inmediato futuro: el hundimiento del campesinado, el incremento de la pauperización de las masas, la polarización de la sociedad en dos grandes clases, la concentración creciente del capital, la disminución del número de propietarios, la desaparición de la clase media, la presencia de crisis económicas de mayor gravedad cada vez, la disminución de la tasa de ganancia, etc.

Se trata de las críticas que formularon los que en su momento se llamaron “revisionistas” y que hoy podríamos considerar con calificativos menos peyorativos. Bernstein, el más notable y conocido de todos ellos, afirmaba en 1899: “El campesinado no se está hundiendo” [...] “la pobreza y la servidumbre no aumentan” [...] “la polarización entre las clases [...] no se ha producido”; “la concentración del capital en grandes empresas se ve acompañada por el desarrollo de nuevas industrias, pequeñas y medianas; aumenta el número de propietarios; el nivel de vida está creciendo; en lugar de disminuir numéricamente la clase media aumenta; lejos de simplificarse, la estructura de la sociedad capitalista se hace más compleja y diferenciada” [...] “las crisis son cada vez menos graves, y más largos los períodos de prosperidad, debido a numerosas influencias que contrapesan las fluctuaciones comerciales superando en parte la anarquía del mercado”<sup>3</sup>.

Transcurrido más de un siglo después de las afirmaciones de Bernstein la situación es, si se quiere, más dramática con respecto al “in-

<sup>2</sup> Rudolf Bahro, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

<sup>3</sup> Citado en Tom Bottomore, *La sociología marxista*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pág. 23.

cumplimiento” de las “predicciones” de Marx en varios aspectos: las crisis económicas no sólo no han colapsado el sistema sino que, por el contrario, han contribuido a su apuntalamiento y ya no son imprevistas sino, incluso, planificadas por los que tienen el poder de hacerlo; la diversificación de la estructura social es cada vez mayor y el crecimiento de una clase media de pequeños propietarios se ha convertido en un “amortiguador” de grandes dimensiones de una revolución social; el capitalismo ha renovado y diversificado sus formas de dominación y su capacidad para imponerse sobre cualquier otra alternativa. Muchos de los problemas sociales que antes se consideraban irresolubles en condiciones capitalistas, como la salud, la vivienda o la educación, han encontrado en el marco de su lógica de la rentabilidad algún tipo de solución.

¿Hasta dónde se justificaban las críticas de los “revisionistas”? Siendo ecuanímes tendríamos que decir que estas observaciones tenían una justificación a medias. Los textos de Marx, tomados sobre todo en su dimensión política, dan lugar a sustentar la autoría de esta clase de afirmaciones, como es el caso por ejemplo del *Manifiesto comunista*, texto político por excelencia, en el cual se encuentra la fuente de muchas de estas premoniciones. No obstante, una lectura más atenta, cuidadosa y, por qué no decirlo, académica de su obra, nos permite mostrar que lo que pretendía Marx no era formular “leyes” del desarrollo histórico, a la manera de la física, sino tendencias posibles que podían no acaecer, es decir, trataba de construir, sobre la base de unos supuestos, unos escenarios posibles (como se dice ahora) de las condiciones ideales (no reales) de una determinada situación. El lector del tomo III de *El Capital* puede observar, por ejemplo, que en el capítulo VII se habla de una “tendencia decreciente de la tasa de ganancia” pero también se hace referencia al menos a seis factores que contrarrestan la tendencia, la anulan e, incluso, la invierten para producir un resultado opuesto. Estas críticas encuentran una base de sustentación en el estilo del propio Marx, impregnado de una innegable prisa por llegar a una revolución, pero también delatan una gran incompreensión del tipo de análisis que éste lleva a cabo.

El pensamiento de Marx se puede, pues, poner en cuestión con base en la idea de que su obra fue escrita, como la de cualquier otro pensador, reflexionando sobre el tipo de sociedad que tenía frente a sí. Y desde entonces mucha agua ha corrido bajo los puentes, muchas cosas han cambiado. Ante la aparición de nuevos fenómenos sociales que no estaban contemplados en su teoría, dicen algunos, el marxismo debería arriar

banderas porque se impone la construcción de otra modalidad de análisis.

Marx nunca imaginó, probablemente, la inmensa importancia que en las sociedades posteriores iba a adquirir el consumo como elemento de integración social, más poderoso aún que la religión en las sociedades tradicionales o que el uso de la fuerza. Marx, no obstante, desde la segunda página de *El Capital*, había declarado de un plumazo que el valor de uso (punto de partida de un análisis sociológico del consumo, agregamos aquí), por su relación con las “necesidades naturales” del hombre, quedaba por fuera de la economía política. La idea misma de que existiera este tipo de necesidades era de por sí aberrante y contradictoria con otros textos del propio Marx donde nos enseña, por el contrario, a identificar el carácter social e histórico de todas las actividades propias de la cultura. En la misma dirección, Marx no alcanzó a comprender el significado revolucionario que iba a tener sobre el mundo contemporáneo el ingreso del sector terciario de la economía en la lógica capitalista.

En la época en que aún existía el socialismo en Europa del Este, llamaba la atención la manera como estos regímenes debían acudir al control policivo directo de la población para poder mantener la lealtad al sistema y evitar los desafectos, en contraste con las grandes libertades políticas, ideológicas y en las prácticas sociales que se podían observar en los países occidentales. Mientras estos últimos lograban mantener elevados niveles de conflicto sin desbaratarse y desfondarse, los países socialistas necesitaban reprimir hasta las más mínimas expresiones de desajuste porque cualquier desacuerdo podía poner en cuestión la legitimidad precaria de su autoridad o el débil sentido de pertenencia. Y la explicación de este contraste habría que buscarlo precisamente en el hecho de que las prácticas de consumo garantizaban en el mundo occidental una integración social básica que permitía la existencia de un espacio de libertad, donde se podían desarrollar múltiples formas de expresión y desplegar múltiples identidades. La vieja pregunta que se hacían algunos sociólogos del siglo XIX, acerca de las condiciones que hacen posible mantener la unidad de la sociedad ante la desaparición de la religión tradicional que cumplía esa función, ahora se puede responder de manera tajante: el consumo.

Tampoco estaba en el marco histórico en el que Marx escribía su obra el desarrollo de los medios de comunicación, que ha sido precisamente una de las características más sobresalientes de la moderna sociedad capitalista. Marx ni siquiera alcanzó a presentir lo que podía significar la existencia en

casa de un aparato de televisión como forma de socialización de los niños, como vehículo de integración de los valores de un sistema social, como instrumento para volver pasivos a los televidentes, como "muerte de la conversación", como sustituto imaginario de las privaciones, como manera de alejar a las gentes de una lucha activa y solidaria, como medio de masificación y homogeneización de la sociedad. La televisión ha sido un elemento fundamental en la construcción de unas identidades poco proclives a las exigencias comunitarias de las luchas revolucionarias.

Marx tampoco dio la importancia debida a factores de índole ideológica o política, que han sido fundamentales en la política de masas del siglo XX. Desde las primeras de cambio en la década de los cuarenta del siglo XIX, en polémica con la filosofía de Hegel y sus epígonos, produce un desplazamiento del análisis de los factores políticos e ideológicos a los factores sociales y económicos, hasta el punto incluso de proclamar la economía como el punto fundamental de la causalidad social. La marca distintiva del marxismo que se desarrolla después de la muerte de Marx, con muy pocas excepciones, es el énfasis que se pone en estos dos aspectos, tanto así que hay que esperar hasta los años sesenta del siglo XX para que se produzca en los círculos fieles a su pensamiento un renacimiento de los estudios sobre las ideologías y el Estado.

