

EL FUTURO DE MARX

Humberto Beck

En *Questions de méthode*, su ensayo de 1957, Jean-Paul Sartre postulaba la existencia de sistemas de pensamiento que pueden representar el “horizonte de toda una cultura” y que por lo tanto resultan “insuperables en tanto que el momento histórico del que son expresión no ha sido superado”.¹ Al escribir estas líneas, publicadas como preludio a su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre tenía en mente el marxismo, la filosofía que, a su juicio, reflejaba más fielmente el “horizonte” intelectual y político de mediados del siglo XX. Respecto a las ideas de Marx como sistema filosófico, Sartre añadía: “lejos de estar agotado, el marxismo es todavía joven, casi en su infancia: apenas ha comenzado a desarrollarse. Sigue siendo, por lo tanto, la filosofía de nuestro tiempo: es insuperable porque las circunstancias que lo engendraron no han sido superadas todavía. Nuestros pensamientos, cualesquiera que estos sean, no pueden formarse más que sobre este humus; deben contenerse en el marco que este les proporciona o perderse en el vacío o degradarse”.² Para Sartre, el marxismo constituía y previsiblemente seguiría constituyendo el horizonte insuperable del pensamiento en la medida en que “las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica” no hubieran liberado al hombre del “yugo de la escasez”. Solamente después de que tales mutaciones hubieran creado para todos los seres

Humberto Beck es profesor investigador del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México.

¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique: précédé de Questions de méthode*, París, Gallimard, 1960, p. 17.

² *Ibid.*, p. 29.

humanos un margen de “libertad *real* más allá de la producción de la vida” se podría llegar a hablar del comienzo de otro momento histórico, uno en el que el pensamiento de Marx habría de volverse anacrónico, superado por una “filosofía de la libertad”.³

Hacia finales del decenio de 1980, tres décadas después de la escritura de estas líneas, las palabras de Sartre llegarían a sonar para muchos oídos no solo como insensatas, sino como auténticamente incomprensibles, como si el “horizonte” que habría caducado hacia 1990 hubiera sido, ya no digamos el de la realización del marxismo, sino el de su mera inteligibilidad. La lista de acontecimientos que ocurrieron entre uno y otro momento histórico (1957 y 1989) resultaba apabullante: la caída de la Unión Soviética, la desaparición de los regímenes socialistas de Europa Central y del Este, la evolución del comunismo chino hacia una forma particular del capitalismo, la neutralización o derrota de los movimientos obreros y los partidos de izquierda en buena parte del mundo, y el triunfo casi generalizado de las políticas de austeridad y liberalización económicas.

Pero en la actualidad, al comienzo de la tercera década del siglo XXI, cuando a su vez otros treinta años han transcurrido desde el “año de las maravillas”, 1989, y cuando han ocurrido nuevas series de transformaciones y acontecimientos, parece pertinente proponerse de nuevo algunas cuestiones. Por ejemplo: ¿Es factible o siquiera imaginable, en las nuevas circunstancias, replantearse la cuestión del “marxismo como horizonte”? O, para esbozarlo de otra manera: a treinta años del “fin de la historia” (y dos siglos del nacimiento del propio Marx), ¿es todavía posible preguntarse acerca de las *condiciones de verdad* de las tesis marxistas, de su pertinencia para nuestros tiempos, preguntarse acerca de si la humanidad sigue habitando en algún sentido la misma temporada histórica que el filósofo alemán identificó y desde la que escribió tanto “científica” como militantemente?

