Ética y política en Karl Marx

Gerardo Ávalos Tenorio

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

EDITORIAL TERRACOTA ET

Índice

Introducción 11

1. El materialismo idealista de Marx 21

2. De la ética a la política 37

3. La fecundidad ética del *Manifiesto Comunista* 59

4. Una lectura política de *El capital* 81

5. La "forma Estado" 89

6. La modernidad o el capital como civilización-barbarie 117

7. Pocas nueces. Sobre la desmesurada pretensión de rehacer *El capital* 133

8. El socialismo ético 149

Bibliografía 177

1. El materialismo idealista de Marx

> Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de relaciones recíprocas y de relaciones con otros objetos.
>
> *G. W. F. Hegel*

La posición filosófica de Marx es, explícitamente, materialista. El realismo ingenuo identifica la materia con lo tangible, pero desde ahí muestra sus limitaciones, pues lo sensible, lo que es susceptible de ser registrado por los cinco sentidos, no necesariamente es tangible. El sentido del olfato o el del oído registran objetos no tangibles o no visibles. La realidad molecular es invisible de modo natural, a menos que se le interponga un aparato que tecnológicamente sea capaz de registrarla. Los virus, las bacterias y otros agentes patógenos, son reales pero invisibles. De igual modo, la radiación es intangible, pero es real. El vacío solo es concebible como aquello que media entre los protones, neutrones y electrones del átomo, pero forma parte del átomo.

Así que filosóficamente el materialismo alude a una materia que no es identificable con la dureza de la roca o la tangibilidad de la mesa. La materia del materialismo es la que se adhiere, en unidad binaria, a la forma. Se trata de las categorías aristotélicas de materia-forma las que dan cuenta del primer significado filosófico, elemental, de la materia. La materia del jarrón puede ser la cerámica, el barro o el vidrio, pero la forma es, propiamente, lo que hace del jarrón un jarrón. La forma es la idea, lo que trasciende a la materia, pero le da sentido. La forma es lo universal, imperecedero, transhistórico, solo accesible a la razón o al logos. El punto de vista filosófico de las ideas o formas siempre es "idealista", pues es desde el pensamiento y sus operaciones del pensar desde categorías lo que constituye la esencia de este

amor al saber. Solo en un nivel más concreto, y de hecho delimitado históricamente, es posible establecer una posible diferencia entre "idealismo" y "materialismo" y más aún asentar una oposición hasta ético política entre estas "concepciones del mundo". En este nivel ya fundado, el materialismo sería el que postula no una prioridad temporal cronológica de la materia sobre las ideas, sino la fundamentación de todo lo existente en la materia; esa materia fundamental no es la naturaleza en abstracto sino el cuerpo humano viviente y sujeto de necesidades, pero también con capacidades para satisfacerlas. La materia convertida en fundamental, paso necesario para formular una posición materialista, es la del cuerpo humano en proceso de reproducción a través de todo un sistema de subsunción de la naturaleza. Ese sería el materialismo de Marx y no la típica visión que, de modo ingenuo, confunde la realidad material con lo que se puede tocar o incluso percibir por los sentidos lo cual, dicho sea de paso, es tremendamente reducido: mis sentidos limitados alcanzan a percibir muy poco de la "realidad" exterior. Marx aclara de qué trata su materialismo cuando hace un memorioso recuento de su itinerario desde la filosofía hegeliana hasta su choque con la "realidad" de los intereses materiales. Ese mundo de los intereses materiales tenía un trasfondo en la vida de los campesinos del Valle del Mosela, en la de los tejedores de Silesia, en la de los hombres del campo prusiano que son castigados porque "roban" leña; el joven Marx demuestra, cual abogado, que no hay tal robo pues las ramas que caen de los árboles que se encuentran en el terreno propiedad de los terratenientes ya no forman parte del árbol y por lo tanto quedan a disposición de quien quiera usarlas (en un recurso al derecho de presa tratado por Hugo Grocio) o quien necesite usarlas para satisfacer una necesidad básica como allegarse calor en el rudo clima frío de Alemania. Los campesinos, que son trabajadores agrícolas, los obreros de la industria naciente, que son trabajadores de las ciudades o, más bien, de las zonas marginales de las nuevas, modernas, pujantes y poderosas ciudades que se abren paso al futuro, todos ellos son creadores de riqueza, pero también cuerpos sufrientes sometidos a las más extenuantes jornadas laborales o a las injusticias más patentes, desde el punto de vista del derecho natural. El materialismo de Marx si bien no cae en una sensiblería cursi, sí se nutre de una percepción tan amplia que es capaz de conmoverse, condolerse, compadecerse, frente al sufrimiento y al dolor ajeno.