Y, precisamente, el Estado y las ideologías han sido centrales en el desarrollo del siglo XX. El Estado ha adquirido una inmensa importancia, no sólo en la dirección de la economía, sino también como factor de integración social y como forma de amortiguación de los conflictos sociales. Los países totalitarios, sobre todo los socialistas, se caracterizaron por ser una forma de asociación política cuya orientación fundamental fue el desmesurado crecimiento del Estado y la estatización de la sociedad. Los procesos ideológicos, por su parte, han demostrado su fuerza en los movimientos políticos contemporáneos como el fascismo y el nazismo y es un hecho que el esquema marxista de reducir las ideologías a una expresión de la dominación de clase no ha sido el marco teórico más adecuado para comprender lo que efectivamente ha ocurrido en las modernas sociedades de masas.

#### EL DERRUMBE DE LOS IDEALES

Un panorama igualmente desolador podríamos encontrar en un principio cuando pensamos en la contribución que el pensamiento de Marx ha hecho a la construcción de los ideales éticos y políticos alrededor de los cuales ha girado la vida política y social de la sociedad contemporánea.

El pensamiento de Marx, como inspiración de la vida práctica, presenta hoy en día muchos aspectos que no se pueden conservar o mantener. El modelo del socialismo, como lo hemos observado, ya no está vigente y son muy pocos los países que se encuentran ahora bajo este régimen. Nadie cree hoy en día en las virtudes de una economía planificada, ni mucho menos en un Estado omnipotente y burocrático que maneje los hilos más sutiles de las relaciones sociales, hasta el punto incluso de anular la iniciativa de las gentes. Ahora creemos más en promover el poder de la sociedad civil y su capacidad de autogestión, no solamente porque es más eficaz frente a la ineficiencia del Estado, sino también porque significa un freno al ejercicio omnímodo del poder cuyos abusos, en nombre de la Revolución, son de sobra conocidos. Se podría decir, incluso, que en este aspecto estamos más cerca del pensamiento anarquista del siglo XIX que del marxismo.

El pensamiento de Marx podría ser calificado hoy en día de totalitario al menos en tres aspectos. Su actitud frente al poder del Estado es ambivalente, como ya lo hemos observado: Marx cree en las virtudes del poder para imponer a la fuerza sobre sus contradictores el modelo de una nueva sociedad, así la misión de ese poder en una etapa superior sea disolverse a sí mismo y regresar a la sociedad de donde proviene; Marx desconfía de la democracia política, en la que no ve más que una forma por excelencia del encubrimiento ideológico de una dominación real; y la política, considerada como una ilusión en el mismo nivel de la ilusión religiosa, la postula como un espacio que debe ser superado por una nueva forma de sociedad. La estatización de la sociedad, el combate contra la democracia y la negación de la política han sido los componentes del modelo totalitario.

Terminado el siglo XX la mayor parte de los países occidentales ha optado por la democracia política, que ha salido triunfadora de todos los intentos de combatirla de que ha sido objeto, como la forma de gobierno más adecuada, después de los excesos de los totalitarismos y las dictaduras. Y el respeto por los derechos humanos, considerados como una adquisición definitiva de la moderna sociedad, está cada vez más a la orden del día en el programa político de los actores sociales, incluyendo al propio Estado. Hoy en día sabemos, también, como resultado de una amarga experiencia histórica, que el totalitarismo no es la vía para resolver las desigualdades y las inequidades y que la democracia es el espacio en el cual se pueden producir las grandes transformaciones sociales.

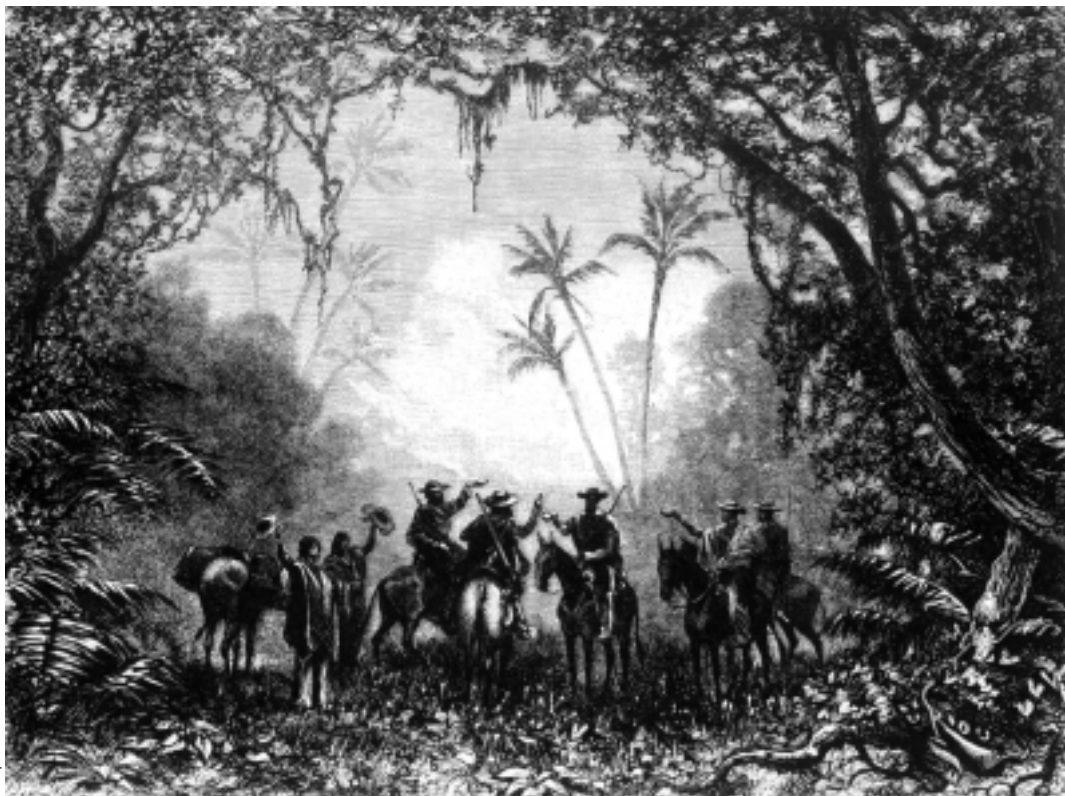
Marx desconfió profundamente de la “democracia burguesa”, a la que consideró simplemente como la expresión política de la dictadura de una clase, llamada a ser superada con el advenimiento de una revolución social. Igualmente, redujo extremadamente el significado de los derechos humanos al considerarlos relativos y dependientes de la sociedad burguesa, superables e innecesarios en una nueva forma de sociedad que realizara en los hechos la emancipación humana real, que se debería llevar a cabo en la economía y en las relaciones sociales. Su menosprecio por los derechos humanos llegó hasta el punto de considerar que el derecho de propiedad era el prototipo y el modelo sobre el cual se construía cualquier otro tipo de derecho con base en la idea de que mi derecho tiene un límite en el derecho del otro (como ocurre en la propiedad territorial) y no es, por el contrario, una condición que lo hace posible.

La preocupación por la restauración de la política, tanto en la vida práctica como en la vida intelectual, es hoy en día cada vez mayor. El sentido de la historia no está dado de antemano por la divinidad, por el destino o por una ciencia omnisciente que nos diga por anticipado hacia dónde vamos. Todo depende de nosotros mismos, de nuestros actos y de nuestras decisiones, de lo que podamos hacer aquí y ahora porque nuestras acciones presentes son las que moldean decisivamente el futuro. La política, como espacio por excelencia de la acción y de la decisión, del diálogo y de la confrontación, ha pasado

a ser una preocupación esencial como consecuencia de la toma de conciencia de este hecho fundamental.

