

¿QUE QUEDA DEL MARXISMO?

Aníbal Romero
(2000)

1

Una respuesta razonable a la pregunta planteada, requiere ante todo precisar qué ha sido el marxismo, a partir de su concepción originaria formulada por Carlos Marx. Este marxismo primigenio experimentó posteriormente numerosas reinterpretaciones y variaciones, en manos de autores como Engels, Lenin, Trotski, y Gramsci, entre otros, pero acá me ocuparé fundamentalmente del “marxismo de Marx”.

El marxismo inicial fue, a la vez, una teoría del desarrollo de la historia (materialismo histórico); una teoría acerca de la condición “alienada” del hombre bajo el capitalismo; una teoría sobre la naturaleza de la economía capitalista y la “sociedad burguesa”; una teoría del Estado y de la revolución; y por último, una utopía, que vislumbraba la creación de una sociedad de abundancia, la “sociedad comunista”, en cuya fase superior, escribió Marx:

“...cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora, de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!”.¹

Qué queda de estos diferentes componentes del marxismo, de su teoría de la historia, de su proyecto revolucionario, de su destino utópico? Para determinarlo, conviene ante todo enfatizar el carácter *dual* del marxismo, que siempre ha sido, a la vez, una visión de la historia y un proyecto político, una concepción “científica” y una voluntad de transformación *práctica* de la realidad política y socioeconómica. De allí que autores tan disímiles como Horkheimer y Popper puedan afirmar, a la vez, que “La historia ha tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado”, y sin embargo, “la comprensión de la sociedad, sobre todo la occidental, no pasa de ser superficial sin la teoría de Marx”.² Según Popper, por su parte, “El marxismo científico está muerto”; no obstante, indica, “una vuelta a la ciencia social pre-marxista es inconcebible”, y de igual modo “el sentido de responsabilidad y amor por la libertad” en Marx, “deben sobrevivir”.³

Como más adelante veremos, el concepto de “libertad” en Marx está muy lejos del elaborado por la tradición liberal del pensamiento político, y su puesta en práctica significó la destrucción de la libertad concreta de los individuos. Ahora bien, cómo explicar las mencionadas afirmaciones, aparentemente paradójicas, en labios de demócratas y liberales comprometidos como Popper? Como argumentaré en lo que sigue, el sentido de tales aseveraciones proviene de la naturaleza compleja del marxismo, y del hecho que no todos sus componentes están definitivamente “muertos”, que si bien es cierto que el derrumbe de la utopía comunista, luego del colapso soviético, ha afectado negativamente el resto de los ingredientes que componen el marxismo originario, ello no debe impedir una equilibrada valoración de aspectos que sobreviven, tanto como relevantes instrumentos para el análisis sociopolítico, así como poderosos impulsos de cambio con una vocación utópica, que no deben jamás subestimarse —a pesar de sus enormes peligros— en su papel de dinamizadores de la historia. El hecho de

¹ Carlos Marx, “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán”, en, C. Marx y F. Engels, **Obras escogidas** (Moscú: Editorial Progreso, 1976), Tomo III, p. 15

² Max Horkheimer, “Marx, en la actualidad”, en, **Sociedad en transición: Estudios de filosofía social** (Barcelona: Ediciones Península, 1976), p. 43

³ Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies** (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), Vol. II, pp. 82, 211

que, en lo personal, cuestione tales impulsos, cuyas deficiencias y limitaciones ya han quedado en evidencia luego del derrumbe de la experiencia marxista en la ex-Unión Soviética y otros países, no debe ser obstáculo para comprender que la historia no detiene su marcha, y que aún resta por determinar qué ha “muerto” realmente con el fin de la experiencia comunista del siglo XX, y qué perdura, tal vez bajo otras designaciones.

En principio, pareciera claro que el llamado “marxismo-leninismo”, como ideología que aseguraba ser portadora de la clave de la historia, y como principio legitimador de un sistema de dominación política, ha sufrido una severa y quizás irreversible crisis. También está seriamente entredicho el proyecto de control totalitario, sustentado en la ideología y el terror, que por décadas se mantuvo vigente en buena parte de Europa, y que todavía prevalece en amplias zonas de Asia, así como en la isla de Cuba. Finalmente, colapsó el poder soviético, y el imperio que Lenin y Stalin construyeron tanto internamente —en las repúblicas soviéticas— como en el Este europeo.⁴ Estas realidades no significan, sin embargo, que “el marxismo”, en toda su compleja amplitud, esté muerto. Por un lado, el *corpus* teórico elaborado por Marx ya forma parte del legado de la teoría social clásica, y en algunas de sus partes constituye, como expondré más adelante, una significativa herramienta para la comprensión de la sociedad moderna. En segundo lugar, persiste “una difusa pero poderosa herencia ideológica, que se acentúa cuando se vincula a ciertas tradiciones nacionales relativas a las actitudes ciudadanas hacia lo público y lo privado, la propiedad y el Estado. La sobrevivencia y progreso de la sociedad civil no implican necesariamente el florecimiento del espíritu de competencia, la ética del trabajo, o la solidaridad ciudadana. El Estado con frecuencia sigue siendo percibido no como una autoridad imparcial...sino como un opresor o un protector...un concepto más cercano al ‘socialismo realmente existente’ que a la nueva utopía capitalista”.⁵ Por último, no cabe subestimar la fuerza del principio utópico en sí mismo, que en

⁴ Véase, Pierre Hassner, “Communism: A Coroner’s Inquest”, *Journal of Democracy*, 1, 4, Fall 1990, p. 3

⁵ *Ibid.*, pp. 3-4

nuestra era se traduce sin cesar en versiones anti-capitalistas y anti-tecnológicas (aunque también de otras maneras), y que en tales manifestaciones con frecuencia está impregnado de la tradición utópica marxista. En tal sentido, no debemos, si somos sensatos, presumir que bajo ninguna circunstancia podrían en el futuro presentarse “recaídas” hacia el socialismo, como consecuencia de las inevitables fallas y dificultades de la economía de mercado y las sociedades abiertas, de la nostalgia por las “seguridades” que ofrecen el paternalismo estatal y las economías planificadas, y del rechazo “tribal” a la modernidad, por las exigencias que esta última genera a nuestras vulnerables estructuras síquicas.⁶

Las observaciones precedentes intentan tan sólo insistir sobre esa naturaleza *dual* del marxismo, que requiere tomar en cuenta tanto su carácter como teoría de la historia, así como su vocación transformadora de una realidad inevitablemente insatisfactoria desde una perspectiva utópica. La obra de Marx en general, pero en especial textos como *El Manifiesto Comunista*, no aspira a limitarse al análisis “científico” de la realidad social, sino que articulan un juicio moral sobre un mundo “caído”, hacen un llamado a la acción, y formulan una visión profética sobre el futuro. El materialismo histórico, dice Lowith, “es esencialmente, aunque de una forma secreta, una historia de perfección y de salvación en términos de economía social”.⁷ Esa dualidad, integrada por una teoría del desarrollo histórico y un proyecto revolucionario, no alcanza un adecuado balance en el esquema de Marx, suscitando tensiones no resueltas que ahora me propongo abordar.

2

Marx sintetizó admirablemente su teoría de la historia en su famoso *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En ese texto, de insuperable

⁶ Sobre este punto, consúltese la obra de F. A. Hayek, **The Fatal Conceit. The Errors of Socialism** (London: Routledge, 1978), pp. 6-28

precisión en la obra de Marx, se destacan estos puntos: 1) En la producción social de su vida, los seres humanos contraen relaciones que son “necesarias e independientes” de su voluntad, relaciones que a su vez corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. 2) En su conjunto, esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, que es “la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social”. 3) Esa estructura material, de producción económica, condiciona el proceso de la vida espiritual, social y política: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. 4) Una vez alcanzado un determinado nivel de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, es decir, con las relaciones de propiedad en que hasta entonces se han visto envueltas. Se trata de un punto en el cual las relaciones de producción, en lugar de procurar el desarrollo de las fuerzas productivas, pasan a convertirse en obstáculo para el avance de las mismas. 5) El choque entre las fuerzas productivas materiales que avanzan, y unas formas de propiedad que quedan caducas, da lugar a una época de revolución social: “Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella” (incluyendo, por supuesto, las relaciones de producción). 6) El estudio de estas revoluciones exige distinguir entre, por un lado, los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción, cambios que, según Marx, “*pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales*”, y por otro lado las formas ideológicas (políticas, jurídicas, religiosas, artísticas y filosóficas), mediante las cuales los seres humanos tomamos conciencia de los conflictos e intentamos enfrentarlos. 7) Dado que las revoluciones ocurren cuando el avance de las fuerzas productivas (que puede ser apreciado con “exactitud científica”) choca contra obsoletas relaciones de producción, que actúan como una “camisa de fuerza”, es lógico concluir que: “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las

⁷ Karl Lowith, **El sentido de la historia** (Madrid: Aguilar, 1968), p. 68

fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua”.⁸

Para los propósitos de este estudio, tres puntos ameritan ser comentados. En primer lugar, el indudable y explícito contenido *predictivo*, con el cual Marx procura revestir su método “científico” de aproximación a la realidad social, contenido según el cual es factible determinar con “la exactitud propia de las ciencias naturales” el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas, y su grado de tensión con las vigentes relaciones de producción, siendo en consecuencia posible prever los cambios revolucionarios. En segundo lugar, me referiré al materialismo de Marx, a su concepción sobre la función primordial de los factores materiales en la vida del hombre, su significado dentro de su propia doctrina y para la ciencia social en general. En tercer término, trataré de evaluar qué aportes adicionales de la visión histórica de Marx, deben ser rescatados por su relevancia teórica para el análisis de la sociedad moderna.