En contraste con Hegel se advierten mejor las características del materialismo de Marx. El deslinde es elocuente pero después hay un retorno a Hegel que resignifica el materialismo primario. Hacia 1843, sacudido por

2. De la ética a la política*

Preámbulo

Ni con Marx ni contra Marx, titularon Carlo Violi y Norberto Bobbio (1999) una interesante compilación de ensayos de este último sobre el pensador alemán. El título parece sugerir una posición convenientemente mesurada respecto al legado de Marx: no es correcto plegarse al Marx que dio pie al estalinismo, pero tampoco es aconsejable contraponerse al Marx crítico de la explotación y la alienación. Esta posición parece prescribir, al menos, un acercamiento cuidadoso a la herencia de un pensador, a un tiempo necesario y peligroso. Necesario, porque sin la lectura de su obra nos podemos perder el conocimiento acerca del mecanismo oculto del funcionamiento de la sociedad moderna; peligroso, porque si se adoptan literal y dogmáticamente afirmaciones aisladas de sus escritos es casi segura una catastrófica caída en posiciones totalitarias. Lo más conveniente sería, en suma, leer o releer a Marx con actitud crítica y tomar de él lo que pueda articularse con una reforma liberal y democrática de las injustas condiciones de vida implícitas en la sociedad moderna. De ahí nacen, por ejemplo, las versiones socialdemócratas, socialistas liberales y socialistas republicanas que han intentado conciliar las más diversas tradiciones de pensamiento y acción, con

* Una versión primitiva de este capítulo se publicó en el libro coordinado por Julieta Marcone, Sergio Ortiz Leroux y Ángel Sermeño. 2012. *Los vértigos de la política: una revisión desde la modernidad*. México: Ediciones Coyoacán/UACM.

la crítica radical de la explotación, la opresión y la dominación. El núcleo de temas más polémicos del pensamiento de Marx, hay que aceptarlo sin ambages, está formado por el asunto de la revolución, la toma del poder y el ejercicio dictatorial del mismo. En conjunto, estos temas llaman la atención acerca del peligro de la concentración del poder en una élite o en una persona que pudiera actuar arbitraria y despóticamente, recurriendo incluso a métodos de segregación, represión y genocidio. Ese peligro ya no es tan solo una posibilidad, sino que se concretó históricamente con el estalinismo. El nombre de Marx quedó implicado con el totalitarismo soviético, más o menos del mismo modo en que el nombre de Jesús de Nazaret quedó asociado con la Iglesia de Roma, su intolerancia y sus inquisiciones. Hoy en día un acercamiento a la obra del pensador de Tréveris comporta el reto, quizá desmesurado, de compulsar la crítica liberal al totalitarismo con una teoría crítica que tiene en su entraña un innegable núcleo ético de emancipación. En este sentido, lo que de inmediato asalta el pensamiento es la inquietud acerca de las razones por las cuales un proyecto de liberación y de justicia pudo haber adoptado formas empíricas e institucionales en cuyo ejercicio aquel proyecto fue rotundamente negado. ¿Se trató de una mala lectura? ¿De una interpretación abusiva? ¿De una utilización estratégica desde otras inspiraciones y para otros fines? o ya de plano ¿hemos de ceder a la creencia en una naturaleza humana irremediablemente animada por el afán de poder y el deseo de adquirir y acumular?

Una respuesta mínima a estas interrogantes tendría que dejar en claro que una obra no contiene de una vez y para siempre formas y contenidos absolutos, sino que es interpretable de muchas maneras según el contexto y las necesidades prácticas. Se desenvuelve, así, una querella por las obras, que no es sino una disputa argumentativa para obtener una superioridad interpretativa sobre las otras posibles. Pero entonces no necesariamente obtiene la victoria la mejor interpretación, juzgada desde el punto de vista de la coherencia teórica, sino la que logra imponerse en una lógica de poder, lo que de suyo conlleva una serie de elementos ajenos a la interpretación misma y que se vinculan sin remedio con lo históricamente accidental y, peor aún, con factores pragmáticos como la sagacidad, la habilidad y, no pocas veces, la retórica. En la disputa por la herencia de Marx resultaron vencedores los bolcheviques, pero echaron mano de un Karl Marx adaptado a las condiciones de la Rusia zarista, las cuales, como se sabe, nada tenían que ver con el capitalismo desde donde advendría la revolución comunista.