Marx tenía una concepción optimista de la condición humana. En la sección sobre el fetichismo de la mercancía del capítulo 1 de *El Capital* dice: “El reflejo religioso del mundo real sólo desaparecerá cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza”. Hoy sabemos que el ideal de una sociedad clara y transparente, que ha roto con las ilusiones, que ha dejado atrás la religión, y que se ha liberado del conflicto, ya no es sostenible; y tenemos claro también que las “ilusiones” no son necesariamente condiciones de una dominación sino, por el contrario, constitutivas y necesarias a toda forma de relación social. El ideal de una sociedad liberada de la división social y del conflicto, elemento fundamental de la utopía de Marx, ha demostrado, en el siglo XX, ser claramente un componente del totalitarismo.

El ideal socialista de Marx se basa en dos grandes pilares: por un lado, un optimismo acerca del desarrollo a ultranza de las fuerzas productivas, bastante posible en las condiciones actuales del desarrollo de la técnica, que permita el bienestar para todos gracias a la abundancia de recursos, bienes y servicios; y, por otro, una idealización ingenua de la condición humana, construida con base en un racionalismo ilustrado, que confía en el desarrollo autónomo y libre de las potencialidades humanas si las condiciones lo permiten o, al menos, no lo



Despedida en Buenavista.

obstaculizan. Ambos aspectos se complementan. La ruptura con la escasez permitiría a los hombres liberarse de la esclavitud de la necesidad material inmediata y superar la injusticia implícita en unas condiciones de desigualdad y de explotación. Y estos cambios irían de la mano con una transformación en la actitud de las gentes a favor del altruismo, la solidaridad y la cooperación. El "hombre socialista" no se movilizaría impulsado por el egoísmo propio de la sociedad capitalista, sino con base en consideraciones comunitarias de colaboración, de pertenencia a un grupo, de respeto por lo colectivo. En estas nuevas condiciones ya no habría separación entre el individuo y el ciudadano, entre el espacio de lo público y el de lo privado, entre la ética y la política; y el derecho, como institución, no sería necesario porque todos participarían y tendrían acceso a todo. A la manera de la utopía saintsimoniana, el gobierno sobre los hombres sería reemplazado por el gobierno sobre las cosas.

El siglo xx nos ha enseñado otra cosa. En nombre de la comunidad y de los ideales colectivos se ha desplegado la barbarie y desde la Primera Guerra Mundial sabemos que las instituciones culturales no han tenido éxito en controlar los "excesos". Frente al panorama de lo sucedido desde comienzos de siglo ya no podemos afirmar tranquilamente la utopía de una sociedad sin violencia y sin conflicto. Hoy sabemos, mejor que nunca, que la agresividad es tan constitutiva de la condición humana como el lenguaje; que la posibilidad de la violencia nunca está excluida; y que la propiedad privada, como podría desprenderse de la lectura de Marx, no es el único motivo de discordia.

La voz de Freud, un intelectual nacido en 1856 y que alcanzó a conocer los primeros cuatro decenios del siglo xx, nos lo ha recordado desde 1915 cuando en plena conflagración escribía: "La guerra, en la que no queríamos creer, estalló y trajo consigo una terrible decepción. No es tan sólo más sangrienta y más mortífera que ninguna de las pasadas, a causa del perfeccionamiento de las armas de ataque y defensa, sino también tan cruel, tan enconada y tan sin cuartel, por lo menos, como cualquiera de ellas. Infringe todas las limitaciones a las que los pueblos se obligaron en tiempos de paz [...] Derriba, con ciega cólera, cuanto le sale al paso, como si después de ella no hubiera ya de existir futuro alguno ni paz entre los hombres. Desgarra todos los lazos de solidaridad entre los pueblos combatientes y amenaza dejar tras de sí un encono que hará imposible, durante mucho tiempo, su reanudación. Ha hecho, además, patente el fenómeno, apenas concebible, de que los pueblos civilizados se conocen y comprenden

tan poco, que pueden revolverse, llenos de odio y de aborrecimiento, unos contra otros"<sup>4</sup>. Y en 1930, en *El malestar en la cultura*, advierte que "la agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad". Si ésta se cancela, "se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso". Pero nada se habrá modificado con su supresión porque "las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos" siempre estarán presentes. Y menos aún se habrá modificado "su naturaleza misma"<sup>5</sup>.

En estas condiciones soñar con sociedades basadas en la armonía ya no es posible. La aspiración a una sociedad que supere el conflicto y el enfrentamiento entre los hombres, cara esperanza de los totalitarismos, se demuestra vana y sin sentido ante el espectáculo de lo que ha sido la historia reciente. El punto de partida de una democracia es el reconocimiento de que el conflicto es constitutivo de las relaciones sociales y como tal insuperable; el problema fundamental de una democracia consiste en crear espacios institucionales y simbólicos que permitan el desarrollo del conflicto de tal manera que no conduzca a la eliminación física de los adversarios o a su anulación. Más aún, el conflicto es una fuerza creadora de primera magnitud y una fuente fundamental de integración y cohesión social, como lo han mostrado algunos sociólogos, y no simplemente un derroche negativo e inútil de fuerzas colectivas.

Marx es un crítico radical del individualismo al que considera, con gran simplificación, como una forma ideológica de dominación que disuelve imaginariamente los lazos comunitarios reales, en nombre de los valores supremos de la comunidad. Su utopía socialista no le debe poco a la idea de la superación del egoísmo, como fuente de motivación de la conducta, para ser reemplazada por el altruismo que piensa en la comunidad y no en los intereses personales. Hoy sabemos que el individualismo es mucho más que una simple "fantasía dieciochesca", como él la llamaba, o una forma de dominación; y que necesariamente no tiene por qué ser valorado negativamente. El individualismo es un componente del imaginario político en que vivimos y sus raíces históricas van mucho más allá de ser una simple construcción de la sociedad burguesa al servicio de la dominación social. Puede funcionar como ideología (y en este aspecto la crítica de Marx es un aporte) pero hace parte también del tejido simbólico en que vivimos inmersos y ha sido una de las potencias positivas y creadoras del tipo de sociedad que se viene gestando en Occidente desde el Renacimiento (como lo muestra Jacob Burckhardt en un libro pu-

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en *Obras completas*, tomo II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2103.

<sup>5</sup> Citado en Nelson Braunstein (ed.), *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI Editores, 1981, pág. 78.

blicado en 1860, que seguramente Marx conoció<sup>6</sup>) e, incluso, es una fuerza productiva de primer orden. La idea de que el hombre puede tender espontáneamente hacia la solidaridad es ingenua. No se puede construir un nuevo tipo de sociedad sobre la base de la negación del individualismo.

La historia del siglo xx ha dado una dura lección al ideal marxista y no habría entonces razón alguna para reclamarse del pensamiento de Marx en este aspecto particular. Tendríamos que buscar por consiguiente otras ideologías políticas u otras concepciones éticas que sean más acordes con la realidad que se vive actualmente.

