

MARX PARA NUESTRA ERA

CARVER
TERRELL

El siglo XXI ha dado ya la bienvenida de nuevo a Karl Marx (1818-1883), porque asume que se esfumó y ahora ha vuelto para perseguirnos. Después de las crisis financieras de 2008, su cara leonina apareció en

portadas de revistas internacionales, en reportajes de la prensa seria, en documentales y artículos de internet. Las preguntas “¿Por qué ahora?” y “¿Por qué Marx?” pueden responderse con facilidad: el capitalismo de pronto parecía inestable, inmanejable, peligrosamente frágil y angustiosamente amenazante. Es posible que hubiera caído en una espiral decreciente imparable, que empujaba a individuos, familias, naciones enteras a la penuria y la supervivencia. También parecía ser inmensamente injusto y estar repleto de dramáticas contradicciones internas: los bancos “demasiado grandes para quebrar” serán rescatados con dinero del contribuyente, el fraude y la irresponsabilidad quedarán impunes, los superricos que se beneficiaron de los parches oligárquicos al sistema mantendrán sus elevados patrimonios. Ya no resultaban creíbles las llamadas al riesgo, la competencia, los mercados “libres” y el aumento de los estándares de vida para todos. Así que, ¿qué otra cosa íbamos a pensar?

Como el crítico más riguroso y sistemático del capitalismo que ha habido hasta la fecha, autor de un denso tratado sobre el tema e icónico intelectual revolucionario y “vieja gloria”, Marx parecía el candidato más adecuado para instruir a los lectores del *Financial Times*, *Der Spiegel*, incluso los del *Time* y *Newsweek*. Marx era una figura consolidada en el curriculum de las humanidades

y alguien más colorido que los grises economistas teóricos (incluido el encantador John Maynard Keynes). Su célebre barba poblada nos garantizaba una mirada alternativa y nos aseguraba una vibrante conversación pública.

Los débiles y distantes ecos de la Guerra Fría, el Este contra Occidente, los ciudadanos amantes de la libertad contra los sujetos esclavizados por las tiranías tras el telón de acero... toda esa notoriedad de mediados del siglo XX en realidad favoreció a Marx, ya que lo hizo indeleblemente histórico sin (acaso de manera sorprendente) demonizar su pensamiento por completo o descreditar su intelecto. Un gran número de biografías, comentarios, críticas filosóficas y polémicas políticas intentaron destronarlo, en particular desde principios de la década de los cincuenta hasta bien entrados los ochenta, justo hasta la caída del Muro de Berlín en 1989. Pero también surgió una corriente contraria en los sesenta, que finalmente superó el discurso anticomunista, antisoviético y anti-Marx del “terror estalinista” y la “China roja”.

Dos libros breves de finales de los años treinta habían sentado ya las bases: *From Hegel to Marx* (1936), de Sidney Hook, escrito y publicado en Estados Unidos, y *Karl Marx*, de Isaiah Berlin (1939), escrito y publicado en Reino Unido. Aunque no son acrílicos con Marx, y no son ajenos a las opiniones políticas de los propios autores, estos dos libros establecieron un importante género: en ellos, Marx era elevado por primera vez a la principal fila de la filosofía europea por pensadores que —a pesar de ser muy jóvenes cuando los escribieron— se convirtieron en estudiosos de prestigio e hicieron sus carreras en los niveles más elevados de la academia (la Universidad de Nueva York y All Souls en Oxford, respectivamente). Aunque escribían en inglés, ambos manejaban con soltura el alemán y —al menos para los estándares de la época— eran investigadores informados que usaban fuentes primarias. A pesar de las vicisitudes de sus opiniones personales y posiciones políticas a lo largo de los años, estos volúmenes sobrevivieron, y solo fueron objeto de controversia dentro de la academia.

Este acercamiento académico y levemente filosófico gozaba de un amplio consenso cuando el “Marx humanista” llegó a los titulares en los años sesenta y se subió a la ola de las protestas estudiantiles, el activismo religioso, la rebelión del tercer mundo y las guerras de liberación nacional. La versión estalinista o maoísta de Marx y los herméticos debates enfocados hacia el Este que crearon parecían sin duda obsoletos en América Latina, en el Segundo Concilio Vaticano, en las barricadas que contra la guerra formaron estudiantes en Estados Unidos y Francia, y en cualquier otro lugar donde la política arrogante de los Grandes Poderes había provocado delitos o catástrofes.