3. La fecundidad ética del *Manifiesto Comunista**

> Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava. Ante todo no debe temer volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las "situaciones" son nada más que capas que solo después de una investigación minuciosa dan a luz lo que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista.
>
> *Walter Benjamin*

En uno de sus más importantes textos de juventud Hegel, refiriéndose al cristianismo, señalaba que esta propuesta moral ya contenía en su entraña los elementos que lo convertirían en una Iglesia, con sus dogmas, sus rituales y sus jerarquías. Había, desde luego, una contradicción entre el mensaje de Jesús de Nazaret como maestro de la virtud y la institucionalización eclesiástica y estatal que después advendría. Hegel explica que el cristianismo tuvo que convertirse en una religión "positiva" —es decir, institucionalizada y estructurada según los principios del poder— debido a la circunstancia que rodeó el mensaje primigenio de Jesús: predicaba al pueblo judío una nueva doctrina moral pero lo tenía que hacer en función de la estructura mental de ese pueblo; debía pues autoerigirse en autoridad y demostrarlo:

> Un maestro que quería tener más eco en su pueblo de lo que podía lograr algún comentario nuevo de las mismas fuentes, que quería convencerlo de la inadecuación de la fe eclesiásticamente reglamentada, debía necesariamente apoyar sus afirmaciones sobre la misma autoridad. Querer apelar a la sola razón, hubiera significado lo mismo que predicar a los peces: a los judíos no les

* Este capítulo fue publicado originalmente en el libro de Guillermo Almerya (1998), que pronto se agotó y jamás fue reeditado; de hecho, ni siquiera existe la versión digital. Han pasado muchos años desde entonces y aquí he introducido modificaciones importantes.

> era posible percibir ninguna exigencia de este tipo […] Por eso Jesús, junto a sus prédicas por una religión de la virtud, tuvo que hacer entrar en escena, necesariamente, a su persona, al maestro; tuvo que exigir una fe en su persona, fe que su religión de la razón necesitaba solo para oponerse a lo positivo (Hegel, 1984: 80-81).

El resultado, inevitable por las circunstancias, fue el contrario al pretendido: no una religión de la virtud basada en la razón y la libertad sino una religión positiva basada en el principio de la autoridad.[1] Sobre esos soportes era ya posible construir un poder eclesiástico que obligaba a actuar no en virtud de la razón sino de la creencia, no por la virtud en sí misma sino por dogmas, rituales y obediencia irreflexiva.

No hay que ser muy perspicaces para caer en la cuenta de que algo semejante a una "positivización" le ocurrió al discurso crítico de Marx y de Engels. Los que estaban de acuerdo con sus ideas adoptaron el nombre del fundador para identificarse y se llamaron "marxistas". Algunos de ellos convirtieron en dogmas ciertos aspectos y planteos teóricos de Marx y reprodujeron las jerarquías, los rituales y la obediencia irreflexiva, muy característica de las religiones positivas. Lo más grave fue que, de ser un discurso crítico y una propuesta de emancipación y reorganización de la vida de los seres humanos basada en el principio de libertad y en el de no dominación, el pensamiento de Marx devino ideología oficial de regímenes totalitarios, que negaban la libertad y que reproducían la dominación a veces bajo las formas más crueles. Cuando esos regímenes tocaron su fin arrastraron consigo el nombre de Marx y el del socialismo, anulando con ello posibilidades analíticas para el presente y principios éticos para la acción política. Pero ¿cómo pudo ocurrir esto? ¿Acaso de manera semejante a lo que Hegel dice del cristianismo, el totalitarismo estaba presente si no en el discurso mismo de Marx sí al menos en la circunstancia del mundo al que ese mensaje estaba dirigido? ¿O simplemente, como pensaba Popper, en la propia geografía interna del pensamiento de Marx ("holista", "historicista" y "profético"), estaban presentes los elementos que lo constituirían en

[1] "Las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias; es decir, que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamientos de Jesús. Perdieron así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia. Y aunque esto sea, por lo demás, un concepto contradictorio, la religión de Jesús se convirtió en una doctrina *positiva* sobre la *virtud*" (Hegel, 1984: 88).