Desde finales del siglo XX parece que vivimos, como lo ha sugerido el historiador francés François Hartog,⁴ en una era *presentista*, es decir, un tiempo

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ François Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, Saskia Brown (trad.), Nueva York, Columbia University Press, 2015, pp. xv, xviii, 114-119, 193-195.

en el que el futuro ya no constituye la categoría histórica fundamental y en el que tanto la política como la cultura y la vida cotidiana dan la impresión de estar sumidas en un perpetuo presente. Atrás quedaron las grandes perspectivas de cambio, lo mismo radicales que reformistas, las cuales han perecido y dado paso a esquemas menos ambiciosos de administración de lo existente. El presentismo de la actualidad representa, como ha indicado Hans Ulrich Gumbrecht, una suerte de estado de estancamiento en el que las transformaciones profundas ya no son estimadas como razonables o deseables.⁵ De acuerdo con este diagnóstico, lo que prevalecería alrededor del mundo sería la crisis del concepto mismo de “horizonte” o, para decirlo con el lenguaje de la Teoría Crítica, el colapso de la idea de “negatividad”, es decir, de la noción de que las cosas y el mundo *pueden ser de otra manera*. El futuro sería concebible entonces solamente sin sorpresas ni sobresaltos, en términos de una pasiva continuación de la actualidad.

Uno de los principales síntomas de esta sensación de “largo presente” ha sido el descrédito del marxismo. El prestigio de las ideas de Marx, lo mismo como propuesta teórica que como modelo de acción, pareció derrumbarse bajo el peso de una sensación de impotencia política surgida, como ha señalado Terry Eagleton, de la convicción de que los cambios ya no eran posibles.⁶ En la nueva hegemonía presentista, la tesis liberal (y, al mismo tiempo, hegeliana) del “fin de la historia” convergió con el desencanto de la “posmodernidad”. Desde ambas perspectivas, la liberal y la posmoderna, se cancelaba igualmente la posibilidad de un porvenir, al tiempo que se condenaba la acción transformadora como fútil, incluso perversa. En este espacio mental, las ideas de Marx resultaban superadas, y más aún: excluidas de los márgenes de lo pensable. El veredicto de François Furet sobre el comunismo soviético —“Lenin no dejó ninguna herencia”⁷— se volvía extensible al marxismo en general, incluso a la propia figura de su fundador. El consenso era claro: las ideas marxistas podían y debían ser olvidadas y reconocerse como antigüedades del pensamiento.

⁵ Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 2014, pp. 30-34.

⁶ Terry Eagleton, *Why Marx Was Right*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2011, p. 6.

⁷ François Furet, *Le Passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, París, Robert Laffont/Calmann Lévy, 1995, p. 8.

Sin embargo, en contra de todos los diagnósticos —tanto presentistas como liberales y posmodernos—, a raíz de varias secuencias de acontecimientos ocurridos durante la última década se ha comenzado a delinear una fisura en el cuerpo de ese consenso presentista y “post-histórico”. En un primer momento, las crisis económicas de 2008 y sus secuelas alrededor del mundo introdujeron dudas en la confianza, antes invulnerable, en los poderes de autorregulación de los mercados. En un segundo momento, una ola de protestas globales —desde el 15-M en España y Occupy Wall Street en Estados Unidos hasta la conversión del feminismo en un movimiento de masas alrededor del mundo— han representado tentativas para dar una traducción política al malestar generado por las crisis y responder a problemas equivalentes en otro ámbito de la organización social: los límites del modelo de democracia representativa y su tendencia a favorecer a las élites en detrimento de los intereses de las mayorías.

Aunque ninguno de estos problemas era realmente desconocido —desde mediados de la década de 1990 el movimiento altermundialista y el neozapatismo, por ejemplo, ya habían dado voz a los descontentos ligados a los procesos de liberalización económica internacional—, esta ola de protestas aportó algo nuevo: la consolidación de un punto de vista crítico que permitió una interpretación integral de las nuevas condiciones sociales, entre ellas la intensificación de la desigualdad económica y sus graves consecuencias políticas y sociales. Este punto de vista, además, ha hecho posible una lectura crítica de los desarrollos tecnológicos recientes. Desde esta lectura, los dispositivos digitales dejaron de parecer los vehículos de una utopía de la comunicación universal y comenzaron a revelarse como la ocasión de nuevas exclusiones, opresiones y desigualdades. También se hizo evidente que los recientes avances en la automatización de los procesos productivos (en conjunción con el debilitamiento de las legislaciones laborales y el desmantelamiento de las políticas del Estado de bienestar) no apuntan hacia la creación del “reino de la libertad”,⁸ sino más bien hacia la generación de nuevas masas de desempleados y trabajadores precarios. Los años del “fin de la historia” identificados por Francis Fukuyama⁹ a finales