El “Marx humanista” fue un intelectual de primer orden sujeto a debate, en lugar de un icono comunista destinado a ser adorado o difamado. Era joven: a mediados de sus veinte había escrito textos, hasta ahora poco conocidos, que resultaban desconcertantes y simpáticos –y además estaban incompletos–. Sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 se publicaron en 1932 pensando en los especialistas alemanes, empezaron a circular entre intelectuales franceses a finales de los años cuarenta y llegaron al mundo anglófono de finales de los años cincuenta. Aparecieron muchas versiones inglesas que arrasaron en ventas, pero ni los comunistas ni los combatientes anticomunistas de la Guerra Fría tenían nada que decir sobre ellos, ya que los conceptos incluidos –los más famosos son “alienación” y “ser genérico”– no habían aparecido en las ortodoxias con las que habían operado ideológicamente tanto marxistas como anti-marxistas. La mayoría de la gente podía identificar la imagen de Marx y registrarlo como un intelectual de altura. Muchos asumirían –por los ecos de la Guerra Fría– que era ruso (y no lo era), pero al descubrir que era alemán muchos anglófonos lo encontraron igual de extraño, aunque todavía atractivo.

Tanto Stalin como Mao habían ayudado a extender las lecciones “oficiales” sobre el pensamiento de Marx –con el debido reconocimiento de su influyente amigo Friedrich Engels– y hubo intelectuales, comprometidos

con ambos bandos, que eran más que expertos en el lenguaje arcano del materialismo “dialéctico” e “histórico”. Sin embargo, el nuevo “Marx humanista” estaba muy apartado de todo esto, ya que sus manuscritos de 1844 eran “hegelianos” (sin la “dialéctica” de nadie) e “históricos” (sin el “materialismo” de nadie). A su manera, parecían muy originales, así que el joven Marx podría ser interpretado en sus propios términos, anticipando a todos los marxismos y, por lo tanto, cualquier trincheira de la Guerra Fría, fuera intelectual o geográfica. Uno de los primeros y más influyentes libros de bolsillo de David McLellan se titulaba simplemente *Marx before marxism* (1970).

El “Marx humanista” había planteado la cuestión de la economía, pero no del modo en que la popularizaron los economistas del siglo xx, tanto a nivel micro como macro, y tampoco como lo habían hecho los economistas marxistas en Moscú o Cambridge. Los viejos economistas ortodoxos ignoraron por completo a Marx y desestimaron la economía marxista porque la juzgaban políticamente sesgada y carente de rigor; mientras, los académicos y *apparátchiki* versados en economía marxista despreciaron a los economistas ortodoxos y los consideraron defensores acríticos del capitalismo. Pero ambos lados compartían muchas presunciones y conceptos al teorizar sobre el capitalismo.

De manera refrescante, el “Marx humanista” había preparado el camino para un examen de la sociedad capitalista que asumía formas que superaban todos estos esfuerzos económicos, de cualquier campo. La “alienación” no era ni economía ni marxismo, así que encajó bien en la Nueva Izquierda de los sesenta. Funcionaba como una crítica política que requería relativamente poco estudio, dada la brevedad de los manuscritos tempranos de Marx. En concreto, el “Marx humanista” no necesitaba de ningún estudio de libros de texto de economía, dado que estos se basaban (y siguen basándose) en presunciones muy abstractas, asociales y ahistóricas, y en un razonamiento a partir de evidencias que fácilmente se convierte en matemático.

La teoría temprana de Marx sobre la alienación, sin embargo, era mucho menos vaga de lo que parece, ya que el concepto se refiere a la sensación de “otredad” o “separación” o “extrañamiento”. En estos manuscritos –que ahora son canónicos y han sido ampliamente traducidos e incluidos en las listas de lecturas universitarias– Marx hablaba del capitalismo tal y como lo experimentaban los trabajadores y, aunque usaba términos más psicológicos que sociológicos, todavía eran históricamente específicos porque se referían a la producción mecanizada, a la mano de obra asalariada y a condiciones reales o metafóricas de la producción en cadena.