4. Una lectura política de *El capital*

El título de este capítulo carece de toda originalidad; como denominación, parece una rapsodia de los nombres de varios libros y artículos que quisieron, en diferentes épocas y latitudes, vincular la crítica de la economía política con la política en cuanto tal o *latu sensu* (Cleaver, 1985; De Giovanni, 1984; Fernbach, 1979; Maguire, 1984). El asunto era de vital importancia toda vez que el propio Marx buscó siempre amalgamar la teoría con la praxis, el diagnóstico de la sociedad moderna con su transformación consciente. La teoría de la explotación se quedaría en el aire sin una teoría de la revolución y esta, por supuesto, debía por necesidad ser política en toda su extensión. La cuestión, sin embargo, estaba lejos de ser sencilla puesto que en la obra de Marx no existía un texto similar a *El capital* que pudiera situar las directrices de la práctica revolucionaria: *El Estado y la Revolución*, fue más bien un folleto muy posterior debido a Lenin. Había sí, indicaciones políticas aquí y allá, sobre todo en los escritos periodísticos y en los folletos programáticos de Marx y Engels, pero en cuanto al tratamiento riguroso, científico, sistemático y fundamentado de la política y el Estado, apenas un lugar esbozado en los varios planes de redacción de *El capital*.[1]

[1] El tercer plan, que data de diciembre de 1857, boceta un orden que empalma la investigación y la exposición y tiene como guía el silogismo hegeliano: el capital en general, su particularización y sus existencias concretas y singulares. Solo después de colmar este concepto vendría el tratamiento de la propiedad de la tierra y luego del trabajo asalariado y las clases sociales. Y ahora sí: el Estado ("Estado y sociedad burguesa, los impuestos, la existencia de las clases improductivas, la

Así, los marxistas tuvieron que subsanar esta carencia con teorías políticas de diferentes procedencias y consistencias, con sus correspondientes conclusiones prácticas, de acuerdo con las épocas y las circunstancias. Fueron célebres los desacuerdos y debates al respecto. No es simplificar demasiado afirmar que las diversas versiones del marxismo se explican por las diferentes interpretaciones acerca de la política y, en particular, del lugar y el papel del Estado en la sociedad burguesa y en un posible proceso de transformación socialista. Lenin y los bolcheviques, Kautsky, Luxemburgo, Bernstein, los austromarxistas Adler y Bauer, Gramsci, etc., representaron posiciones distintas precisamente en lo relativo al sentido y significado de la revolución en cuanto hecho político definitorio. La instauración del régimen de Stalin fue, en sí mismo, un fenómeno político crucial para mantener vivo el interés, a la manera de un enigma, de la cuestión de lo político, la política y el Estado. Desde la posición de Leon Trotsky, pero ciertamente más allá de él, comenzaron los cuestionamientos acerca de lo que verdaderamente había significado la Revolución de Octubre y las razones por las cuales la "dictadura del proletariado" se concretaba en un régimen tan alejado de los escenarios imaginarios que se habían trazado cuando se pensó en la "emancipación humana" y en el paso de la prehistoria a la historia propiamente dicha. No, los acontecimientos no habían marchado por esa ruta sino que se estaba configurando un nuevo sistema de opresión y dominio, ahora en nombre del socialismo y, peor aún, en nombre del propio Marx. No es exagerado decir que este enigma marcó el interés teórico del marxismo y sus rupturas, así como también del liberalismo de la segunda posguerra. ¿Y si Karl Popper tenía razón? ¿Y si el origen de esta situación no era Stalin y su malhadada perspectiva política así como su voluntad de traición, sino algo más profundo y complejo? ¿Y si todo se debía a la "dialéctica de la Ilustración" y, entonces, al proyecto en sí mismo contradictorio de la modernidad? Dentro del marxismo trotskista comenzaron importantes cuestionamientos que indagaron no solo la naturaleza de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) sino también la propia obra de Marx en su tratamiento sobre lo político. Destacaron en este sentido los desarrollos de la tendencia Johnson-Forest (pseudónimos de C.L.R. James y Raya

---

deuda pública, la población, el Estado volcado al exterior, la moneda internacional… Por último, el mercado mundial"). (Marx, 1987: 203-204). De aquí se desprende que, en efecto, Marx ve el capital como la fuerza articuladora de la sociedad burguesa y el Estado como una entidad externa que poco a poco es dominada por la lógica mercantil capitalista.