⁸ Karl Marx, *Capital: Volume III*, D. Fernbach (trad.), Londres, Penguin, 1991, pp. 958-959.

⁹ Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, núm. 16, 1989, pp. 3-18.

del siglo XX comenzaban a percibirse como algo parecido a una segunda *belle époque*, en la que, como a finales del siglo XIX y principios del XX, los beneficios parciales de ciertas transformaciones económicas capitalistas se tomaron por una confirmación irrefutable del progreso humano, cuando en realidad quizás habían representado una suerte de distracción de las crisis por venir.

Uno de los aspectos más notables de la formación de este nuevo punto de vista crítico en los años recientes ha sido la reconsideración de la pregunta por el “horizonte” de la transformación social. Con esta reconsideración ha retornado también la cuestión del marxismo como elemento de ese horizonte. En la actualidad, las ideas de Marx se han vuelto a presentar como necesarias “compañeras de ruta” de los renovados debates sobre viejos temas, como la tendencia del capitalismo hacia las crisis sistémicas, las consecuencias políticas de la desigualdad social o la propia globalización. Y es que, a siglo y medio de su enunciación original, en los nuevos ciclos de transformación las tesis marxistas han encontrado lo mismo una revelación de sus límites como una confirmación de la pertinencia de varios de sus aspectos o, por lo menos, de las preguntas y cuestiones que plantean. Resalta, en especial, un fenómeno identificado ya desde el *Manifiesto comunista* de 1848 y que sigue persistiendo insidiosamente en la actualidad, que es la propensión secular del capitalismo a concentrar la riqueza y el poder en una élite u oligarquía, y el, al parecer, inevitable corolario de esta concentración: la intensificación de la exclusión y la desigualdad.¹⁰

Actualmente, esta persistencia de la desigualdad sucede en las condiciones de una economía postindustrial que muestra tanto señaladas rupturas como distintivas continuidades con la situación del capitalismo en la época de Marx. Por un lado, en las condiciones presentes los servicios, la información, el conocimiento y la comunicación ocupan un lugar protagónico que en el siglo XIX era, en términos comparativos, prácticamente inexistente. De manera adicional y decisiva, en contraste con el siglo antepasado, en la actualidad se ha cobrado conciencia de un fenómeno que pone en duda la

¹⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, “Manifiesto of the Communist Party”, en. Robert C. Tucker (ed.), *The Marx and Engels Reader*, Nueva York y Londres, W.W. Norton & Company, 1878, pp. 473-475.

viabilidad misma de un modelo económico orientado al crecimiento infinito: la crisis ambiental. Por último, contra las tesis de Marx, el proletariado parece haberse desdibujado ahora más que nunca, lo mismo como objeto de la opresión que como sujeto de la historia, al haber sido sustituido por la multitud sociológicamente nebulosa de los “trabajadores precarios”. Al bando de los excluidos se han añadido así nuevos grupos marginados como los “informales”, las masas de habitantes de los suburbios y barriadas de las grandes ciudades, los desempleados o subempleados permanentes —a los que se irán sumando los nuevos desechados por la automatización—, es decir, todo ese gigantesco grupo de personas subproducto de la actividad capitalista globalizada y compuesto por las grandes capas de población que la expansión de la economía capitalista ha dejado en una situación de desamparo. Al mismo tiempo, por otro lado, cabe preguntarse si estos grupos son, en términos de su lugar en la estructura social, en realidad del todo diferentes de los viejos proletarios, lumpenproletarios, “ejércitos industriales de reserva”¹¹ y otras colectividades desfavorecidas por el capitalismo que Marx ya había identificado desde mediados del siglo XIX. Como ha observado Alain Badiou, lo que prevalece a pesar de las diferencias históricas es el hecho de que el capitalismo globalizado ha vuelto a poner a la humanidad en una circunstancia similar a la del capitalismo industrial del XIX: el estar otra vez, como entonces, en un sistema económico “convencido de ser la única opción posible para la organización racional de la sociedad”.¹²