Las “alienaciones” detalladas en las reflexiones de Marx eran de los trabajadores respecto a los productos,



de los trabajadores respecto a los procesos, de los trabajadores respecto a los demás trabajadores y de los trabajadores respecto a su “ser genérico”. Las tres primeras son fáciles de imaginar (a pesar de no haber tenido, como les ocurre a muchos de sus lectores, experiencia en esas condiciones tan agotadoras), mientras que el último concepto era enigmáticamente filosófico y apuntaba hacia un desajuste sistemático con “la condición humana” —por citar el título de otro libro muy leído y claramente germánico, publicado por Hannah Arendt en 1958—. Cualquier crítica sentimental, sin mucha organización y en general rudimentaria de la modernidad industrial, podía ahora adoptar a Marx, desde la teología de la liberación católica hasta los activistas campesinos de América Latina.

Por lo tanto, el “Marx humanista” podía claramente extenderse mucho más allá de su autodeclarado ateísmo, que defendió hasta el cansancio, y sobreponerse a las persecuciones antirreligiosas que realizaban militantes comunistas en regímenes en apariencia marxistas. Filósofos como John Plamenatz, István Mészáros, Allen W. Wood, Bertell Ollman, Kostas Axelos o David Leopold se olvidaron de la moralización simplona sobre las fábricas y las condiciones de trabajo, que tenía un tono de sociología industrial o psicología pop, y se centraron en la idea de “ser genérico”, que tenía que ver con una preocupación común: ¿qué significa ser humano? ¿Y qué significa autorrealizarse como tal, como “género”? ¿Qué hace a los humanos diferentes de otros animales exactamente? ¿Y cómo debería organizarse la sociedad para cumplir con su “esencia”?

Los fragmentos de Marx proporcionaron algunas respuestas, aunque incompletas, desprovistas de referencias y notas (que los académicos de filosofía aportaron con talento a lo largo de los años). Escribió que los humanos cultivan sus ideas creativamente y por lo tanto hacen historia, a diferencia de los animales, cuya naturaleza es repetitiva e instintiva y muy limitada en el plano de la “especie”. Creía que los humanos pueden producir sus vidas sociales a la manera de cualquier especie, y pueden además rehacerse a sí mismos—incluso en el plano físico y sensorial, moral y cultural—. Si la producción industrial moderna pudiera deshacerse de la insensibilización diaria (o de cosas peores) que provoca esta crisis de alienación en cuatro fases, al final los humanos podrían prosperar en un entorno social totalmente transformado. Estas relaciones no capitalistas de producción, distribución, consumo e intercambio sin duda podrían permitir a los individuos alcanzar satisfacción en una comunidad merecedora del potencial de la especie.

Así, el nuevo “Marx humanista” se colocaba junto a intelectuales idealistas, incluso religiosos, y no quedaba contaminado por el terror político estalinista o la

Revolución Cultural maoísta. Era compatible con las miserias cotidianas y la angustia tanto del trabajo fabril como del desempleo crónico, y del consumismo burgués estéril y la banalidad de la cultura de masas. *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse era una actualización y retorno a los manuscritos de juventud de Marx, que su autor había estado leyendo desde los años treinta en Alemania. Al desinflarse la ebullición de los sesenta y reinar el derrotismo, la cooptación, la desilusión y el agotamiento, también el “Marx humanista” desapareció y se convirtió en el tipo de discusión que emociona a los estudiantes universitarios en sus trabajos académicos y debates de seminario. El fin de este proceso fue la premiada y popular biografía del periodista Francis Wheen, *Karl Marx. Una vida* (1999), que redujo el “humanismo” a lo “humano” en un estudio de carácter muy ameno.

La obra maestra de Marx, la famosamente ilegible y no leída *El capital* (1867), estaba sin duda a la espera de un redescubrimiento. De nuevo, el terreno estaba bien abonado, como suele suceder póstumamente, gracias a más manuscritos desconocidos (esta vez del Marx de mediana edad). Esta compilación mucho mayor de (aún más) materiales surgidos de sus notas tenía como título *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Originalmente publicados en dos volúmenes (de 1939 a 1941), resurgieron en la Alemania de la posguerra en una reimpression de bolsillo, seguida de traducciones a principios de los setenta.