Dunayevskaya), y de la revista *Socialismo o barbarie*, con Cornelius Castoriadis y Claude Lefort a la cabeza. Pero hubo otras vetas críticas.

La década de 1970 fue especialmente prolija en las propuestas de llenar el vacío de una teoría política que completara la crítica de la economía política. Como hemos apuntado en la "Introducción", en 1975 la revista teórica del Partido Socialista Italiano (*Mondoperario*) publicó el célebre artículo de Norberto Bobbio "¿Existe una doctrina marxista del Estado?", lo que generó un muy interesante debate en distintas publicaciones socialistas y marxistas (Bobbio *et al.*, 1978: 9). En otras latitudes, asociadas con otras corrientes de los estudios marxistas y de la lucha socialista, en 1978, John Holloway y Sol Picciotto publicaron una compilación de artículos ejemplares del "debate alemán": *State and Capital. A Marxist Debate*. Entre los participantes en este debate —que solo en algunos puntos polémicos lo fue, pero estuvo muy limiado— Holloway y Jessop escenificaron uno de ellos (Bonefeld y Holloway, 1994).

De todos modos, lo que predominó fue la aceptación de la teoría marxiana del capitalismo en cuanto descripción, más o menos adecuada, de los hechos económicos y, a partir de ahí, del lugar y papel que juega el Estado en la reproducción del capital. El Estado social keynesiano había supuesto una reconsideración respecto de la vieja fórmula marxista según la cual el Estado era el instrumento de la clase dominante para imponer sus intereses particulares en cuanto interés general y su visión del mundo a toda la sociedad. Fueron muchas las obras y muchos los autores que desfilaron lanzando sus interpretaciones acerca de la política y el Estado, pero las huellas del economicismo o, en el otro extremo, del voluntarismo revolucionario, eran indelebles. Salvo lúcidas excepciones, predominó la separación entre economía y política como supuesto de la teorización y entonces se traslucía el famoso "Prólogo a la Contribución de la crítica de la economía política" de 1859, en cuanto a las metáforas de "estructura" económica y "superestructura" política, jurídica, religiosa e ideológica en general (Marx, 1972: 15). De cualquier manera, las teorizaciones aludidas dejaron varios cabos sueltos que es necesario recuperar y hoy, cuando ya se conoce la historia del siglo XX y el rumbo que han tomado los acontecimientos del XXI, es un buen momento para hacerlo.

Por lo pronto, al ser este un capítulo bisagra que engarza las fuentes filosóficas de Marx con sus consecuencias para una filosofía política, señalaré de manera esquemática algunos elementos que permitan comprender de otra manera la contribución de Marx al pensamiento político, lo cual

6. La modernidad o el capital como civilización-barbarie

> No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro.
>
> *Walter Benjamin*

Introducción

"Todo lo sólido se desvanece en el aire" es, como se sabe, la traducción poética que ha hecho Marshall Berman de una de las frases del *Manifiesto del Partido Comunista* escrito por Marx y Engels en los albores de las revoluciones europeas de 1848. Había llegado la hora, según sus autores, de que los comunistas expusieran a la luz pública sus ideas, sus principios y sus propósitos. La frase referida es en su versión original ligeramente más austera, pero de todos modos es útil para caracterizar a la época moderna:

> La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los instrumentos de producción, es decir, las relaciones de producción, esto es, todas las relaciones sociales. La conservación del viejo modo de producción fue, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las anteriores clases industriales. La continua revolución de la producción, la ininterrumpida conmoción de todas las condiciones sociales, la inseguridad y el movimiento permanentes, caracterizan la época de la burguesía respecto de todas las otras. Todas las firmes relaciones enmohecidas con su cortejo de venerables representaciones e ideas son disueltas, las nuevas cambian antes de que puedan consolidarse. Todo lo estamental y firme se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los seres humanos son forzados finalmente a mirar objetivamente su lugar en la vida y sus relaciones recíprocas.[1]

[1] "Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also de Produktionsver-