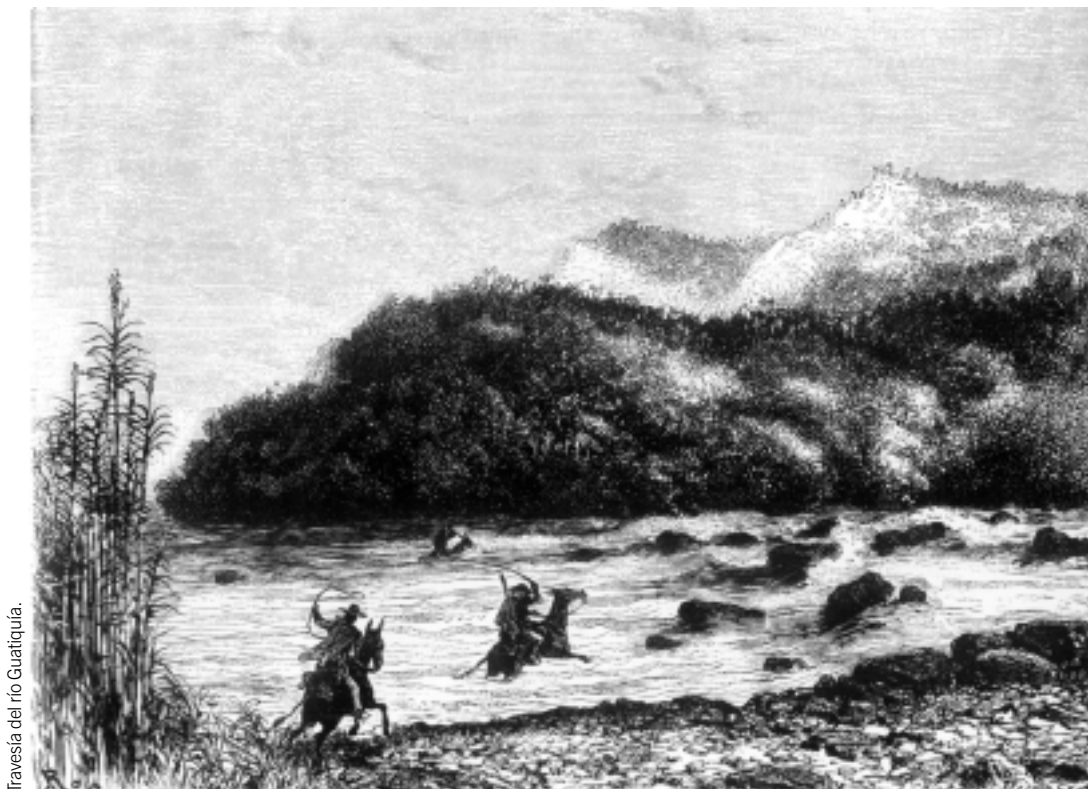
### QUÉ NOS QUEDA DE MARX

Superado su pensamiento por las nuevas formas del desarrollo histórico; desplazado el proletariado de su papel central como agente primordial del cambio y la transformación social; derrumbados buena parte de los socialismos después de que un sexto de la población de la Tierra había llegado a estar bajo este régimen; desaparecidos (o casi) por substracción de materia los movimientos políticos que luchaban por la instauración de un régimen socialista; negados como consecuencia del desarrollo histórico reciente los ideales políticos impuestos por el marxismo: ¿qué nos queda entonces hoy en día de su obra que pueda tener significado en las condiciones históricas que vivimos? Antes de que la “muerte de Marx” se efectúe definitivamente en nuestro medio, convendría preguntarse entonces si su pensamiento tie-

ne aún algún sentido como inspiración para comprender y transformar nuestra realidad o si, por el contrario, podemos olvidarlo definitivamente.

Algunos han llegado a afirmar que la vigencia de Marx es una cuestión de método. El pensador alemán, sobre la base de una asimilación crítica de sus influencias (la dialéctica de Hegel, la economía política, etc.) habría sido el creador de una nueva forma de pensamiento, de una nueva concepción de la lógica y de la ciencia, de una distinta manera de interpretar la realidad<sup>7</sup>. Muchas de estas pautas ya estarían integradas, incluso, a las formas de pensamiento de la vida cotidiana o a la lógica de las ciencias sociales: la consideración de la realidad social como una totalidad compuesta por elementos interdependientes que derivan su sentido de pertenencia del conjunto de sus relaciones y no de sí mismos; la diferenciación entre contradicciones lógicas y contradicciones reales; la consideración de que la forma de manifestación de los fenómenos sociales es constitutiva de ellos y no un simple error subjetivo del observador, etc. De manera similar, ya nadie se escandalizaría de saber que los fríos intereses económicos se encuentran detrás de las más sublimes manifestaciones de la cultura y muchos historiadores hacen historia económica sin por ello sentirse marxistas.

Georg Lukács –el más importante marxista del siglo xx– afirmaba, en 1919, que aún si la investigación probara indiscutiblemente “la falsedad material de todas las proposiciones sueltas de Marx”, un marxista po-



Travesía del río Guatitiquia.

<sup>6</sup> *La cultura del Renacimiento en Italia* (existen varias versiones en español).

<sup>7</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital de Marx*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1974.





dría “reconocer sin reservas todos esos resultados” sin renunciar a Marx, porque “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método”<sup>8</sup>. Llevando muy lejos la idea de Lukács habría que ver, entonces, hasta qué punto las críticas que se han formulado a Marx (o al marxismo) provienen más bien de una incompreensión fundamental de su pensamiento. Sin embargo, Cornelius Castoriadis advierte tajantemente que la tesis de Lukács es absurda: “El método no puede ser separado del contenido”, afirma, “con mayor razón si se trata de una teoría histórica y social. El método en el sentido filosófico, no es más que un conjunto operativo de categorías. Una distinción rígida entre método y contenido pertenece a las formas más ingenuas del idealismo trascendental o del criticismo...”.<sup>9</sup> Y si damos la razón a Castoriadis, y tampoco podemos quedarnos con el método, ¿tiene aún algún sentido Marx para nosotros?

Alguna duda nos queda, sin embargo, con respecto a si la pérdida de vigencia del pensamiento de Marx se refiere al hecho de que su pensamiento ha sido incomprendido. El mismo Lukács, en su última gran obra filosófica, emite sobre el marxismo un juicio preocupante: con excepción de algunos pasajes de Hilferding y de Rosa Luxemburgo, ningún marxista ha comprendido a Marx<sup>10</sup>. No obstante, este juicio contrasta con el hecho de que las más diversas interpretaciones de Marx, desde las más simplificadas versiones del estalinismo hasta las más elaboradas construcciones teóricas de la Escuela de Frankfurt, encuentran en sus textos elementos suficientes para construir una fundamentación.

Pero debemos desconfiar de las grandes novedades y de las grandes rupturas. El desarrollo del pensamiento humano es algo mucho más complejo que una sustitución simple de un sistema por otro; no hay “rupturas epistemológicas” como creía Althusser sino, a la manera del *Aufhebung* hegeliano, desarrollos que superan una consideración anterior pero conservando de ella aspectos esenciales. En este sentido ¿no sería acaso posible considerar a Marx como un clásico, que puede ser leído con la misma desprevenición con la que se lee a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant o Hegel (así sus orientaciones filosóficas hayan sido reinterpretadas), y que en cali-

dad de tal pueda convertirse en inspiración para la comprensión de nuestro mundo contemporáneo?

#### LA ACTUALIDAD DE MARX

Hemos observado cómo buena parte de los ideales políticos inspirados en Marx no se han realizado en los hechos o han sido superados por el desarrollo histórico: el capitalismo no marcha hacia un final inevitable; el socialismo no se deriva necesariamente de la lógica capitalista; los intentos de socialismo han fracasado rotundamente; la historia no tiene un sentido predeterminado sino que depende de lo que hagamos aquí y ahora; etc. No obstante, esos mismos ideales han tenido un efecto sobre la evolución del mundo contemporáneo que es imposible desconocer.