No cabe duda que una de las principales fallas del marxismo, se ha concretado precisamente en el terreno de su presunta capacidad predictiva. Para empezar, Marx esperaba que el socialismo emergiese primeramente en las sociedades capitalistas avanzadas, como Inglaterra (y en menor medida Alemania), y nunca en países atrasados en el campo económico como Rusia y China. Su teoría, ya esbozada, postula que las revoluciones sociales ocurren cuando fuerzas productivas en acelerado progreso se encuentran asfixiadas por relaciones de producción anticuadas, y confiaba que ese era ya el caso con el capitalismo de su tiempo (en especial en Inglaterra), que a su modo de ver se hallaba, o estaba a punto de hallarse, en la fase decisiva de ruptura, para dar así paso a una sociedad organizada con base a patrones socialistas en medio de la abundancia material. Es evidente que Marx erró seriamente en sus apreciaciones

⁸ Carlos Marx, “Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*”, en, **Obras escogidas**, Tomo I, pp. 517-518

claves sobre la madurez del capitalismo, sus posibilidades de expansión y renovación, así como en cuanto a la faz que asumiría la colectivización de las fuerzas de producción bajo control autoritario (en la URSS y China, por ejemplo) para intentar “saltar” etapas históricas completas. Ahora bien, la cuestión clave no es que las predicciones de Marx hayan sido refutadas por los eventos, sino más bien que el curso de la historia no admite tales predicciones; cuando no es azarosa o impenetrable, la historia permanece como el territorio de lo impredecible. Para empezar, su desarrollo futuro seguramente será definido — entre otros aspectos— por avances científico-tecnológicos que no somos capaces de vislumbrar; por otro lado, si algo sugiere el aporte de las ciencias sociales al conocimiento, ello no es otra cosa que la constatación de que historia se despliega en un espacio de equilibrios múltiples, demasiado complejos y sutiles para ser visualizados a plenitud por la mente humana.⁹

Con sus errores en este aspecto, Marx hizo un favor, desde luego no-intencional, a las ciencias sociales, en el sentido de poner más claramente de manifiesto la complejidad del desarrollo social y de los procesos históricos, en los que interviene una profusión de factores que incluyen el azar y la discontinuidad, factores que hacen imposible la predicción (que exige exactitud), y sólo dejan un terreno abierto al pronóstico (que se mueve dentro de un rango de probabilidades).¹⁰ El error de Marx, al atribuir capacidad predictiva a las ciencias sociales, no fue desafortunadamente asimilado por sus discípulos, y —por ejemplo— todavía en momentos en que se producía el comienzo del fin de la URSS con la *perestroika* y el *glasnost* de los años ochenta, autores marxistas aseguraban que se trataba del “surgimiento en la URSS de una revolución socialista auténtica”, no de un “regreso al capitalismo, ni mucho menos una derrota del socialismo”, sino más bien de “una profundización del socialismo, o mejor aún: del comienzo de la realización de la utopía concreta diseñada por

⁹ Stephen Holmes, “The End of Idiocy on a Planetary Scale”, *London Review of Books*, 29 October 1998, p. 11

¹⁰ Sobre esta distinción, véase, A. Romero, *Disolución social y pronóstico político* (Caracas: Editorial Panapo, 1997), pp. 15-21

Marx...”¹¹ El problema fundamental de la teoría de la historia en Marx, tiene que ver con su pretensión “científica” concebida como *capacidad predictiva*, y la lección que nos deja su fracaso es útil como antídoto ante intentos similares, que parecieran surgir de modo recurrente en el análisis sociopolítico.

3

Es fácil, aunque equivocado, confundir el énfasis de Marx sobre la importancia de los factores económicos en la vida social, con un crudo “materialismo”, incapaz de entender y valorar la relevancia e impacto de la vida mental o espiritual de los seres humanos en el curso de la historia. El propio Popper insiste que la visión marxista (en el plano de la utopía) sobre el “reino de la libertad”, implica más bien un proceso de liberación, aunque sea parcial, de los condicionamientos puramente materiales de la existencia, y se trata de una visión que pudiese ser calificada como “idealista”.¹² El materialismo de Marx, como hemos visto, se centra en el planteamiento según el cual “Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas...La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real”.¹³ Expuesto en tales términos, el “materialismo” de Marx no me parece objetable en lo fundamental, en cuanto el mismo, a mi modo de ver, no implica una subestimación, ni menos aún la puesta fuera de juego del papel de lo “espiritual”

¹¹ Ludovico Silva, **En busca del socialismo perdido** (Caracas: Editorial Pomaire-Fuentes, 1991), pp. 9, 38. Un esfuerzo final para rescatar la utopía de las ruinas de su derrumbe en la práctica, consiste en sostener que no puede hablarse de colapso del socialismo, pues lo que había en la URSS, y lo que ha habido en otras partes hasta ahora, no es “verdadero socialismo”: “Si en alguno de aquellos países (la URSS y Europa del Este, AR) se restableciera de nuevo el capitalismo, que no se nos hable de ‘involución’ o de ‘retroceso’, dando a entender que se retorna del socialismo al capitalismo. Nunca hubo socialismo, propiamente hablando, ni en la URSS ni en ningún otro país erigido según el modelo de aquella, luego, no habría tal ‘involución’”. Véase, Teodoro Petkoff, nuevo prólogo a, **Checoslovaquia: El socialismo como problema** (Caracas: Monte Avila, 1990), p. 41

¹² Popper, pp. 104-105

¹³ C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, en, **Obras escogidas**, I, p. 21

(ideas, derecho, producción artística, y hasta del factor religioso visto en su función social) en los procesos históricos. La insistencia economicista de Marx y su materialismo, constituyeron una reacción frente a ciertas tendencias del idealismo alemán, en particular del pensamiento hegeliano, el cual Marx combatió afirmando que: “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí (en el marxismo, AR) se asciende de la tierra al cielo”.¹⁴ En *El Capital*, Marx precisó el punto de esta forma: “Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el *demiurgo* de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre...En Hegel la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística”.¹⁵

No cabe duda que algunos de los términos que emplea Marx, hacen aparecer su materialismo como un crudo reduccionismo, mediante el cual lo espiritual es una mera “traducción” de la vida material; sin embargo, creo —como Popper— que en Marx se presenta más bien una tendencia hacia un *dualismo* de materia y espíritu, cuerpo y mente, una especie de “dualismo práctico”. Aunque en teoría, la mente era para Marx “aparentemente sólo otra *forma* de la materia, en la práctica es diferente de la materia, pues es *otra* forma de la materia...si bien nuestros pies deben mantenerse, por así decirlo, sobre el firme terreno del mundo material, nuestras cabezas —y Marx tenía alta consideración por la mente humana— se ocupan de las ideas y pensamientos...el marxismo y su influencia no pueden ser adecuadamente evaluados si no se reconoce ese dualismo”.¹⁶ Comparto este punto de vista de Popper, sin pretender con ello “espiritualizar” a Marx. Lo que me parece importante es, por una parte, apreciar en su justa medida el aporte marxista a la comprensión del papel de los factores materiales

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Carlos Marx, Palabras finales a la 2a. edición alemana del Primer Tomo de *El Capital*, en, **Obras escogidas**, Tomo II, pp. 99-100

¹⁶ Popper, p. 102

(económicos) en la vida del hombre. Este es un logro innegable, que desde luego, se desnaturaliza si es llevado a extremos y convertido en un materialismo negador de lo espiritual y su papel en la existencia humana. Por otra parte, y si pretendemos ser equilibrados al juzgar a Marx, se requiere tomar en cuenta el ingrediente utópico en su pensamiento, que se orientaba a abrir la ruta hacia un “reino de la libertad” más allá de los siempre angustiosos condicionamientos materiales, para todos los hombres. Que sus ideas acerca de cómo alcanzar ese fin hayan sido equivocadas, es otro asunto, pero en justicia, hay que resaltar que, al igual que Hegel, Marx identificó el espacio de la libertad con la vida espiritual del hombre, liberada por la abundancia de las siempre esclavizadoras exigencias materiales.