De todas las posibilidades que ofrece el párrafo completo donde se inserta la célebre idea de que lo sólido se evapora, Berman seleccionó la que condensara de modo más elegante lo que él mismo pensó que era lo más significativo de la condición del espíritu temporalmente situado entre el siglo XVI y la actualidad. La propuesta de Berman ha sido convincente desde hace casi treinta años y se ha constituido en una referencia obligatoria cuando se busca una definición conceptual básica de lo que ha de entenderse por modernidad. Con los años, no obstante, la idea de que la modernidad es recuperable y vigente para nuestra época, se ha puesta en cuestión por el discurso que declaró el fin de la modernidad y, en una de sus versiones, sostuvo que todos los presupuestos gnoseológicos y prácticos (morales y políticos) de la condición moderna estaban superados. Los metarrelatos, con sus grandes pretensiones de validez y verdad, con su búsqueda de generalización, con su tentativa de universalidad, eran propios de una época y una forma de vida ancladas en el pasado (Lyotard, 1993; Vattimo, 1994). Estas tesis hallaron un campo fértil en las ciencias sociales y en las universidades. Pronto el relativismo, la renuncia a la universalidad, la breve descripción de casos "concretos", fueron adoptados como los nuevos hábitos del saber.

Un hecho histórico fue determinante para el fortalecimiento de las tesis posmodernas y su recusación de la universalidad. El derrumbe del bloque del Este, en efecto, dio credibilidad al rechazo de los grandes paradigmas totalizantes en sus métodos y en sus fines. No fue difícil asociar pretensiones de universalidad con totalitarismo y a ambos con los principios y presupuestos de la modernidad. De este modo, quienes sostuvieron que la modernidad era recuperable porque se trataba de un proyecto inconcluso, tuvieron que invertir grandes energías intelectuales para refutar las certidumbres posmodernas (Habermas, 1989a; Guiddens *et al.*, 1991).

En este panorama la concepción de modernidad de Marshall Berman debe ser recuperada y discutida nuevamente. En particular, es interesan-

---

hältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältisse mit ihrem Gefolge von alterhwürdigen Vrstellungen und Anschauungen werden aufgelöste, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alle Ständische und Stehende verdampft, alles Reilige wird entweith, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehehn" (Marx, 1953a: 528-529).

7. Pocas nueces

Sobre la desmesurada pretensión de rehacer *El capital*

El marxismo ha vuelto una y otra vez a sus fuentes. En ocasiones la intención de este retorno es hurgar las formas en las que se construyó el pensamiento crítico de Marx, su lógica, sus fundamentos, su *telos*. Otras, se busca un hontanar de ideas múltiples, gestadas en otra época, para orientarse en el presente. A veces se ha intentado esclarecer, con las fuentes originales, problemas serios en los que han incurrido interpretaciones juzgadas como ilegítimas, reduccionistas o simplemente ingenuas o vulgares. Es menos frecuente el regreso reconstructor porque asume la riesgosa tarea de corregir y, en última instancia, reescribir las propias fuentes. En 1975 Jürgen Habermas se atrevió a formular la necesidad de reconstruir la versión del materialismo histórico establecida por Stalin (Habermas, 1981), pero más tarde emprendió un monumental intento de desarrollo del pensamiento crítico a la luz de la trayectoria filosófica del siglo xx, en especial del giro lingüístico, la hermenéutica, el pragmatismo y la teoría de sistemas: el resultado ha sido fructífero y aleccionador (Habermas, 1987), pero a decir verdad la crítica de la economía política de Marx quedó atenuada y fue desplazada del lugar central que podría haber tenido en un desafío tan abarcador como el que se propuso Habermas. De todos modos la tentativa del filósofo de la Escuela de Fráncfort ha permanecido como uno de los grandes esfuerzos por mantener la vigencia del pensamiento de Marx.

A partir de la década de 1990 la labor de análisis y discusión del pensamiento de Marx declinó notablemente al tiempo que ganaron terreno,

en la esfera de las ideas, las corrientes posmodernas, conservadoras y liberales. Pese a ello, no han dejado de generarse trabajos de reinterpretación del legado de Marx con la clara intención de recuperarlo, bien porque todavía puede usarse para comprender el capitalismo globalizado, bien porque, adecuadamente remozado, sigue siendo capaz de desentrañar la vida social actual y sus patologías.