La gran apuesta de Marx fue pretender que sus ideales eran posibles, que su realización podía ser efectiva. Sobre la base de una concepción que podríamos llamar “naturalismo ético”, el pensador alemán nos propone fundar la ética y la política sobre la base de la ciencia. Su investigación se construye en tensión entre dos exigencias contradictorias pero complementarias, una práctica y una teórica. La primera es el imperativo de hacer una revolución social; la segunda, la exigencia de un análisis de las condiciones de vida de la economía capitalista, construido con el espíritu científico de la ciencia del momento (física y biología sobre todo). Su idea era combinar ambas orientaciones para construir una ciencia como instrumento de la lucha revolucionaria; las proposiciones que podríamos llamar propiamente científicas están subordinadas a los ideales éticos y políticos de una revolución. El conocimiento riguroso y exhaustivo de las tendencias reales de un proceso histórico sería el substrato para la definición de los objetivos políticos que se pretenden realizar; el juicio teórico o científico sería el fundamento del juicio práctico. *El Capital* es un estudio de la sociedad capitalista llevado a cabo con todas las exigencias de rigor y sistematicidad que es posible concebir en un trabajo científico; pero a Marx no le interesa sólo interpretar el mundo, sino transformarlo.

El socialismo o el comunismo no serían entonces simples formas de sociabilidad de-

<sup>8</sup> Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1978, pág. 2.

<sup>9</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pág. 17.

<sup>10</sup> György Lukács, *Per l'ontologia del 'essere sociale I*, Roma, Editori Riuniti, 1976.

seables, utopías o ideales éticos, sino realidades tangibles ya que su posibilidad se deriva de las tendencias que se pueden observar en las sociedades actuales o en las condiciones racionales del comportamiento. El capitalismo, con el desarrollo de las fuerzas productivas y las múltiples formas de socialización del trabajo, prepara en su propio seno las características de la nueva sociedad socialista. Algo similar haría el socialismo con el comunismo. El hombre práctico, el que actúa y el que decide, debe entender en primer lugar cuáles son las tendencias reales que existen en un momento dado de la historia, para construir con base en ellas lo que considera posible y deseable, es decir, su proyecto político. Entre el ser y el deber ser no existe solución de continuidad. La lucha por el socialismo no es un ideal utópico sino una manera de estar a tono con el proceso histórico que, tiende, querámoslo o no, hacia esa meta. La historia tiene un sentido implícito.

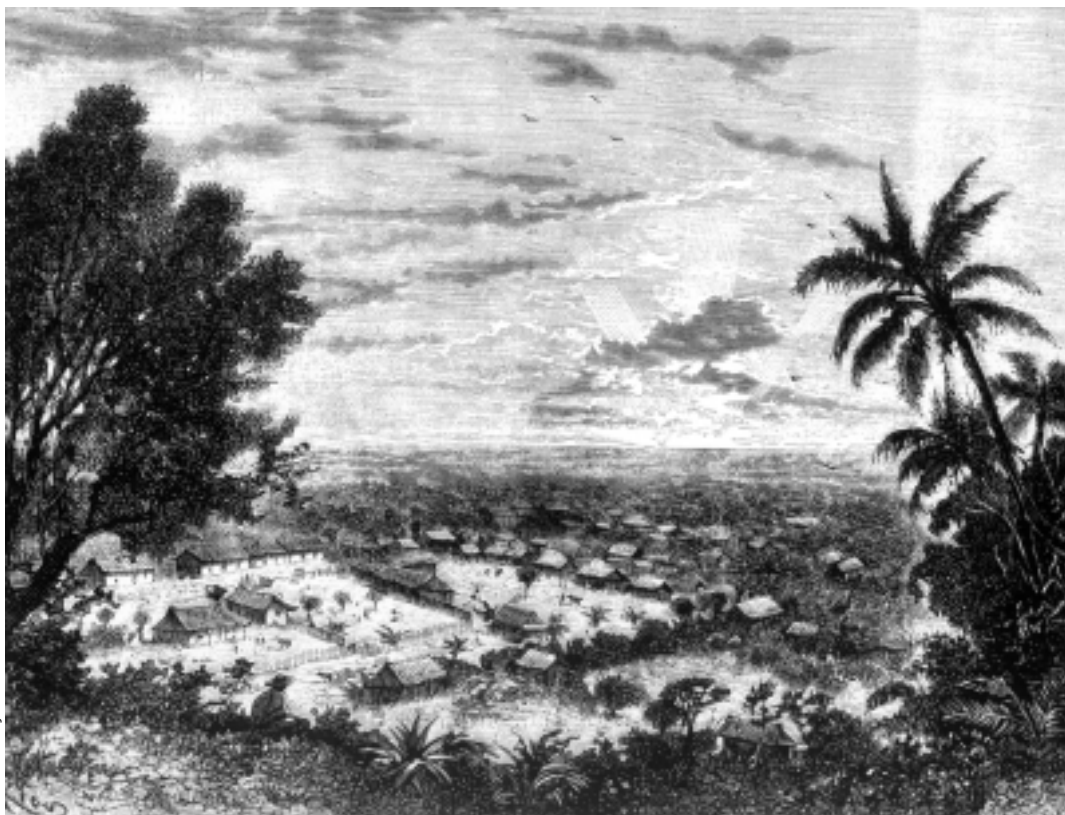
Marx creía en la ciencia como el instrumento de construcción de una nueva sociedad y como la guía de la acción política. El conocimiento científico nos augura un final feliz para la historia y nos guía por los caminos de una práctica correcta. No en vano pone todo el empeño en combatir, con todas las energías y los instrumentos de la crítica de que dispone, los errores y las inconsistencias que encuentra en otros autores contra los cuales, como ocurrió con Proudhon, escribe libros de una fuerza analítica y política arrolladora y demoledora, sin importarle las condiciones subjetivas de

su contrincante o la seriedad de su compromiso revolucionario.

Si nos atenemos a lo que ha sido la suerte de su proyecto durante el siglo XX, el marxismo ha fracasado como intento de construir la ética y la política sobre la base de la ciencia. La ciencia en que se basaba la convicción de que eran ineluctables los grandes cambios revolucionarios se ha quedado corta frente a las nuevas realidades que han aparecido y que le han dado un giro distinto a la marcha de los acontecimientos. El proyecto mismo de fundar la ética y la política sobre la base de la ciencia se ha demostrado equivocado frente al carácter creador de la acción humana, que encuentra nuevos rumbos a cada instante y hace impredecibles los eventos futuros.

No obstante, esos mismos ideales éticos y políticos, en contrapartida, han tenido una inmensa significación como causa eficiente de múltiples cambios en la sociedad contemporánea. El hecho parece paradójico: Marx ha fracasado como promesa de realización efectiva, pero no ha fracasado en su capacidad de proponer pautas a la sociedad contemporánea. Los ideales marxistas han triunfado, indirectamente, allí donde menos se esperaba y probablemente donde Marx no deseaba que lo hicieran, ya que su aspiración no era contribuir al desarrollo de la moderna sociedad burguesa sino derrumbarla.

El marxismo, como la más acabada expresión de los ideales socialistas que provienen de finales del siglo XVIII y comienzos



Villavicencio y los llanos.

del XIX, ha tenido una enorme influencia en el desarrollo de la vida política, económica y social de los últimos 130 años o más e, incluso, la sola amenaza de hacer efectivo su proyecto ha producido grandes transformaciones y determinado la conducta de un sinnúmero de actores sociales: el liberalismo radical se ha moderado; los movimientos políticos han agregado la dimensión social en sus programas; los Estados se han preocupado por la suerte de las grandes masas; las políticas gubernamentales han respondido al reto de evitar una gran conmoción social; la planeación se ha integrado como un componente fundamental de las políticas públicas; las constituciones han agregado a sus inventarios de derechos un catálogo complejo y exhaustivo de derechos económicos y sociales; el capitalismo ha inventado formas novedosas de enfrentar problemas cruciales como la vivienda, la salud o la educación; etc. La Revolución no se ha realizado, pero la amenaza de una revolución ha transformado el mundo. Los movimientos sociales de inspiración marxista no han llegado al poder, pero su crecimiento y su influencia han obligado a los sectores dominantes a cambiar sus políticas y orientaciones. El socialismo como ideal ético y como doctrina política se ha integrado a las condiciones intelectuales y políticas de la moderna sociedad.