Otro aporte teórico marxista que debe ser destacado, se refiere al concepto de “totalidad”, derivado agudamente por Lukács de la obra de Marx¹⁷. Una vez despojado de sus connotaciones dogmáticas en manos de diversos marxistas ortodoxos —incluido el propio Lukács, en algunos pasajes—, el concepto de “totalidad” nos conduce a considerar los diversos planos y manifestaciones de una sociedad como formando parte de un “enrejado estructural”, en el que ningún “plano” o “aspecto” puede ser explicado definitivamente de modo independiente, sin ser puesto en relación con el conjunto del cual forma parte.¹⁸ El conocimiento de los hechos, escribe Lukács, “no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social”.¹⁹ Este principio metodológico, que en principio me parece sano para las ciencias sociales, debe distinguirse del dogma marxista de acuerdo con el cual, “las acciones y los pensamientos de un grupo social están siempre determinados, en mayor o menor grado, por una cierta estructura económica global de la sociedad y por la situación del grupo dentro de ella”, siendo la totalidad la que “impone al sujeto colectivo, como parte suya, límites y posibilidades de pensamiento y acción que aquél puede captar, con

¹⁷ Véase, Georg Lukács, **Historia y conciencia de clase** (México: Editorial Grijalbo, 1969), pp. 1-28

¹⁸ Ludovico Silva, **Marx y la alienación** (Caracas: Monte Avila, 1974), p. 38

¹⁹ Lukács, p. 10

mayor o menor lucidez, según la estructura social en que se encuentra”.²⁰ Esta perspectiva dogmática acaba por sostener que es el proletariado, en razón de su posición subordinada dentro de la estructura social capitalista, el grupo que posee “una disposición o tendencia hacia la totalidad”,²¹ afirmación que considero inaceptable.

Ahora bien, tal y como lo desarrolla Lukács, el concepto de totalidad tiene un aspecto metodológico (referido a cómo aproximarse al estudio de lo social), y otro ontológico (referido a la naturaleza de la realidad social misma). A mi manera de ver, es perfectamente posible rescatar la dimensión metodológica de la “perspectiva de la totalidad”, como herramienta de análisis, sin comprometerse con el dogma ontológico marxista que postula una “superior” conciencia crítica de determinados individuos o grupos en función de su ubicación en el todo social. La “perspectiva de la totalidad”, desde el punto de vista del método, nos obliga a no aislar manifestaciones de la existencia humana unas de otras, sino a tener en cuenta su interdependencia, y la dinámica compleja e interactuante de los distintos niveles y dimensiones que componen la realidad histórica. Es en ese sentido, y no como dogma ontológico, que el concepto adquiere validez para el estudio social.

4

Considero que el tema de la “alienación”, despojado de sus adherencias dogmáticas, y de buena parte del lastre ideológico que tiene en Marx, también ofrece un aporte de interés para la reflexión filosófica y el estudio social, aunque

²⁰ Federico Riu, **Historia y totalidad** (Caracas: Monte Avila, 1968), p. 51

²¹ *Ibid.*, p. 76

insisto, sólo después de ejecutar sobre el mismo una cuidadosa operación de despeje intelectual.

El concepto marxista de alienación tiene, como tantos otros, raíces hegelianas. Su fundamento se encuentra en el crucial planteamiento de Hegel, de acuerdo con el cual el hombre es un ser pensante, y su razón le capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. Como lo expone Marcuse en su conocido estudio sobre la filosofía hegeliana:

“No está, pues (el hombre), a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que ésta le señala alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre esta razón y el estado de cosas existentes...Por lo tanto, la realidad ‘no razonable’ tiene que ser alterada hasta que llegue a conformarse con la razón...El pensamiento tiene que gobernar la realidad. Lo que el hombre piensa que es verdadero, justo y bueno tiene que ser realizado en la organización real de su vida individual y social.”²²

Dicho en otros términos, la existencia misma del hombre es concebida por Hegel (y luego por Marx) como el proceso de actualizar sus potencialidades, de configurar su vida según los criterios que provee la razón:

“La realización de la razón no es un hecho, sino una tarea. La forma en que los objetos aparecen inmediatamente no es aún su verdadera forma. Lo que está simplemente dado es, en primera instancia, negativo, distinto a sus potencialidades reales. Se vuelve verdadero sólo en el proceso de la superación de esta negatividad, de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser”.²³

²² Herbert Marcuse, **Razón y revolución** (Madrid: Alianza Editorial, 1971), pp. 12-13

²³ Ibid., p. 31

La esencia filosófica del concepto de alienación en Marx se halla en Hegel, y se desprende de una evaluación de la condición del hombre como “caída” o *inferior a lo que debería ser*, de acuerdo con su presunto potencial. La alienación es, pues, una situación de “extrañamiento” y falsedad, en la que el ser humano se encuentra en tanto no reconoce que la objetividad que le circunda, y a la que pertenece, es una especie de apariencia detrás de la cual se hallan posibilidades inexploradas. La toma de conciencia sobre esas posibilidades, esa conciencia de sí, abre al hombre el rumbo hacia la verdad de sí mismo y de su mundo. En medio de la condición alienada, el hombre no se experimenta como el factor activo en la captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los otros hombres, y él mismo), permanece ajeno a él: “Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación (alienación, AR) es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto”.²⁴ En palabras de Marx, la alienación implica “la devaluación del hombre” así como “la devaluación del mundo humano”.²⁵

Autores como Horkheimer, han querido ver en esta línea de reflexión marxista la huella de la ilustración, la aspiración de liberación humana que se halla, por ejemplo, en Kant, llegando a afirmar que Marx fue un “idealista materialista”.²⁶ La idea de alienación, con su basamento en la distinción entre esencia y existencia, en la afirmación de que la realidad del hombre “*no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser*”²⁷, incorpora al pensamiento marxista un elemento crítico, que a mi manera de ver debe en cierto sentido ser rescatado. Ello exige, ante todo, dar cuenta del tortuoso debate, *dentro* del marxismo, en torno al concepto.

²⁴ Erich Fromm, **Marx y su concepto del hombre** (México: FCE, 1966), p. 55

²⁵ Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, en, Fromm, cit., p. 104

²⁶ Horkheimer, p. 50 Según Popper, Hegel y Marx representan “el desarrollo bastardo” de la ilustración. Véase, Angeles J. Perona, **Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la ‘sociedad abierta’** (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993), pp. 95-120

²⁷ Fromm, p. 58

Como argumentan Mandel, Riu y Silva, entre otros,²⁸ existe en Marx, por un lado, un concepto “antropológico”, y por otro un concepto “histórico” de la alienación. De acuerdo con la perspectiva antropológica (o “hegeliana”), la alienación se sustenta sobre dos supuestos básicos: 1) el de que el hombre posee una esencia establecida en estado potencial; 2) el de que el hombre debe llegar a actualizar dicha esencia, superando modos de existencia que la degradan y la vuelven irrealizable. La perspectiva histórica, por otra parte, no toma en cuenta el problema de la existencia o no de un “ser genérico” o “verdadera esencia” del hombre, sino su condición social, el lugar que ocupa realmente dentro del sistema capitalista: *su ser de clase*:

“Este ser social, es desde le perspectiva de *El Capital*, el verdadero ser constitutivo del hombre y, por tanto, el referente o criterio discriminador de su existencia alienada. En qué consiste entonces dicha alienación?