En *Explicación y reconstrucción de El capital* (2007), Jacques Bidet se ha propuesto la ingente tarea, no carente de arrogancia, de reescribir la obra principal del crítico de Trier. Se trata de una reescritura porque corrige, amplía y profundiza la arquitectura de *El capital*, desde sus cimientos y aún desde el terreno sobre el que se construye, para decirlo plásticamente. En realidad, este intento de reescritura no se emprende solo en este libro sino también en otras dos obras anteriores, con las que se conjuga y completa (Bidet, 1985, 1999). Esto justifica las múltiples referencias a estos textos. Pero las autorreferencias son abundantes y rebasan estas otras dos obras, para recuperar las ideas desarrolladas en muchos otros ensayos, artículos y libros del autor. Por lo demás, *Explicación y reconstrucción de El capital* se completa en línea: la tercera parte, que es un "Comentario metaestructural de *El capital*", debe ser consultado on line. En suma, esta obra de pretensiones monumentales pertenece a una constelación de textos articulada por la preocupación y el interés de dar respuestas sustentadas a los retos de comprensión del capitalismo de nuestros días. Pero este pensamiento complejo no se limita, como es de esperarse viniendo de un autor que reivindica el legado de Marx, a entender y razonar sino que procura fundamentar una forma de política.

Las pretensiones de Bidet

El libro tiene dos partes muy bien demarcadas. La primera dice consagrarse a la explicación de *El capital de Marx*. La segunda, pretende su reconstrucción para que responda a las necesidades interpretativas y políticas del siglo XXI. El rigor y la erudición son dos buenas bases del autor francés para emprender la tarea propuesta. El primero se evidencia con el intento de una lectura ordenada, puntual y precisa tanto de la letra como, más importante, del armazón lógico filosófico de *El capital*, centrado en las tres primeras secciones del Libro I. La erudición se manifiesta en el "estado de la cuestión" de la investigación sobre *El capital* de Marx que expone Bidet y que abarca las principales obras de casi siglo y medio, desde la aparición de la primera edición de la obra. Es muy meritorio conocer y exponer esta bibliografía

de variados autores, escuelas y corrientes de pensamiento. Además de este estado de la cuestión, Bidet utiliza a diversos autores que pueden tener relevancia para cada uno de los despliegues teóricos que emprende. Casi no hay autor pertinente que no sea utilizado para superarlo. Así, desfilan referentes contemporáneos como Rawls, Habermas, Bourdieu, los analíticos Roemer y Olin Wrigth, Derrida, Foucault, Holloway y un largo etcétera (Bidet, 2007: 38). Esto da a la obra en su conjunto una consistencia notable que responde a la típica obra de altos vuelos, de esas que no abundan en nuestra época, aunque, hay que decirlo, se siguen generando. No se puede decir, entonces, que Bidet esté insuficientemente pertrechado para emprender esta reconstrucción a la que se refiere. Erudición y creatividad están de su parte, pero el riesgo mayor es sutil y casi imperceptible: amparar con el nombre de Marx una construcción teórica propia que, correcta o no, no se desprende necesariamente de la obra original. Sin embargo, pienso que el intento no es ilegítimo ni desmesurado. Volver a *El capital* es necesario y urgente; reinterpretarlo a la luz del desarrollo de la humanidad en el siglo XX es, sin duda, uno de los grandes retos del pensamiento crítico. Ahora bien, explícitamente Bidet declara que pretende desarrollar

> un *antiliberalismo* (económico) radical. Un *anticontractualismo* consecuente: una crítica de la contractualidad que no realizaron ni Hegel ni Marx y que vuelve a vincular la estructura moderna de clase con las formas mismas de la contractualidad, interindividual-mercantil y central-organizacional. Una refundación de la teoría de las *clases sociales* y del *Estado de clase*: vale decir una teoría de la *estructura* (de clase). A esta se articula una teoría del sistema (del mundo), que conduce al concepto de mundo de hoy, como "ultimodernidad", Estado-mundo en gestación bajo imperialismo [...] Un rechazo de todo *enfoque formal* de la teoría social. Una integración definida de la *dialéctica* en un contexto estructuralista materialista (Bidet, 2007: 23).

Se trata, entonces, de una ampliación considerable del materialismo histórico a fin de que pueda afrontar dos grandes problemas que se evidenciaron con particular fuerza durante el siglo XX: el mercado, con su gran amplitud y capacidad para regular la vida social, y la organización, con su posición práctica de corrección de la inercia mercantil. Esta ampliación tendrá tres consecuencias que Bidet señala con contundencia:

> Por una parte, una revisión de la relación entre mercado y capital —ya sea una manera distinta de abordar los problemas llamados del socialismo o del