Por consiguiente, si queremos entender la vigencia de Marx no podemos buscarla donde su pensamiento ha fracasado sino donde ha tenido éxito: su proyecto político ha fracasado como objetivo realizable, pero no como ideal colectivo. Sus ideales éticos y políticos han sido valiosos, no por basarse en una ciencia, sino por el hecho de ser ideales, es decir, referentes de la vida colectiva, ideas reguladoras de la vida social, componentes del imaginario político de un determinado momento histórico; y gracias a haberse encarnado en las masas, en los movimientos políticos, en la acción política, en los sueños y las aspiraciones de una época.

En este sentido, si consideramos por aparte la ciencia y la política, si diferenciamos en Marx el científico del político y analizamos por separado sus aportes en cada una de estas esferas, es indudable que tendríamos que concluir en que su pensamiento sigue vigente y tiene cosas que decirnos en nuestra situación actual. Recojamos la invitación de Max Weber a separar la ciencia de la ética, y el panorama que hoy nos presenta el pensamiento de Marx es muy distinto. Según el sociólogo alemán, "nunca puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica"; los juicios de valor "deben ser abstraídos de la discusión científica"<sup>11</sup>. Pero en con-

trapartida la ciencia puede ayudarnos a clarificar nuestros objetivos, a definir los medios para lograrlos, a sopesar las consecuencias de alcanzarlos, a juzgarlos críticamente, a entender el costo de usar unos medios determinados, etc.

¿Cuál sería entonces el aporte del Marx científico? Para comenzar debemos afirmar que, aun si abandonáramos o pusiéramos en cuestión todos sus ideales revolucionarios, no podríamos dejar de lado un hecho evidente: Marx es un clásico de las ciencias sociales, con el agravante a su favor de que su actividad intelectual se desarrolla mucho antes de que se produzca el auge de estas disciplinas. Y como las ciencias sociales han llegado a ser un componente fundamental de la autoconciencia que la sociedad contemporánea tiene de sí misma, la actualidad y la vigencia de su pensamiento es en este aspecto un hecho innegable. El marxismo, a través del desarrollo de las ciencias sociales, se ha integrado silenciosamente a nuestra identidad de hombres modernos. La mayor parte de las proposiciones teóricas de Marx, que en otra época podían causar escándalo, han sido asimiladas sin sobresaltos por la moderna cultura, hasta el punto incluso de olvidar su fuente, porque ahora hacen parte del aire que se respira.

Las ciencias sociales que conocemos hoy en día se desarrollaron en el período comprendido entre la década de la muerte de Marx (1883) y los años veinte del siglo XX. Allí nos encontramos con la sociología, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la historia, la economía moderna y la psicología social, entre otras disciplinas menores. Marx no es contemporáneo de los grandes fundadores de las ciencias sociales pero, en contrapartida, encontramos en su obra todos los principios básicos que están implícitos en su desarrollo: la explicación de lo social por lo social y no por el cielo o por la naturaleza; la primacía de las relaciones sociales que los hombres contraen en su proceso de vida sobre la representación que de ella se hacen (cfr. *La ideología alemana*); el espíritu empírico de la observación de los hechos que predomina sobre la especulación o sobre el apriorismo intuitivo (cfr. capítulos XI, XII y XIII del primer volumen de *El Capital*); la exigencia de pensar la sociedad en su cuenta realidad y no en las esferas del deber ser como operaba la filosofía política de los dos siglos anteriores (cfr. *Sobre la cuestión judía*); la afirmación del carácter social del hombre hasta en los repliegues más íntimos de su ser contra cualquier forma de apriorismo (cfr. *Introducción general a la crítica de la economía política*).

En síntesis, podríamos afirmar que, a pesar de sus coqueteos teóricos con la filosofía



<sup>11</sup> Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, págs. 41-44.

hegeliana, la obra de Marx es un ejercicio fundador de las ciencias sociales. Podríamos considerar, incluso, que el carácter revolucionario de su pensamiento no reside propiamente en indagar por las tendencias del desarrollo económico y social de su época, que llevarían a una transformación revolucionaria, sino en el hecho de haber fundado, varios decenios antes de que se generalizaran, la forma de pensamiento de las ciencias sociales. Y dada la enorme importancia que las ciencias sociales tienen en la actualidad como componentes de nuestra situación actual, Marx es, sin lugar a dudas, un clásico, así el socialismo se haya derrumbado o el desarrollo de las condiciones de vida durante el siglo XX imponga nuevos derroteros intelectuales.

Si el gran error de Marx estuvo en convertir la ciencia en el fundamento de la política, no se puede desconocer que ese mismo error fue el punto de partida de la construcción de lo mejor que hay en su pensamiento, en términos de análisis e interpretación de las condiciones de vida de la moderna sociedad que tiene ante sus ojos. Igualmente hay que reconocer que su influencia difícilmente habría sido tan grande de no haber cubierto sus propuestas y sus ideales políticos con el ropaje de la ciencia, la cual era, por lo demás, uno de los componentes más importantes del lenguaje de su época y aún lo sigue siendo.

De acuerdo con Nietzsche, se podría afirmar que la idea de fundar la ética en la ciencia es una de esas grandes ideas que inicialmente pasaron por verdades, pero que a la postre se demostraron equivocadas, y de las cuales se han derivado resultados, algunas veces, valiosos. El pensamiento de Marx ha hecho importantes aportes a la cultura contemporánea gracias precisamente al hecho de tomar como punto de partida el proyecto de hacer una ciencia como instrumento de una revolución social. Pero ya no estamos en el siglo XIX y las nuevas circunstancias nos imponen derroteros nuevos.

#### EL PROYECTO UTÓPICO

Los ideales éticos y políticos de Marx no son importantes sólo por el efecto que han tenido en la vida de la moderna sociedad occidental en los años transcurridos desde su muerte hasta comienzos del nuevo milenio, sino porque muchos de ellos aún siguen vigentes y son imprescindibles en el proyecto posible de construcción de una nueva sociedad, así sea en el marco de parámetros éticos y políticos distintos a lo que originalmente propuso su creador. Los ideales marxistas de una forma nueva de



sociabilidad humana, en algunos de sus aspectos, siguen siendo un horizonte fundamental de la esperanza que aún puede abrigar nuestra época en un futuro mejor.

La actualidad de Marx no se encuentra sólo en el hecho de ser un clásico fundador de unas ciencias sociales que hoy hacen parte del *humus* político e intelectual de nuestra época, sino también en su dimensión utópica, en la fuerza que tiene su pensamiento para proponer pautas éticas y políticas a las sociedades contemporáneas. Muchas de las propuestas que se han derivado del marxismo han demostrado no ser realizables, pero no podemos prescindir de las intenciones éticas y políticas que las inspiraron. La gran fuerza del pensamiento de Marx no se encuentra propiamente en el hecho de que sus utopías sean realizables, sino en la manera como se convirtieron y pueden seguir convirtiéndose en referentes ideales a partir de los cuales se pueden organizar los comportamientos y las acciones.

Así el marxismo haya fracasado en la realización efectiva de sus ideales, bien podríamos decir que hay algo que se puede conservar, a condición de que lo entendamos como una utopía, que hagamos el recorrido inverso del "socialismo científico" al "socialismo utópico"; que el marxismo siga siendo fiel a su ideal ético y no pretenda considerarlo viable. El pensamiento de Marx ha sido en gran medida, desde sus inicios en los años cuarenta del siglo XIX, un proyecto ético, así se haya embarcado en la pretensión de sustentarse en los rigores y la sistematicidad de la ciencia. A un ideal no se le piden cuentas desde el punto de vista de su realización efectiva. Un ideal es algo que se lleva en la intención así su realización nunca se alcance. Por este motivo, podemos quedarnos con muchos de los ideales éticos y políticos de Marx sin exigir para ellos una sustentación científica rigurosa que demuestre su viabilidad, porque no se trata de su realización efectiva, sino de la manera como pueden servir de referencias de la acción individual y colectiva. Y en este sentido tienen indudablemente un carácter creador.