En fragmentos populares y discusiones académicas, *Grundrisse* fue la segunda fase para los estudiantes del “Marx humanista”. Tenía algo de borrador enigmático, muy disperso, un contenido muy bueno para debatir, y a menudo muy histórico. Pero estaba claramente centrado en el capitalismo como un fenómeno histórico único, y en su formación social sistemática. Aunque menos filosófica y mucho más económica que su prosa anterior, la escritura era agradable por su falta de rigor, en comparación con la tensión argumentativa de los primeros capítulos del volumen uno de *El capital* (hasta donde solía llegar la mayoría de lectores antes de decidir que ya era suficiente).

En resumen, el primer volumen de *El capital* era una predecible tercera fase a la hora de regenerar a Marx (quizás a la manera de *Doctor Who*). Hacía tiempo que había sido descartado por los economistas ortodoxos, y sus reflexiones arcanas y plomizas sobre el valor —que adoraban muchos grupos de estudio marxistas hasta los años sesenta— habían tenido muy poco contacto con, o relevancia para, el régimen soviético, chino, cubano o vietnamita, o para la dinámica de las Grandes Potencias. Sin embargo, el renovado interés en *El capital*, provocado por artículos financieros en los dos mil, no era un caso de

regreso al futuro, ni reavivaba el interés en las ortodoxias de la “teoría del valor-trabajo”, la “plusvalía”, la “composición orgánica del capital”, o incluso la “tendencia decreciente de la tasa de ganancia”. Más bien fue al revés: el Marx humanista-filósofo se convirtió en el Marx de los activistas antiglobalización y los manifestantes de Occupy Wall Street preocupados por la economía.

Los movimientos de protesta, como las revoluciones, suelen pasar a la historia como fracasos, ya que las esperanzas y sueños no suelen cumplirse del todo. Los líderes exaltados de hoy desaparecen a menudo en la oscuridad, o sufren los reproches propios de quienes suben al poder y hacen concesiones o diseñan retrocesos. Es importante recordar ahora que el movimiento espontáneo Occupy era de verdad grande en número y muy amplio en términos de extensión geográfica: hay estimaciones que sugieren que participaron casi mil ciudades en aproximadamente ochenta países, con cientos de miles de personas involucradas, y que comenzó en 2011 y duró casi un año. Las actividades globalizadas interconectadas de las empresas superricas, las instituciones financieras y las agencias gubernamentales (incluida la defensa y la seguridad) fueron ridiculizadas en manifiestos, declaraciones y notas de prensa, donde se les consideró explotadoras, antidemocráticas e injustas.

En general, el neoliberalismo desempeñó un papel significativo dentro de estas críticas en relación al desmantelamiento de los Estados de bienestar y el aumento de las desigualdades entre naciones y economías, al igual que entre individuos y grupos de ingreso. Cualquier representación estadística muestra que un pequeño conjunto de personas (mayoritariamente hombres) posee tanto como el 50% de la humanidad, o que cualquier megabillonario tiene tanto dinero como numerosas economías nacionales juntas. Muchos políticos, empresarios, reguladores gubernamentales y famosos de izquierdas corrieron a subirse al carro, o al menos dieron muestras de simpatía.

Desde luego, Marx estaba presente en esto, aunque era más una espectral *éminence grise* que un icono o estandarte (pues recordaría demasiado a antiguos escenarios de la Guerra Fría). Pero las ideas de sus épocas activistas —especialmente en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848— han penetrado en guías de estudios como *El rincón del vago* y de ahí han pasado a la conciencia popular, hasta el punto de que la referencia bibliográfica no se necesita, y ni siquiera serviría para nada. El *Manifiesto* se publicó de forma anónima, y Marx no se construyó entonces ni después una imagen de gurú o líder de culto (más bien, lo contrario). El Partido Comunista, del título del *Manifiesto*, era una aspiración que compartía un pequeño comité internacional, e incluso en las revoluciones de 1848 la

agrupación se disolvió como tal cuando entró en la disputa antiautoritaria entre las masas ampliamente democráticas y los grupos políticos. En 2011, las ideas de Marx y Engels circulaban libremente en internet en la compilación animada *Communist manifesto* (que es excelente e imprescindible, por cierto).