Justamente en el no reconocimiento, por parte del proletariado, de su verdadera situación dentro de la sociedad capitalista; en la incapacidad de percibir y comprender que se trata de una organización social de carácter histórico, creada por los hombres mismos, susceptible de modificación y superación. Esta incapacidad se traduce, en la práctica, en una conducta de pasiva aceptación del sistema, de inmovilismo, de resignación...”²⁹

Ambas nociones de la alienación, tanto la antropológica como la histórica, presentan dificultades. Para empezar, cuál es la “verdadera esencia” del hombre? Una mayoría de pensadores marxistas sostiene que los *Manuscritos de 1844* de Marx no son sino una obra “de transición”³⁰, y que la legítima concepción es la “histórica” o “sociológica”, plasmada en *El Capital*, de acuerdo con la cual en la sociedad capitalista el producto del trabajo de los hombres y las relaciones entre éstos, adquieren el carácter de *fetiches*, la naturaleza de cosas. En esta nueva

²⁸ Ennest Mandel, **La formación del pensamiento económico de Marx** (México: Siglo XXI editores, 1969), p. 176; Federico Riu, **Usos y abusos del concepto de alienación** (Caracas: Monte Avila, 1981), pp. 14, 102; L. Silva, **Marx y la alienación**, p. 113

²⁹ Riu, **Usos y abusos...**, pp. 16, 111

dimensión del concepto, Marx no contrapone a burgueses y proletarios a ninguna “esencia humana”, sino que les compara como sujetos productores y en sus “respectivas organizaciones sociales”.³¹ En contraposición a estos autores, pienso que las diferencias entre las reflexiones de Marx en los *Manuscritos* en buena medida preparan el camino más tarde transitado en *El Capital*, y que el trasfondo filosófico de la obra madura de Marx —como lo indican textos como las *Glosas* al programa de Gotha (véase nota 1), ponen de manifiesto el impulso de una dialéctica negativa, que opone la esencia del hombre y su potencial a su menguada existencia concreta. El marxismo dogmático se encargó por años de “des-hegelianizar” a Marx, en un esfuerzo a mi modo de ver fallido. No obstante, y dejando de lado los vericuetos de la exégesis marxista, lo que interesa destacar acá se refiere a los problemas que se derivan de *ambos* usos, antropológico e histórico, del concepto de alienación, para posteriormente rescatar lo que creo recuperable de sus variados contenidos.

La principal dificultad relacionada con el concepto antropológico de la alienación, tiene que ver con la imprecisión de cualquier noción de “esencia humana”. En nuestro tiempo, se ha hecho cada vez más difícil definir una “naturaleza humana” plenamente formada, completa, y determinable. Como explica Hampshire, los grandes filósofos políticos del pasado, sustentaron sus recomendaciones sobre la mejor organización de la sociedad sobre cierta visión de la naturaleza humana, de sus atributos y necesidades fundamentales. La modernidad ha implicado, entre otros aspectos, una creciente duda sobre los presuntos rasgos constantes de esa “naturaleza”, y acerca de la posibilidad de conocer realmente una “esencia” humana que permita construir con total confianza el plan de su desarrollo histórico. Predomina hoy la tendencia a admitir que nuestra “naturaleza” es esencialmente inacabada, incierta, y abierta hacia indefinidos desarrollos en direcciones múltiples. Tanto el rango de las necesidades humanas como el orden de sus prioridades, no es capaz de ser anticipado y

³⁰ L. Silva, *Marx y la alienación*, p. 113

³¹ F. Riu, *Usos y abusos...*, p. 111

circunscrito, excepto dentro de muy estrechos límites físicos y biológicos, y no podemos prever cómo las mentes y temperamentos de los seres humanos puedan evolucionar como resultado de nuestros constantes experimentos con nosotros mismos. Por ello, no es factible una deducción apriorística del orden “adecuado” de la sociedad, excepto en la medida que se acepte un esquema cuya característica clave sea precisamente dejar abierto el mayor número de opciones posibles hacia adelante:

“Si la naturaleza humana está siempre indefinida y en proceso de formación, y si no podemos conocer qué puede ocurrir con los poderes y necesidades del hombre, no hay entonces motivo que conduzca a planificar un futuro perfecto, o a detener el desarrollo humano en cualquier fase en que se encuentre. Existen más bien sobradas razones para dejar abierto el más remoto futuro para los experimentos del hombre sobre sí mismo, y sólo resistir ahora aquellas políticas orientadas a cerrar ese futuro a la libertad de elección humana.”³²

Podríamos entonces afirmar que la “esencia” humana no es otra cosa que una dimensión de irrestricta posibilidad. De ser ello así, el concepto antropológico de alienación debiese ser reformulado en un sentido muy distinto al planteado por Marx, quien se centra en la condena del sistema capitalista, a pesar de que toda la evidencia indica que es precisamente bajo el capitalismo —y a pesar de sus fallas— donde se ha desplegado históricamente con mayor fuerza la multidireccionalidad de las potencialidades humanas, y bajo el cual se ha intensificado de modo más claro la libertad individual de optar. En ese orden de ideas, el concepto de alienación podría utilizarse como herramienta hermenéutica, para cuestionar críticamente aquellas circunstancias que propendan a limitar la capacidad humana de ampliar espacios para el ejercicio de la libertad. Seguiría vigente la distinción empírica entre ser y deber ser, pero dentro de un contexto

³² Stuart Hampshire, “Uncertainty in Politics”, *Encounter*, III, 1, January 1957, p. 35

ideológico mucho más amplio, enfocado sobre la constante apertura de espacios de libertad.

En cuanto al concepto histórico de la alienación, está visto que Marx enfoca su reflexión en torno a la condición social del proletariado bajo el capitalismo, terreno en el cual se han precisamente producido los más significativos e imprevistos cambios, que dieron al traste con las profecías cataclísmicas del marxismo primigenio. En este plano histórico-concreto, la tradición marxista ha hallado serias dificultades para determinar los contenidos de la alienación, en vista de las constantes transformaciones de una realidad que no detiene su curso, y genera incesantes innovaciones en todos los planos de la vida. Un caso ilustrativo lo efrece la obra de Marcuse, en la línea de reflexión marxista, para quien la alienación en las sociedades capitalistas avanzadas se define como “integración”, en dos sentidos: Por un lado, los individuos en estas sociedades de consumo se encuentran pasivamente integrados a formas sociales objetivas de carácter represivo. Por otro lado, estos individuos, en medio de tal adaptación, pierden su conciencia de seres alienados y conducen su existencia a través de una distorsionada creencia de libertad y felicidad, en el contexto de un capitalismo que ha devenido “tolerable”.³³ Sin embargo, para Marcuse, “El hecho de que la vasta mayoría de la población acepta, y es obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprobable. La distinción entre conciencia falsa y verdadera, interés real e inmediato todavía está llena de sentido”.³⁴ Marcuse argumenta que las sociedades capitalistas avanzadas, que —de hecho— son las que a lo largo de la historia han suscitado mayor bienestar para mayor número de gente, en realidad generan infelicidad, condenan todo conocimiento que pretenda trascender “el dominio de los hechos y criterios de verificación empiristas”, sancionan como única realidad verdadera y aceptable “la realidad del orden establecido”, y hacen “totalitario” el aparato productivo.³⁵ Ante este panorama,

³³ F. Riu, *Usos y abusos...*, pp. 70-71; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1969), pp. 23-139

³⁴ *Ibid.*, p. 15

³⁵ Riu, *Usos y abusos...*, pp. 71-72, 74; Marcuse, p. 17

Marcuse propone el juicio de que “en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades”,³⁶ y describe una alternativa liberadora de la existencia humana, una sociedad de abundancia para todos, en la que desaparezca la agresividad, y la existencia se desarrolle como “arte de vivir”.

Marcuse, no obstante, no precisa si esa sociedad utópica, en la que desaparecerá la alienación, es “una posibilidad intrínseca a la misma realidad social y no una mera relación externa como la que cabe siempre establecer entre la realidad y un ideal.”³⁷ Dicho en otros términos, Marcuse confunde un indemostrable criterio ontológico de “deber ser”, de acuerdo con el cual los individuos en las sociedades de consumo están alienados y “no son lo que deben ser” (algo inverificable a partir de una “esencia” o de una experiencia histórica concreta), con un criterio ético, según el cual se juzga y valora negativamente la sociedad capitalista actual, pues no satisface determinadas —y discutibles— aspiraciones del autor. Atribuir al “deber ser” un significado ontológico implica convertirle en un ingrediente intrínseco y constitutivo de la realidad; mas ver esta última como “una campo determinado por la tensión entre el ‘es’ y el ‘debe’, lejos de constituir una experiencia objetiva, puede ser solamente el resultado de una perspectiva antropomórfica sin conexión intrínseca con la realidad”.³⁸ Este es el error de Marcuse: la confusión entre un juicio ético, perfectamente discutible, crítico de la sociedad actual, y una postura según la cual el hombre en el capitalismo avanzado no es *ontológicamente* lo que debería ser y está alienado, cosa que es totalmente indemostrable. Para empezar, qué decir de los millones que se sienten existiendo plena y felizmente en las sociedades de consumo, y no aspiran nada sustancialmente mejor? Que decir de los millones que no desean cambiar, ni correr los riesgos —ya comprobados— implícitos en los proyectos utópicos de transformación colectiva? Ante semejante realidad, es posible reivindicar una postura *moral* crítica, pero no es legítimo ir más allá. Esa postura

³⁶ Marcuse, p. 13

³⁷ Riu, *Usos y abusos...*, p. 77

³⁸ *Ibid.*, p. 81

crítica, que contrasta lo real con un ideal, es parte de lo humano, más aún en sociedades caracterizadas por su enorme apertura a novedosas posibilidades para nuestra superación. Y esa postura crítica es, a mi manera de ver, lo único rescatable del concepto marxista de alienación. Nada más, ni menos.