La obra entera de Marx está construida sobre la base de un imperativo que se observa desde la primera hasta la última de sus obras. Marx construyó su pensamiento, como dice Rudolf Bahro, al servicio de "un ideal de la emancipación general del hombre que se marcó en su juventud y se fue desarrollando de una manera cada vez más concreta"<sup>12</sup>; su paso de una concepción a otra, su interés por todos los aspectos

<sup>12</sup> Rudolf Bahro, *op. cit.*, pág. 25.



tos de la vida social o individual (“nada de lo humano me es ajeno”, escribía en carta a Engels al final de su vida), o su búsqueda de “la anatomía económica del capitalismo”, eran preocupaciones intelectuales subsidiarias de un imperativo categórico fundamental, anterior a todos sus intereses: acabar con cualquier forma de relación humana en la cual el hombre se encuentre como un ser humillado, avasallado, desvalido, envilecido, ofendido, explotado, vilipendiado. El mismo Marx en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, lo dice con sus propias palabras: “La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que tan bien retrata aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quiéren trataros como si fuérais personas!”<sup>13</sup>.

Una lectura atenta del texto citado nos permite sustentar mejor esta idea. Estamos a finales de 1843 y comienzos de 1844. Marx se había enfrentado a la difícil tarea de arreglar cuentas con la filosofía hegeliana en boga y para lograrlo había escrito durante el verano de 1843 un largo comentario a la *Filosofía del Derecho* de Hegel y ahora, al terminar el año, quiere escribir una introducción a sus observaciones. Los dos problemas que estaban sobre el tapete eran el Estado y la religión. Marx quiere poner punto final a esa polémica y desplazar el acento del “mundo nebuloso” de las ideas a los hechos concretos, con base en una exigencia de realismo. La crítica de la religión debe desengañar al hombre, obligarlo a romper con sus ilusiones, para ponerlo a pensar en su realidad efectiva: “Hay que hacer que la opresión real sea más opresiva añadiendo a ella la conciencia de la opresión”, dice.

En Alemania, en particular, había que romper con un tipo de filosofía “hecha de sueños”, para superarla realizándola. Pero la revolución no era sólo filosófica; también era política pero, sobre todo, económica y social. Y para ello se necesitaba un actor, un protagonista, un sector social que ofreciera la fuerza colosal que se necesita para una

transformación global, y que cumpliera con la condición ineludible de no existir contradicción entre su situación

particular como clase y los intereses globales de la sociedad, es decir, que representara “una clase que pudiera valer por toda la sociedad”.

¿Y cuál sería entonces esa clase? Marx encuentra que el proletariado, por estar privado de todo, por no tener nada que perder fuera de sus cadenas, puede aspirar a todo y en tal sentido sería el llamado a comandar esa magna tarea histórica: “¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: En la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases, de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple; que ya no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano; que no se haya en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la pérdida total del hombre, por lo cual, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el proletariado”<sup>14</sup>.

La clase obrera se convierte así en la portadora de un ideal ético. Desde entonces el marxismo se conoce como una teoría que encuentra en el proletariado su base social. Marx mismo dice que ve el sistema capitalista desde el punto de vista de la clase obrera. Así lo hace al comienzo del capítulo XXIII de *El Capital*, sobre la acumulación capitalista, donde afirma que estudia “la influencia que el incremento de capital ejerce sobre la suerte de la clase obrera”. Y así lo repite también en muchas partes.

Sin embargo, como se puede observar, para asignar al proletariado la misión de repre-

<sup>13</sup> Carlos Marx, *En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en *Obras fundamentales de Marx y Engels I, Escritos de juventud de Carlos Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pág. 497.

<sup>14</sup> Carlos Marx, *op. cit.*, pág. 501.

sentar a la sociedad, Marx no lleva a cabo una observación sociológica, sino una deducción filosófica. Si se hubiera fijado en los proletarios reales, en los que tenía frente a sí en las calles, en la naciente industria o en el decadente artesanado, se habría dado cuenta de que sus condiciones mismas de existencia, su marginalidad y su miseria, su ignorancia y su impotencia, los descalificarían de antemano para desempeñar tan trascendental misión. No en vano Lenin discutía la función que podía tener una vanguardia intelectual (de clase media) que tomara las grandes iniciativas en la construcción de un partido y en la conducción de las masas al poder.

Los marxistas tardaron mucho tiempo en darse cuenta cabal de esta contradicción entre el "proletariado realmente existente" y la idealización suprema que había construido Marx de su vocación para llevar a cabo una empresa histórica de tal magnitud. Muchos militantes políticos de la izquierda de inspiración marxista rasgaban las vestiduras de sus posiciones pequeño burguesas y se "desclasaban" para ir a vivir con los obreros, para compartir con ellos sus limitaciones y sus carencias, sobre la base de que en esas condiciones precarias de vida había una sabiduría implícita, un "saber" más importante y más profundo que el que se podía aprender en los grandes escenarios de la vida intelectual. Marx mismo creía que el proletariado era una especie de filósofo espontáneo y profundo que, a diferencia del pequeño burgués y a pesar de su precaria preparación escolar, no tendría ninguna dificultad para comprender los rodeos por la dialéctica hegeliana que se encuentran en *El Capital* (que siguen haciendo tan difícil su lectura), porque ese libro hablaba de lo que les ocurría en la cotidianidad.

Nosotros, que hemos aprendido a diferenciar una proposición filosófica de una observación sociológica, ahora podemos afirmar que, detrás de la figura social concreta del proletariado, lo que hay que leer en Marx no es la referencia a un ser real e histórico, sino un principio, un imperativo categórico que consiste en la exigencia de ver la sociedad desde las condiciones de su negación total: desde el punto de vista de "sus defectos", según su expresión, de lo que aparece como "repulsivo", de los obstáculos que ofrece para la realización humana, desde la sujeción y desde la explotación. El imperativo categórico de la revolución se construye con base en una clase que supuestamente sería el "representante negativo de la sociedad". Pero el problema no es si esa clase existe. El proletariado más que un ser concreto es un alibi, una coartada filosófica. Transformemos la mención al proletariado en la expresión de un ideal ético y

allí lo que podemos encontrar es la intención que inspira toda la obra de Marx: ver el mundo desde el punto de vista de los excluidos, de los explotados y de los oprimidos, sean ellos proletarios o no.

Y si se trata de pensar en la vigencia de su pensamiento tendríamos que concluir entonces que Marx introdujo en la cultura moderna, no tanto el punto de vista del proletariado, sino el punto de vista de la opresión y de la explotación como lugar desde el cual tomar la radiografía de la sociedad moderna y definir el sentido de los comportamientos. El marxismo no sería entonces la posición política de una clase social sino un patrimonio de la humanidad. Una sociedad concreta no puede reconocerse como tal si la mayor parte de sus miembros están por fuera del disfrute de los principales logros de la civilización contemporánea, o si esa misma prosperidad se construye a sus expensas. La utopía de un proyecto político de transformación social no puede pensarse hoy en los términos en que Marx nos lo presenta o que el marxismo posterior ha desarrollado pero, en contrapartida, no puede dejar de lado esa exigencia fundamental que está en la base primitiva de todo el edificio conceptual que elabora el pensador alemán desde sus comienzos, por ejemplo, en las crónicas que elabora para la *Gaceta Renana* a los 24 años, sobre los campesinos que robaban leña en los bosques para subsistir, para sólo citar un caso.