El Marx actual, sin embargo, no es propiedad exclusiva de Occupy, pero aparece con facilidad en reportajes y comentarios ante puntos de referencia muy específicos. Un “Marx de la metáfora” surge del volumen uno de *El capital*, ahí donde los periodistas y columnistas, siguiendo el espíritu de los tiempos, buscan enfoques críticos y pegajosos sobre el capitalismo. El estilo importa más que el contenido, y los tropos más que las propuestas, y eso hace que la distancia de Marx con respecto a la econometría le beneficie. *El capital* es ahora el libro en el que Marx retrata a los capitalistas como vampiros, que chupan la sangre de los niños en las fábricas; como hombres lobo, que aúllan hambrientos por presas trabajadoras; donde se describen economistas con “capuchas de niebla” para desaparecer las realidades de la explotación capitalista.

El Marx sarcástico y paródico también tiene un papel aquí, cuando retrata a los economistas como los torpes zopencos Seacole y Dogberry (de *Mucho ruido y pocas nueces* de William Shakespeare), y luego se mofa de ellos ante su muy evidente y aun así hipócrita autocomplacencia. En resumen, la faceta crítica de Marx, pulida en las sucesivas reelaboraciones de su mayor obra publicada, ha pasado a primer plano porque presenta una perspectiva crítica pero legible del capitalismo. Bajo este enfoque está la noción de que el capitalismo es de hecho un sistema, con propiedades esenciales que pueden, en principio, especificarse. Frente a las afirmaciones de que no hay alternativa, Marx argumenta de manera apasionada que los economistas ortodoxos simplemente han elegido los principios equivocados. O al menos su escritura ayuda a generar principios económicos que ofrecen una ética más realista, un compromiso más avanzado con la democracia y una exploración más rigurosa de la relación entre mercado y libertad.

Eso no significa que Marx escriba todo esto en el volumen uno de *El capital*, o en ningún sitio. No lo hace. Pero no resolvemos nuestros problemas recitando el libro. Las metáforas son potentes para transmitir un significado; de hecho las metáforas *son* significados a medida que las construimos. No tienen por qué ser el sustituto, o la puerta de entrada, a teorías más rigurosas de proposición, silogismo y conclusión. En realidad presentan el argumento de Marx a sus lectores, junto a su explicación formal. Tiene que ser así, de lo contrario no estarían ahí. En esencia, Marx está diciendo (si bien con mis palabras) lo siguiente:

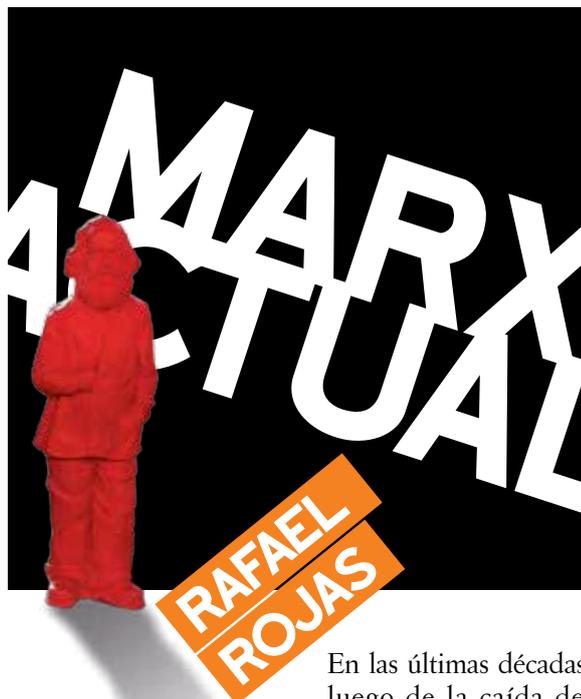
Querido lector: al igual que no crees en brujas, duendes y hadas, o en vampiros, hombres lobo y magia, tampoco deberías tener mucha fe en los conceptos y teorías de una economía que da por sentado al capitalismo, y que construye un *bomo economicus* a su imagen y semejanza. Nuestra experiencia social del capitalismo es un producto histórico, un constructo humano, no una verdad eterna e imprescindible que proviene de la naturaleza humana, la voluntad de Dios o el progreso de la historia. Sabes que los sistemas sociales han sido radicalmente distintos en el pasado, que el dinero es un invento histórico relativamente reciente y que la espiral creciente de expansión que beneficia a una pequeña minoría (y que se correlaciona con las “austeridades” impuestas al 99%, como dice el eslogan de Occupy) es un producto de las últimas décadas. Si las instituciones democráticas y las leyes de propiedad están más que nunca en el bando del 1% (o, en años más recientes, el 0.01%, según algunas observaciones), entonces es hora de luchar y “¡recuperar el control!”