Existe, además, una continuidad más profunda entre el pasado de Marx y nuestro presente. Entonces, como ahora, los procesos destructores ligados con el capitalismo (como la desigualdad o el deterioro ambiental) —si no son revertidos, detenidos o regulados por proyectos políticos de gran escala— amenazan con inducir el colapso de un aspecto fundamental de la sociedad, o de la sociedad en su conjunto. La creciente tendencia a la desigualdad amenaza, por ejemplo, con escindir de tal manera la convivencia humana que las condiciones para un sistema político democrático terminen por desaparecer. Al mismo tiempo, la automatización del trabajo podría llegar a desembocar en la utopía negativa de un *capitalismo sin proletarios* en

¹¹ Karl Marx, *Capital: vol. 1, op. cit.*, pp. 781-794.

¹² Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, David Macey y Steve Corcoran (trads.), Londres y Nueva York, Verso, 2015, pp. 50, 194.

la que, por supuesto, las poblaciones de antiguos trabajadores no desaparecerían, sino que continuarían ahí, privadas de empleo y sumergidas en la más absoluta precariedad. También se asoma de manera cada vez más inquietante la posibilidad de que, como consecuencia del cambio climático, los ciclos industriales de producción y consumo terminen por colapsar el ambiente y destruir la posibilidad misma del florecimiento humano sobre el planeta.

En medio de todas estas consideraciones sobre el retorno de las tesis marxistas, se impone una constatación histórica fundamental. Después de 1989,¹³ el “horizonte” del marxismo ya no puede ser, como lo pensaba Sartre, el horizonte de una metafísica omnicompreensiva ni de una filosofía de la historia, sobre todo una, como la marxista clásica, marcada por la doble ambición de necesidad “científica” e inevitabilidad histórica. Si una lección trajo la experiencia comunista del siglo XX fue la justificada sospecha frente a estas pretensiones que son, en cierto sentido, propiamente teológicas, porque se basan en la promesa de un esclarecimiento definitivo de la naturaleza de la realidad. Después de la serie de desengaños que sucedieron a las revoluciones socialistas, resultaría imposible no integrar en cualquier reflexión sobre el lugar del marxismo en el presente el hecho de una de las principales consecuencias materiales (si no es que la principal) del despliegue del marxismo como doctrina metafísica fue que, alrededor del mundo, los regímenes políticos instaurados en su nombre condujeron, con pocas excepciones, a una forma de organización política autoritaria y a un estilo de pensamiento circular y dogmático.

Por estas razones, el horizonte marxista que está de regreso no es —no podría ser, no por lo menos en los términos de una orientación democrática—, por lo tanto, el horizonte de una filosofía de la historia. El horizonte que ha retornado —incluso en los lugares más inesperados, como lo atestigua el éxito en Estados Unidos de la nueva corriente del “socialismo democrático”— es uno muy distinto, bastante alejado de las pretensiones metafísicas del marxismo clásico, pero cercano a lo que podría considerarse su aspecto filosófico más fundamental. Este aspecto es la reivindicación de

¹³ Y, probablemente, ya desde 1968, 1956, o incluso 1936.

la idea de *posibilidad histórica*, es decir, precisamente, de la naturaleza abierta, y no fija ni determinada, de la historia.