5

El análisis que hace Marx en torno a la naturaleza de la economía capitalista y la “sociedad burguesa”, patentiza una significativa paradoja: De un lado, el fundador del marxismo reconoce ampliamente que “La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”³⁹, y despliega su poderosa retórica para describir y alabar las gigantescas transformaciones modernizadoras que ha generado el capitalismo en toda la faz de la tierra: “Ha sido ella (la burguesía, AR) la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas...”⁴⁰ Además, Marx no ahorra términos de oprobio para aquellos “socialistas reaccionarios”, que cuestionan la economía burguesa desde un punto de vista pre-capitalista, de un “socialismo feudal, mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas sobre el porvenir”.⁴¹ De otro lado, sin embargo, es fácil percibir en Marx una soterrada nostalgia por valores pre-modernos, que han sucumbido bajo la avalancha de cambios puestos en movimiento por el huracán capitalista, por una burguesía que ha “desgarrado sin piedad” los lazos tradicionales, “para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel ‘pago al contado’...(y) hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio”.⁴² Por una parte, Marx relaciona el capitalismo con inhumanidad y empobrecimiento, pero — por otra— no deja de señalar que los órdenes económicos anteriores eran

³⁹ C. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, **Obras escogidas**, I, p. 113

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 113-114

⁴¹ *Ibid.*, p. 130

⁴² *Ibid.*, p. 113

igualmente condenables y quizás aún peores: “La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas...Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?”⁴³

De los diversos textos de Marx, es *El manifiesto comunista* el que recoge las más obvias contradicciones y al mismo tiempo postula los más errados pronósticos. Un aspecto crucial, que en buena medida explica tanto las tensiones como los fracasos predictivos de la teoría marxista, se centra en que, a pesar de la extraordinaria capacidad de Marx para percibir el carácter revolucionario del capitalismo, subestimó gravemente el potencial de este último para proseguir su rumbo transformador en la historia, hasta nuestros días. De entrada, nos topamos con imágenes como éstas:

“Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra, se forma un mundo a su imagen y semejanza”.⁴⁴

De inmediato, no obstante, nos asegura que “toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de

⁴³ Ibid., p. 115

⁴⁴ Ibid.

producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros”, ya que “Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía”, la cual “no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, lo *proletarios*”.⁴⁵ Resulta en cierto sentido sorprendente que Marx, quien con tanta lucidez apreció el enorme dinamismo de la sociedad capitalista, creyese igualmente que sus días estaban ya contados y no eran muchos, afirmando con absoluta convicción que “El obrero moderno...lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase”.⁴⁶ Es evidente que las profecías de Marx culminaron en graves desatinos. La clase obrera bajo el capitalismo prosperó; los avances científico-técnicos han posibilitado que aumenten a la vez los salarios y las ganancias; la clase media, lejos de desaparecer, ha crecido, su importancia política también se ha magnificado, y la “sociedad burguesa” ha generado riqueza suficiente no solamente para alimentar a sus trabajadores, sino también para sostener masivos programas de bienestar, que benefician a centenares de millones en diversos países.⁴⁷ Por encima de todo, Marx fue incapaz de evaluar con equilibrio la función de la democracia representativa como mecanismo para tramitar conflictos y proteger a los más débiles de los más poderosos.⁴⁸ Esta subestimación del papel de la democracia en el capitalismo, como más adelante veremos, hunde sus raíces en la general subestimación marxista (en el plano teórico) de la *política* como dimensión con entidad propia y autonomía relativa en la existencia social.

No cabe duda que un aporte duradero del *Manifiesto*, y en general de la visión marxista del capitalismo, se encuentra en la temprana y acertada

⁴⁵ Ibid., pp. 116-117

⁴⁶ Ibid., p. 121

⁴⁷ Véase, Stephen Holmes, “The End of Idiocy on a Planetary Scale”, *London Review of Books*, 29 October 1998, p. 11

⁴⁸ John Gray, “Hollow Triumph”, *Times Literary Supplement*, May 8, 1998, p. 3

apreciación de Marx en torno al potencial de *globalización* de este modo de producción:

“Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, han quitado a la industria su base nacional...En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual”.⁴⁹

Es claro que, para Marx, esa expansión globalizadora constituía un fenómeno *positivo*, y no, como algunos intérpretes han querido ahora señalar, una advertencia adicional contra el impacto del capitalismo⁵⁰. Motivado por su creencia en el internacionalismo proletario, Marx no previó que ese proceso globalizador pudiese arrojar efectos secundarios negativos, por ejemplo, en cuanto a sus consecuencias para la conservación del medio ambiente. Sobre este punto, Marx adoptó una actitud semejante a la que asumió frente al progreso de la mecanización y la tecnología. A su modo de ver, estos procesos, que en importantes casos tenían consecuencias negativas bajo el capitalismo⁵¹, se convertirían en plenamente beneficiosos bajo el socialismo, donde “la aplicación de la ciencia a la producción” acabaría por asegurar “El libre desarrollo de los individuos”, en el tiempo a su vez liberado, y con los medios creados, por la técnica y la automatización.⁵² Dicho en otros términos, Marx no se preocupó por los problemas del control político de la innovación tecnológica, y ello, al igual que

⁴⁹ Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, p. 114

⁵⁰ Véase la introducción de Eric Hobsbawm a la nueva edición del *Manifiesto* (London: Verso, 1998).

⁵¹ Sobre este punto, véase el agudo análisis de Marx en los sus trabajos preparatorios a *El Capital*. Karl Marx, **Grundrisse** (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), pp. 690-695

su desinterés por el impacto no estrictamente económico de la globalización capitalista, es otro de los motivos por los cuales el autor de *El Capital* “no es nuestro contemporáneo”⁵³, en cuanto a determinados temas que ocupan nuestra actual sensibilidad social.

John Gray ha argumentado que dos realidades políticas, que por décadas parecieron encarnar la refutación de la visión marxista del capitalismo, colapsaron a fines de siglo. En primer lugar, el comunismo, cuyo derrumbe puso de manifiesto la ausencia de una alternativa global al mercado capitalista. En segundo término, el retroceso de la socialdemocracia, que ya no luce capaz de preservar un adecuado equilibrio entre el impulso económico del capital y las desigualdades sociales que generan las realidades del mercado. En sus palabras:

“La caída del comunismo destruyó el socialismo marxista como proyecto político. Al mismo tiempo, concedió al análisis marxista del capitalismo nueva vida. Al remover del mundo cualquier alternativa económica, la debacle soviética permitió el desarrollo de un capitalismo verdaderamente global, cuyas destructivas consecuencias para la cohesión social están prefiguradas en el pensamiento de Marx...El capitalismo gerenciado de la post-guerra ha cedido su lugar a una variedad más volátil y depredadora. Como resultado, lo que por años pareció anacrónico en el *Manifiesto* ahora luce profético...no podemos escapar la paradoja de que, en parte como consecuencia de la implosión del socialismo marxista, la visión de Marx sobre el capitalismo se ha reivindicado en aspectos cruciales”.⁵⁴

Gray señala que las sociedades liberales no han logrado superar el desafío que implica “la tendencia del libre mercado a excluir a la mayoría trabajadora de la existencia burguesa que se promete a todos”.⁵⁵ Semejante afirmación me resulta