Marx también nos alertó de que los privilegiados lucharían (o más bien contratarían a gente más pobre para que luchara por ellos) para mantener el sistema del que se benefician. Nos avisó incluso de que ni él ni nadie más puede pretender que el cambio social en oposición al capitalismo sea simple y fácil de realizar.

Una de las metáforas más potentes y ubicuas del volumen uno de *El capital* es el “fetichismo de la mercancía”, a menudo interpretado de manera equivocada en un sentido neofreudiano para referirse a una preocupación excesiva por los productos comerciales y los valores publicitarios. Eso no es lo que él quería decir. “Relaciones sociales entre cosas y relaciones ‘cosificadas’ entre personas” es más acertado como resumen de lo que en realidad está mal. O, en otras palabras, hemos creado un mundo de mercados y precios (“relaciones sociales entre cosas”) que experimentamos como una realidad diaria y a menudo brutal (“relaciones ‘cosificadas’ entre personas”). Así, muchos de nosotros nos hemos convertido en el tipo de gente que se mezcla con las realidades económicas y por lo tanto se acostumbra y normaliza, a menudo inconscientemente, cualquier brutalidad dentro del sistema. El “enfoque” de Marx sobre el capitalismo es que el mundo social podría ser de otra manera, menos brutal y destructivo, si nos organizamos para cambiarlo. Pero no cambiará si no lo hacemos. —

Traducción del inglés de Ricardo Dudda.
Publicado originalmente en Aeon.

TERRELL CARVER es profesor de teoría política en la Universidad de Bristol. Su libro más reciente es *Marx* (2017), incluido en la serie Polity Classic Thinkers.



En las últimas décadas, luego de la caída del Muro de Berlín y la desaparición del campo socialista, se ha producido una visible renovación de los estudios sobre la vida y la obra de Karl Marx. No se trata de una

paradoja sino de un fenómeno perfectamente comprensible. Durante la Guerra Fría, el pensamiento de Marx formaba parte de los legados en disputa. Frente a los tratados soporíferos del marxismo soviético, los liberales más flexibles y los marxistas más críticos debían releer al pensador alemán e, incluso, reivindicarlo, tomando distancia, a la vez, del dogmatismo de Moscú y del anticomunismo conservador de Occidente.

Se trataba de una operación intelectual compleja que algunos, como Hannah Arendt o Isaiah Berlin, sortearon mejor que otros, como Jean-Paul Sartre o Herbert Marcuse, quienes en *Crítica de la razón dialéctica* (1960), del primero, y *El marxismo soviético* (1958), del segundo, acreditaron amplias zonas de la ortodoxia soviética. Después de 1989, liberales o marxistas han podido regresar a Marx sin necesidad de posicionarse ante los dilemas de la Guerra Fría. Esa ventaja se refleja lo mismo en las relecturas marxistas de quienes buscan salidas socialistas a la crisis del liberalismo que en quienes preservan el marco liberal, luego de someterlo a crítica.

La pregunta por la actualidad de Marx en el siglo XXI ha recorrido el campo académico en las últimas décadas. Pero la respuesta de filósofos e ideólogos ha sido diferente a la de historiadores y biógrafos. La filosofía neomarxista (Michael Hardt, Antonio Negri,