Señaladamente, este horizonte es también el de la provisión de un poderoso *vocabulario crítico* para los ámbitos del análisis social, la movilización política y la reflexión intelectual, el cual se ha desplegado en por lo menos tres dimensiones distintas, aunque implicadas entre sí, y que se podrían esquematizar de la siguiente manera: 1) la identificación de la desigualdad, la dominación y la exclusión como problemas sociales fundamentales (es decir, en el léxico marxista, del ámbito de la *explotación*), 2) la propuesta de entender la lógica del dinamismo social en términos del conflicto (la *lucha de clases*) y 3) la postulación de un horizonte de futuro como meta orientadora de la crítica teórica y de la acción social (la *emancipación*).

Explotación. Es posible afirmar que, en la actualidad, las ideas de Marx continúan aportando un punto de vista alternativo en los debates acerca de la distribución de las cargas y beneficios de la actividad económica. La aportación del marxismo en este aspecto se centra en su análisis del fenómeno de la explotación económica. La piedra de toque de este análisis es el concepto de “plusvalía”: la idea de que la riqueza de los capitalistas se deriva de una apropiación del excedente de valor creado por la actividad productiva de los trabajadores. Como es fácil de advertir, la visión marxista se opone radicalmente a la teoría liberal del valor —el cimiento del capitalismo como sistema de pensamiento—, según la cual el valor de los bienes producidos por los trabajadores no les pertenece a ellos, sino de manera exclusiva a los propietarios del capital utilizado en la producción.

Lucha de clases. Del concepto de plusvalía se deriva, además, una consecuencia fundamental: la propuesta de que, debido a esta injusticia inherente a la forma de producción capitalista, la naturaleza de la relación entre los grupos sociales —entre “explotadores” y “explotados”— es la de un conflicto, una “lucha de clases”. Para Marx, la sociedad no es una unidad orgánica, sino que está compuesta de intereses en el fondo incompatibles. A lo largo de la historia del socialismo, los planes acerca de la mejor manera de canalizar esta lucha han variado enormemente. Las opciones que en diversos momentos han ocupado un lugar central han mudado desde la idea del

cambio revolucionario hasta el proyecto de una reforma gradual mediante la acción parlamentaria de partidos socialistas democráticos. Pero de esta diversidad se puede derivar una postura general: la idea de que el índice decisivo de la justicia en la distribución de los bienes económicos no es la pobreza en sí, sino la situación de exclusión y desigualdad de los trabajadores con respecto a un grupo privilegiado o dominante. Desde esta perspectiva radical (por lo menos en términos de su contraste con el liberalismo), mientras que la desigualdad esencial entre los grupos sociales se siga manteniendo, la mera reducción de la pobreza, aun en un contexto de crecimiento económico, no puede tomarse por una solución a los problemas sociales y económicos de la humanidad.

Emancipación. Así como del análisis de la explotación económica se deriva una noción del conflicto entre las clases sociales, del estudio de ambos conceptos se deriva, a su vez, el objetivo de la emancipación, es decir, de la resolución del conflicto y el fin de la explotación. En términos políticos, este objetivo ha significado la defensa de la transformación social —y no, como en el liberalismo o el conservadurismo, del mantenimiento del orden existente— como horizonte. En este sentido, un signo revelador es que el reciente regreso de las ideas de Marx ha estado vinculado menos con la rehabilitación de los regímenes comunistas históricos que con la reimaginación de los proyectos y promesas (muchos de ellos inconclusos o nunca realizados) de diversas corrientes y ramificaciones del socialismo (como la Teoría Crítica y ciertas versiones del anticolonialismo y el feminismo). A pesar de su diversidad, todas estas instancias han parecido coincidir en una serie de elementos que giran en torno de la posibilidad histórica, sobre todo la recuperación del marxismo como relato de una sociedad *otra* y la defensa de la acción política como medio para la consecución de esa sociedad.