No obstante, la utopía de Marx no se agota en la lucha contra las condiciones de la dominación. Su planteamiento se desdobra a su vez en una preocupación fundamental, herencia de la filosofía clásica alemana, por las condiciones y posibilidades de realización y autorrealización del hombre y por los obstáculos que le imponen restricciones y limitaciones. El proyecto de Marx busca descubrir esas limitaciones para transformar el mundo, de tal manera que esa autorrealización sea posible. El mismo diseño de los temas de investigación consiste en una reflexión construida sobre la idea de que el hombre es un ser de posibilidades. No se estudia la explotación del hombre por el hombre si no se considera al mismo tiempo que el hombre es un ser susceptible de no ser explotado, que puede vivir otra vida, que se podría desarrollar por fuera de las condiciones de explotación en que se encuentra atrapado. El ideal ético de la autorrealización está implícito en todos sus estudios.

La teoría de la alienación que elabora Marx al comienzo de su obra, más que un mero recurso analítico, es una construcción que tiene un innegable significado ético. El hombre hace cosas, produce su vida, se objetiva, sale de sí hacia el exterior, se aliena pero,



después de hacerlo, se encuentra expuesto a la posibilidad de no poder recuperar positivamente lo que entrega o, peor aún, a que sus logros y realizaciones se vuelvan contra sí mismo convertidos en un poder que lo oprime y le roba sus riquezas. Hegel sostenía, desde su visión racionalista, una concepción positiva de la alienación: la recuperación está garantizada como proceso racional; Marx, en la misma línea del cristianismo, presentaba una concepción negativa: en las condiciones de vida capitalistas el obrero construye una riqueza que se vuelve contra él en forma de capital; mientras más trabaja, más se empobrece; la inteligencia del proceso productivo y el sentido de lo que hace se va de sus manos; etc. Marx abandona la teoría de la alienación porque estaba basada en una noción de sujeto; no obstante la dimensión ética que allí estaba comprometida, es decir, la preocupación por la expropiación de las realizaciones en las condiciones actuales de la vida capitalista, sigue presente a lo largo de toda su obra.

El imperativo fundamental que se deriva de la crítica que lleva a cabo Marx a partir del concepto de alienación es la afirmación de la posibilidad de que “el individuo concreto pueda disponer, o por lo menos participar, en la riqueza efectiva que la humanidad ha creado”. La revolución no sería otra cosa que la creación de las condiciones que hagan posible la realización de esta perspectiva ética. El “joven Marx”, todavía a la sombra del idealismo alemán, coloca la conciencia y la autonomía como el centro fundamental de reafirmación del ser humano y como el ideal supremo de cualquier tipo de realización posible. La obra de Marx se podría definir como una crítica a toda forma de heteronomía o de dependencia del hombre de una referencia que no sea él mismo: la alienación, la explotación económica y la dominación política no serían más que algunas de sus formas.

El hombre tiene posibilidades de desarrollo que el sistema social capitalista le niega. La importancia del tiempo libre como espacio de autorrealización creadora del hombre, y no como mero entretenimiento banal y ocioso, era uno de los más importantes componentes del proyecto de concebir una nueva sociedad. En *La ideología alemana* Marx describe la sociedad comunista como una forma de relación social en la cual los indi-

viduos, liberados del apremio de la subsistencia cotidiana y superada la unilateralidad de la división del trabajo, se pueden dedicar a su antojo, bajo su propia regulación y no sometidos a una instancia externa, impersonal y opresiva, “por la mañana a pescar y por la tarde a escribir poesías”. En el ideal hegeliano, asumido por Marx, la actividad espiritual en el arte y la filosofía es la realización por excelencia. Una nueva situación social es aquella que hace posible el desarrollo creativo de los hombres como seres concretos e individuales y sólo sería factible sobre la base de un desarrollo de la técnica, que haga posible, a la manera de la utopía clásica de Saint-Simon, que “las cosas materiales desempeñen las tareas de los hombres”.

Los estudios de Marx son en cierta forma una indagación sobre los efectos que tienen las condiciones de vida contemporáneas sobre las posibilidades humanas. El dinero, por ejemplo, no es visto sólo en su dimensión estrictamente económica como medio de cambio, sino pensando en el tipo de relación que se construye mediada por su uso. El dinero puede comprarlo todo, “posee la cualidad de apropiarse de todos los objetos” y en tal sentido se convierte en un sustituto de mis imposibilidades, en la esperanza de obtener a través de él lo que yo no puedo conseguir como resultado de la afirmación de mis capacidades vitales como hombre: “Mi fuerza es tan grande como la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y mis fuerzas esenciales. [...] Lo que soy y lo que puedo no está en modo alguno determinado por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la más hermosa mujer. Por tanto, no soy feo, porque el efecto de la fealdad, su fuerza repugnante queda anulado por el dinero. [...] Soy un mal hombre, deshonesto, sin conciencia, sin espíritu; pero el dinero es venerado, por lo tanto, también lo es su poseedor. El dinero es el bien supremo; por lo tanto su poseedor es bueno”<sup>15</sup>. La obra entera de Marx podría ser definida como el estudio del tipo de vínculo que se construye en unas condiciones de vida en que las relaciones personales entre sujetos concretos se convierten en relaciones materiales entre cosas. Georg Lukács llamó a este proceso la reificación y no en vano Martin Heidegger se inspiró en el filósofo

<sup>15</sup> Véase “Poder del dinero en la sociedad burguesa”, en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Arca de Noé, (s.f.), pág. 166 (Existen varias ediciones en español que el lector puede consultar).

húngaro para la construcción de sus modelos de la inautenticidad en *Ser y tiempo*.

El punto de vista de la opresión y de la explotación como criterio negativo para juzgar la sociedad y la preocupación positiva por las condiciones de realización de las posibilidades humanas, constituyen los dos puntos esenciales en los que los ideales construidos por el pensamiento de Marx siguen vigentes.

El ideal marxista no se puede sustentar hoy en los términos en que se presentaba en Marx. La época nos demanda nuevas exigencias para pensar el futuro. El totalitarismo como estrategia de solución de las desigualdades sociales y económicas ha fracasado. La democracia ha triunfado y es ahora el espacio donde se pueden impulsar las grandes transformaciones sociales. El ideal de una sociedad transparente y liberada del conflicto ya no es susceptible de ser considerada. Las guerras mundiales han mostrado que la ferocidad, la crueldad y la violencia son posibilidades reales y no meros residuos de un pasado primitivo. Sabemos también que el poder corrompe y debe estar sometido a control por la sociedad civil. El proletariado ya no es el sector

social llamado a liderar una revolución. La sociedad moderna con el desarrollo del consumo y los medios de comunicación es si quiere más compleja que la que existía en el siglo XIX. El Estado y las ideologías ya no pueden ser consideradas como simples expresiones de la dominación de una clase. El culto por la colectividad debe encontrar su justa ubicación en el reconocimiento de que el individualismo es parte de nuestro imaginario colectivo.

La utopía marxista, tanto en su dimensión crítica negativa, como en su dimensión positiva tiene que buscar nuevos marcos; pero no podemos olvidar los dos elementos en que se sustenta porque siguen siendo un componente fundamental de lo que somos y de lo que podemos ser: una nueva sociedad sería aquella en la cual la explotación y la opresión resulten imposibles, pero también aquella en que las realizaciones espirituales lleguen a ser más importantes que los logros materiales. Esto no lo garantiza todo, faltan muchas cosas, pero sin estos dos aspectos sería inconcebible una nueva forma social. Y en esto radicaría entonces la vigencia del pensamiento de Marx.