⁵² Ibid., pp. 705-706

⁵³ Holmes, p. 14

⁵⁴ Gray, p. 3

⁵⁵ Ibid., p. 4

aventurada. Para empezar, las sociedades abiertas, liberal-capitalistas, no pretenden ser perfectas; sin embargo, como lo expresa Popper, “a pesar de todo, nuestro tiempo es el mejor del cual tengamos conocimiento histórico, y el tipo de sociedad en la cual vivimos en Occidente, con todas sus limitaciones, es la mejor que hasta ahora ha existido.”⁵⁶ En segundo lugar, luego de un temporal declive en los años setenta y ochenta, la socialdemocracia ha comenzado a robustecerse nuevamente en Europa y otras latitudes, donde las dificultades económicas siguen coexistiendo con una innegable prosperidad para millones de seres humanos. Finalmente, si algo mostró la experiencia soviética es que la planificación centralizada es incompatible con una economía moderna y una sociedad democrática. Si algún aspecto, en efecto, sobrevive de la visión marxista de la sociedad “burguesa”, es precisamente la apreciación de su carácter revolucionario, en un sentido creador del término. De hecho, algunos párrafos de Marx resuenan a la manera de los elogios de Hayek hacia la competencia como “un proceso de descubrimiento”⁵⁷. Marx captó el indetenible impulso de ese “orden espontáneo” de cooperación-competencia que es el capitalismo, pero no admitió que pudiese tratarse de un orden que no es producto de nuestro diseño o intención deliberada, y sucumbió ante la “fatal arrogancia” de suponer que el hombre “es capaz de moldear el mundo que le rodea de acuerdo a sus deseos”.⁵⁸ De allí se desprendió el proyecto político marxista, y su fatal concreción en el comunismo contemporáneo.

6

En el marco del marxismo clásico de Marx, Engels, y Lenin, la más completa exposición sobre la naturaleza del Estado y el curso de la revolución proletaria se encuentra en el texto leninista sobre *El Estado y la revolución*. Esta obra clarifica y precisa conceptos y sugerencias que se hallan dispersas dentro de

⁵⁶ Karl Popper, *In Search of a Better World* (London & New York: Routledge, 1992), p. 216

⁵⁷ Hayek, p. 19

⁵⁸ *Ibid.*, p. 27

la vasta producción teórica de Marx, en la que no se desarrolla de modo sistemático el tema del Estado. No obstante, el *Manifiesto comunista* es explícito en cuanto a tres puntos claves. Según Marx: 1) El poder político (el Estado), no es otra cosa que “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”. 2) La revolución exige la “conquista del poder político por el proletariado”, y semejante tarea sólo puede ser alcanzada “derrocando por la violencia todo el orden social existente”. 3) El éxito de la revolución significará también el inicio de un proceso progresivo de extinción del Estado; en lugar de la antigua sociedad burguesa, “con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”.⁵⁹ Lenin retoma y radicaliza estas ideas, en una dirección claramente utópica, orientada a “suprimir” no solamente el Estado *sino la política misma*, en medio de un estado de cosas caracterizado por la minimización o casi total ausencia del conflicto:

“Pues cuando *todos* hayan aprendido a dirigir y dirijan en realidad por su cuenta la producción social; cuando *todos* hayan aprendido a llevar el cómputo y el control...el *Estado* escapar a este registro y a este control realizado por la totalidad del pueblo será sin remisión algo tan inaudito y difícil, una excepción tan rara...que la *necesidad* de observar las reglas nada complicadas y *antiguas* fundamentales de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una *costumbre*...Y entonces quedarán abiertas de par en par las puertas para pasar de la *primera* fase de la sociedad comunista a su fase superior *común* y, a la vez, a la extinción completa del Estado”.⁶⁰

La teoría marxista del Estado es básicamente una simplificación, ubicándole como una “superestructura”, que a su vez expresa las condiciones del sistema económico de producción. Según este marxismo original y en buena medida mecanicista, la estructura de producción de la sociedad de clases traduce

⁵⁹ Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, pp. 122, 129-130, 140

⁶⁰ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, en, **Obras escogidas** (Moscú: Editorial Progreso, 1969), p. 350. Véase también, pp. 288-289, 331, 334, 341

y sostiene sus divisiones en el terreno político, a través del ejercicio de la fuerza en manos de un Estado que funciona, en el capitalismo, como la “dictadura” de la burguesía dominante. Frente a este esquema, autores marxistas posteriores como Gramsci, procuraron formular una teoría un tanto más sofisticada,⁶¹ pero no cabe duda que el marxismo de Marx pone de manifiesto, de un lado, una significativa subestimación de la capacidad de *la política* como instrumento capaz de moldear y reequilibrar la sociedad, y de otro lado una específica subestimación del papel del *Estado interventor*, como herramienta capaz de generar cambios positivos en el capitalismo, y de gerenciar un nuevo “pacto social” entre las clases.

De hecho, Marx no apreció la capacidad de la propia “ideología burguesa” y de la estructura estatal para estimular y justificar el compromiso entre diversas clases, promoviendo el surgimiento de sociedades con un alto nivel de actividad autocrítica, sociedades al mismo tiempo sustentadas sobre un consenso ampliamente mayoritario en torno a la economía de mercado y el papel social del Estado. Como con acierto señala Holmes, Marx prestó relativamente poca atención a la vida política, “quizás porque asumió erróneamente que el mal se origina principalmente por la codicia y el deseo de poseer riquezas, y no por el orgullo y la ambición de poder”.⁶² Lenin, por su parte, acentuó el utopismo de Marx con sus tesis sobre la desaparición del Estado. En este sentido, y exceptuando sus propias maniobras políticas como revolucionario profesional, Lenin no fue un político “realista”, sino un utopista, que vislumbró una sociedad en la que la política se “extinguiría”. Pareciera evidente, sin embargo, que los conflictos de valores e intereses permanecerán entre nosotros, y que por tanto es ilusorio esperar el fin de la política. De paso, la existencia humana se ha manifestado usualmente como más creativa y decente, “donde las instituciones políticas y procedimientos legales han adquirido suficiente fortaleza y apoyo social para resolver (provisionalmente y sin acudir a la violencia), inevitables conflictos de valores e intereses”.⁶³ De aquí que resulte tan cuestionable el menosprecio marxista por la democracia liberal.

⁶¹ Véase, sobre este aspecto, mi ya citado libro, **Disolución social y pronóstico político**, pp. 91-99

⁶² Holmes, p. 15

⁶³ Ibid.

Holmes añade a lo expuesto la muy importante observación de que la “naturaleza apolítica” del pensamiento de Marx, también subestima la posibilidad de que un poder centralizado, ejercido en nombre de la “inmensa mayoría”, puede servir los intereses y caprichos de un grupo que monopoliza el control. Ya ello había ocurrido como resultado de la Revolución francesa, episodio que Marx estudió con cierta asiduidad, pero del que no extrajo las necesarias conclusiones. En cuanto a la Revolución rusa y sus consecuencias, se trató de un proceso que demostró inequívocamente en qué medida un actor político (en este caso, la *nomenklatura* soviética bajo Stalin y sus sucesores), subordinado a una poderosa ideología, puede dominar y canalizar los rumbos económicos en una dirección muy diferente a la pronosticada por el *Manifiesto*, es decir, la globalización capitalista. De hecho, la profecía de Marx sobre una burguesía que recorrería “el mundo entero”⁶⁴, sólo se concretó 140 años más tarde, luego del derrumbe de la URSS. Entretanto, Stalin y sus epígonos (así como los comunistas chinos, y otros) hicieron posible por décadas la presencia de una monstruosa economía colectivizada sobre la faz de la tierra: “Lo que este largo retraso indica, es que en los asuntos humanos, la lógica del poder político puede en ocasiones subvertir la lógica de la expansión capitalista”.⁶⁵

De modo que, aunque parezca paradójico, se expresa en el marxismo — uno de los movimientos políticos más dinámicos del siglo XX— una cierta minimización (teórica) de la política en cuanto a su capacidad de alterar la marcha de la economía. Conviene, no obstante, aclarar que esta minimización tiene lugar en el contexto de lo que pudiésemos llamar la “teoría de la revolución como colapso” en Marx, teoría que contrasta con otra que también está presente en su obra (y en la de Lenin), la de la “revolución como conquista”. Recordemos que, de acuerdo con Marx, las revoluciones ocurren cuando las condiciones de la producción material entran en contradicción con las “relaciones de propiedad

⁶⁴ Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, p. 114

⁶⁵ Holmes, p. 15

dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social”.⁶⁶ Estas frases, y numerosas otras instancias en la obra de Marx, sugieren una postura determinista acerca de la revolución como “colapso” de la podrida estructura capitalista, postura que contrasta con la exhortación a derrocar activamente, “por la violencia todo el orden social existente”, exhortación que encontramos en el *Manifiesto* y otros textos. Esta tensión en el pensamiento marxista entre, por un lado, la idea del “colapso”, y por otro la de la “conquista” revolucionaria, se hizo presente de manera crucial en el proceso *político* que llevó a los bolcheviques al poder en Rusia, un país profundamente atrasado dentro del contexto del capitalismo imperante en 1917. Marx había afirmado que “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua”;⁶⁷ la revolución rusa, sin embargo, distorsionó esta perspectiva, y puso todo el peso de la realidad histórica concreta a favor de la teoría (desarrollada por Lenin) de la “conquista” revolucionaria, a través de la acción consciente y deliberada de actores resueltos a asumir el poder.

A pesar de las críticas formuladas, es indispensable dar cuenta de un aspecto político en el que la contribución de Marx sigue siendo útil, como instrumento conceptual para analizar ciertas realidades contemporáneas. Me refiero al análisis marxista del “bonapartismo” o “cesarismo”, expuesto fundamentalmente en su texto de 1852, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En este importante estudio, Marx identifica el problema del bonapartismo no como, en lo primordial, un problema de legitimidad, jacobinismo o política plebiscitaria, o como el resultado del protagonismo político de una informe e ignorante masa *proletaria*, sino como el producto de una cambiante configuración de clases

⁶⁶ Marx, *Prólogo a la contribución...*, p. 518

⁶⁷ *Ibid.*

sociales en la sociedad, cuyo resultado a su vez suscita una creciente *autonomía* del Estado con respecto al conjunto social.⁶⁸ No obstante, apunta Marx, “el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: *los campesinos parcelarios*”, que “forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones”.⁶⁹ En otro lugar, Marx se refirió al Segundo Imperio (el de Luis Bonaparte), como “la única forma de gobierno posible, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar la nación y la clase obrera no la había adquirido aún”.⁷⁰ Este Estado bonapartista no surgió a la vida como una radical ruptura con el pasado, sino como punto culminante de un proceso de acrecentamiento del poder centralizado, que adquirió su desarrollo pleno bajo el primer Bonaparte. Ahora bien:

“En su lucha contra la revolución de 1848, la república parlamentaria francesa y los diversos gobiernos de la Europa continental se vieron forzados a fortalecer, con sus medidas represivas contra el movimiento popular, los medios de acción centralizados del poder gubernamental... Durante el período de confrontación revolucionaria de 1848 este poder sirvió finalmente como instrumento para aniquilar esa revolución y todas las esperanzas emancipadoras de las masas populares. Pero el Estado parásito sólo conquistó su verdadero desarrollo bajo el Segundo Imperio. El poder del gobierno, con su ejército organizado, su todopoderosa burocracia, su clero ignorante y sus serviles tribunales habían crecido tan independientemente de la sociedad que un mediocre aventurero, acompañado de una ambiciosa banda de desesperados, fue capaz de asirle por completo...(Ese poder) apareció entonces ya no más como un medio de dominación de clase...Sometiendo aún los intereses de las clases dominantes...(y)

⁶⁸ Peter Baehr, **Caesar and the Fading of the Roman World** (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 1998), p. 135

⁶⁹ Carlos Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en, **Obras escogidas** I, p. 489

⁷⁰ Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, en, **Obras escogidas**, II, p. 232

sancionado en su mando absoluto por el sufragio universal...el poder del Estado alcanzó su última y suprema expresión...”⁷¹

Este lúcido párrafo de Marx contiene elementos esenciales para la interpretación de las dictaduras “cesaristas”, es decir, aquellos regímenes políticos que emergen en situaciones de agudo conflicto social, en las que un individuo acaba por apoderarse de la conducción del Estado con el apoyo del ejército y de una “masa” movilizada pero inorgánica, sin otra articulación política que su siempre vulnerable vínculo con el “César” de turno. En tal sentido, la dictadura cesarista o bonapartista se diferencia de otros tipos de dictaduras “simples” o puramente monocráticas, dictaduras caracterizadas por el confinamiento de la política al estrecho círculo del dictador y su grupo más cercano. En el cesarismo, por el contrario, la presencia de las masas, y su reiterada participación, es un rasgo clave, y su vínculo directo con el “César” un aspecto insustituible en el marco de la dominación:

“...él es el elegido de la nación, y el acto de su elección es el gran triunfo que se juega una vez cada cuatro años el pueblo soberano. La Asamblea Nacional elegida está en una relación metafísica con la nación, mientras que el presidente elegido está en una relación personal. La Asamblea Nacional representa...las múltiples facetas del espíritu nacional, pero en el presidente se encarna ese espíritu. El presidente posee frente a ella una especie de derecho divino, es presidente por la Gracia del Pueblo”.⁷²

En los textos citados, Marx plasmó un significativo aporte para el estudio de las dictaduras cesaristas. Allí encontramos los conceptos de personalización del poder, “autonomización” del Estado, poder pretoriano (del estamento militar), y respaldo plebiscitario de las masas a un líder que presume representar al conjunto de la sociedad, por encima de las luchas de intereses particulares. En aspectos

⁷¹ Karl Marx, *First draft of “The civil war in France”*, en, **The First International and After** (*Political Writings*, 3), (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), pp. 247-248

⁷² Marx, *El dieciocho Brumario...*, p. 421

teóricos cruciales en torno al tema del cesarismo o bonapartismo, Marx anticipó a Max Weber, y consolidó una valiosa contribución para la sociología política.

7

En la propia médula de la teoría marxista, se encuentra un poderoso elemento utópico, cuya promesa de un mundo mejor después del capitalismo motorizó las masivas y dolorosas luchas históricas que conmovieron este siglo. Pocas visiones aparentemente idealistas, han sucumbido de modo tan patente y catastrófico como la utopía marxista. Se trataba de un ideal que postulaba el nacimiento de “hombres *libres y cualitativamente nuevos*”, la desaparición de “la mentalidad adquisitiva de los individuos como móvil esencial del movimiento económico”, así como el surgimiento de una sociedad en la que “la automatización progresiva hará inútil la utilización del trabajo humano vivo, entendido como fuerza de trabajo que crea valor y que requiere un salario”. Por supuesto, en este marco utópico se extinguiría la sociedad de clases, y “el crecimiento económico, la expansión de las fuerzas productivas, no serán un fin en sí mismo...sino que se detendrá cada vez que sean colmadas las satisfacciones de todos los individuos, así como se acelerará cuando las circunstancias lo exijan”.⁷³

No deja de resultar decepcionante que esta imagen idílica haya desembocado en los regímenes comunistas reales de nuestro tiempo, que —como ha apuntado Martin Malia— no solamente cometieron crímenes, sino que fueron en su esencia empresas criminales: en todos ellos, los gobiernos actuaron al margen de cualquier legalidad excepto la establecida por los amos del poder total, con el uso sistemático de la violencia y sin el más mínimo respeto por la vida humana.⁷⁴ Tales gobiernos eran (y unos pocos todavía son) Estados en guerra contra sus propias poblaciones, que dejaron atrás un legado de horror, en ciertos

⁷³ Ludovico Silva, **En busca del socialismo perdido**, pp. 81, 83, 85, 87

⁷⁴ Martin Malia, “The lesser evil?”, **Times Literary Supplement**, March 27, 1998, p. 4

casos —como el de las recurrentes “purgas” de Stalin— sólo comparable al genocidio nazi.

Por qué ocurrieron las cosas de esa forma? Estaba la tragedia final enraizada en la teoría, o fue más bien el producto de circunstancias históricas que corrompieron lo que originalmente era valioso y puede aún ser rescatado? Para enfrentar con la necesaria claridad estas interrogantes, conviene ante todo enfatizar una curiosa paradoja en el pensamiento marxista. Me refiero a que, por una parte, el marxismo concede lugar prioritario y fundamental en la determinación del curso histórico a los factores materiales, en particular los económicos. Por otra parte, sin embargo, es innegable que el marxismo contiene un relevante y evidente impulso ideológico y “moral” —en cuanto al mensaje humanista de, por ejemplo, los *Manuscritos* de 1844—, mensaje que indica que la realización de la sociedad mejor depende de nuestro compromiso y acciones. Dicho de otra forma, la profecía “científica” marxista, sobre la inevitabilidad de una lucha final entre burgueses y proletarios, sustentada en la maduración del choque entre fuerzas productivas y relaciones de producción, todo ello conduciendo a la sociedad superior, descansa en el fondo sobre una exhortación “moral” y un aserto ideológico, que deben traducirse, para ser eficaces, en la voluntad política cierta de hombres concretos.⁷⁵

Ese contenido “moral”, que no es otra cosa que la convicción crítica acerca de las limitaciones del capitalismo, y la decisión de transformarlas en una dirección diferente, proclama el imperativo de unir teoría y práctica, así como el requerimiento de que la razón crítica esté guiada por un *interés* emancipador. En palabras de Habermas,

“...la praxis racional se interpreta...como liberación de un forzamiento exteriormente impuesto, así como se interpreta como esclarecimiento aquella teoría que se guía por el interés en esa liberación. El interés cognoscitivo

⁷⁵ Sobre este punto, véase, Popper, pp. 142-143

de la teoría del esclarecimiento es explícitamente crítico; supone una experiencia específica...la experiencia de la emancipación mediante la comprensión crítica de las relaciones de dominio coercitivas, cuya objetividad procede únicamente del hecho de que no se les vea el juego. La razón crítica adquiere, por vía analítica, poder sobre la inhibición dogmática...Inquestionablemente, la razón es colocada aquí en pie de igualdad con el talento para la mayoría de edad, y con la sensibilidad frente a los males de este mundo. Ha estado resuelta siempre a favor del interés por la justicia, el bienestar y la paz”.⁷⁶

Esta vocación crítica, orientada a poner en cuestión la realidad a nombre de un interés emancipador, no es en sí misma condenable, y puede considerarse uno de los aspectos “rescatables” del marxismo. La dificultad no estriba, no obstante, en esa vocación como tal, sino en la *sustancia* del marxismo, es decir, en los contenidos de una teoría de la historia que engendró los regímenes comunistas. Ante semejante realidad concreta, es perfectamente válido conjeturar que, en efecto, los horrores y fracasos del comunismo anidan en la esencia de una visión histórico-política que suscitó uno de los mayores cataclismos de nuestra época. Pocos textos expresan esta conexión tan crudamente como el llamado *Libro negro del comunismo*, publicado por vez primera en 1997:

“Las víctimas de...Stalin no fueron asesinadas para conquistar y colonizar el territorio que ocupaban. Con frecuencia fueron asesinadas de una manera monótona y mecánica, sin emociones humanas, odio incluido. Fueron asesinadas porque no se ajustaban, por una u otra razón, al esquema de la sociedad perfecta. Su muerte no fue un trabajo de destrucción, sino de creación. Fueron eliminadas para poder establecer un mundo humano objetivamente mejor, más eficiente, moral y hermoso. Un mundo comunista”.⁷⁷

⁷⁶ Jürgen Habermas, **Teoría y Praxis** (Buenos Aires: Editorial SUR, 1966), p. 127, 132

⁷⁷ Stéphane Courtois, et. al., **Le livre noir du communisme** (Paris: Lafont, 1997), p. 127

Es de justicia reconocer el sobresaliente aporte de Popper, para la adecuada comprensión del vínculo entre la pretensión científico-racional del marxismo, su práctica política revolucionaria, y su postulado sobre el desarrollo necesario de la historia según la interpretaba, en principio el proletariado, después el partido bolchevique, y finalmente los dictadores de turno y la *nomenklatura* dominante.⁷⁸ No debe sorprender, entonces, que los marxistas convencidos de la verdad de su teoría hayan pasado con frecuencia el umbral que divide el creerse omniscientes, a proclamarse omnipotentes: “La creencia fanática en la existencia de una sola verdad (liberadora y perfecta) que además prevalece sobre cualesquiera otro valor (por ejemplo...la tolerancia de la disidencia o de la pluralidad), genera un lenguaje autorreferencial y una totalitaria intención de ordenar el mundo de manera completa y definitiva en el seno de una sociedad cerrada”.⁷⁹

Comparto por tanto la afirmación de del Aguila y Vallespín, cuando señalan que “la desmesura acompaña el proyecto comunista”; no solamente los presuntos “excesos” de un Stalin, sino todo un proyecto de “liberación” que se sustenta en las siguientes premisas: 1) La creencia en un sujeto revolucionario —el proletariado— unido en torno al partido, organización a su vez monolítica incapaz de admitir la disidencia. 2) La convicción sobre la necesidad de centralizar el poder en manos de una élite de elegidos, opuestos al pluralismo y los derechos individuales, a los que somete mediante la propaganda y el terror con el objeto de implantar un control total, indispensable para llevar a cabo el plan de construir un “mundo mejor”. 3) La confianza plena en un dogma “científico”, que se convierte en regimentada escolástica, cerrada a la refutación y al carácter contingente de la realidad social. 4) El compromiso con una idea de la historia como desarrollo inevitable hacia un mundo “emancipado”, desarrollo que está por encima de las

⁷⁸ Véase Popper, cit. Igualmente su libro, **The Poverty of Historicism** (London: Routledge & Kegan Paul, 1972).

⁷⁹ Rafael del Aguila y Fernando Vallespín, “El Leviatán rojo”, **Revista de libros**, Madrid, # 17, Mayo, 1998, p. 11

penurias y sufrimientos concretos de los hombres y mujeres de hoy, cuyo sacrificio es explicado como el necesario costo de la realización de la utopía. 5) El compromiso con una promesa utópica férreamente imbricada con la absoluta sujeción a una estructura de dominación política, ejercida por un partido o por un hombre, en función de un supuesto imperativo de la historia, según el cual la liberación humana surgirá de la sumisión, y los horrores de hoy hallarán su justificación en la felicidad plena del mañana.⁸⁰

En este orden de ideas, es de importancia enfatizar la precariedad de los esfuerzos destinados a “salvar”, “recuperar”, o “rescatar” a Lenin, que siguen formando parte del arsenal teórico de semi-arrepentidos marxistas, que intentan atribuir los males del comunismo a las “distorsiones” de Stalin.⁸¹ El leninismo fue el marxismo en la práctica concreta, y —como apunta Pipes— la condición de Lenin no fue la de estadista sino la de general y conquistador: “Sus grandes hallazgos fueron la militarización de la política y el no distinguir entre la interior y la exterior en cuanto animosidad y falta de escrúpulos con el enemigo mortal por definición”.⁸²

La violencia que en teoría postularon Marx y Engels, fue llevada al terreno de las luchas históricas por los revolucionarios de nuestro tiempo. El comunismo, a diferencia de lo que han pretendido numerosos marxistas occidentales, entre los que se destacan los pensadores de la llamada “Escuela de Frankfurt”⁸³, no fue una traición a Marx, sino la ineludible consecuencia de su teoría de la historia y su proyecto político. Para Marx, la liberación frente a las fuerzas deshumanizadoras del capitalismo, no significaba la libertad individual, sino la emancipación de la especie humana en su conjunto, meta que se alcanzaría después de una profunda convulsión histórica, que a su vez llevaría al completo control racional sobre el

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Véase, por ejemplo, L. Silva, **En busca del socialismo perdido**, pp. 57, 70-74; Petkoff, pp. 25-26, 42

⁸² Luis Arranz Notario, “Richard Pipes y la revolución bolchevique”, **Revista de libros**, Madrid, # 21, Septiembre de 1998, p. 5

entorno natural y social. Esta utopía de la razón, vincula estrechamente la idea de Marx del comunismo como dominio consciente sobre el destino colectivo de la humanidad, con el postulado leninista del partido como la vanguardia que controla el movimiento espontáneo de las masas, para conquistar eventualmente la sociedad perfecta. Le correspondió a Stalin, por su parte, demostrar finalmente que un programa semejante solo podía avanzar a través de la coerción y el terror masivos.⁸⁴

El estrepitoso fracaso de este experimento de arquitectura total de la historia, significa en última instancia una derrota a la desmesura, a la pretensión de endiosar al hombre exacerbando sus sueños, y al mismo tiempo un estímulo para la toma de conciencia sobre nuestras limitaciones. La sociedad no debe ser concebida como un laboratorio, a ser puesto en manos de absolutistas ingenieros sociales, iluminados por su visión de la dicha terrena, y con el poder de someter a los demás a sus designios. Esa pretensión constituye la esencia del proyecto utópico marxista, del cual ha quedado solamente un irreversible legado de tragedia y desilusión.

⁸³ Al respecto, vease, H. Marcuse, **El marxismo soviético** (Madrid: Alianza Editorial, 1969); Jurgen Habermas, **Teoría y praxis** (Madrid: Tecnos, 1990), pp. 216-272, 360-431; David Held, **Introduction to Critical Theory** (Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 353-407

⁸⁴ Véase, Martin Malia, “El final del noble sueño”, **Revista de libros**, # 21, 1998, pp. 7-8