En cierta manera, las crisis económicas y la ola de protestas democráticas y populares de la segunda década del siglo han puesto de manifiesto una situación teórica y política particular de la actualidad. Esta situación se podría designar como la *aporía de la política emancipatoria* —entendida como la política de los proyectos de transformación social en un sentido igualitario, de las cuales el marxismo es un emblema— en una era presentista. La apo-

ría se podría articular de la siguiente manera: En el tiempo presente, las condiciones para la imaginación y ejecución de proyectos de emancipación parecen haber desaparecido, al tiempo que esas mismas condiciones vuelven esos proyectos más indispensables que nunca. O, dicho en otras palabras: es precisamente en una era posthistórica, en la que la política de transformación social a gran escala parece haberse vuelto difícil o improbable, cuando la consideración de esa misma forma de política se presenta como ineludible.

Habría que agregar, sin embargo, que esta aporía es en cierta manera una nueva versión de una aporía precedente, tan vieja como el *Manifiesto comunista*, porque desde entonces la identificaron los propios Marx y Engels. Se trata de una aporía que caracteriza las relaciones entre el marxismo y el capitalismo y que se podría expresar en los siguientes términos: Solo el capitalismo es capaz de generar las condiciones del socialismo —el excedente necesario para alcanzar la emancipación o el establecimiento de la igualdad—, pero solamente un proyecto político socialista es capaz de llevar a cabo esa emancipación. Se podría afirmar que esta continúa siendo, hasta nuestros días y en términos generales, la aporía definitoria de la transformación social: el capitalismo como condición necesaria, pero no suficiente, para la llegada de la igualdad. Un caso ejemplar de este conflicto en el presente es el fenómeno de la automatización, que pone claramente de manifiesto la verdad simultánea de dos aseveraciones contradictorias: 1) sin los resultados del capitalismo, las promesas del socialismo resultan irrealizables, pero 2) sin algún tipo de medidas socialistas o ambiciosamente igualitarias, los nuevos desarrollos capitalistas solamente intensificarán la explotación y, con ella, el conflicto entre los grupos sociales.

¿Qué es lo que todavía persiste del “horizonte” del marxismo del que hablaba Sartre hace más de medio siglo? En términos generales, una visión que, contra la continuidad del presente, puede todavía introducir la idea de una discontinuidad en la historia mediante una defensa de la *alteridad* del futuro. Este es el espacio de la posibilidad histórica, incluso de la utopía. Dada la historia del siglo XX, esta persistencia solo puede tener lugar a condición de una ruptura con cualquier vestigio del espíritu de inevitabilidad, la cual solo es posible mediante una conciliación entre el vocabulario

crítico del marxismo y una visión abierta de la historia. La posibilidad del alumbramiento de esta conciliación dependerá, a su vez, de la reivindicación de un aspecto no siempre inscrito en esta tradición de pensamiento, pero que resulta indispensable para su viabilidad en el presente: la *primacía de lo político* sobre otras dimensiones de análisis, como lo histórico, lo económico y lo metafísico. La afirmación de esta primacía es el punto de partida de cualquier reinterpretación del fermento crítico del marxismo, ya que la política, en tanto espacio de una disputa siempre cambiante entre una pluralidad de subjetividades individuales y colectivas, es también el terreno de la libertad.

Marx estaba convencido de que el advenimiento del socialismo era un acontecimiento históricamente inevitable. Pero se trataba, como sabemos, de una tesis con una justificación solamente imaginaria. Es posible, aun así, entender el origen de su convicción. Este advenimiento le parecía inevitable porque, a la luz del radiante horizonte ético de la emancipación universal, le parecía necesario proyectar la presencia de un potencial liberador en el propio desarrollo de la economía capitalista. Ahora sabemos que no había nada de necesario en ese encuentro, y que el capitalismo y la emancipación serían, en todo caso, algo así como los dos fragmentos de un “símbolo” —según la etimología, “un objeto partido en dos, del que dos personas conservaban cada uno una mitad”— en espera de una unión que no sucederá bajo los dictados de ninguna “razón histórica”, sino solamente, tal vez, como el efecto de un proyecto político deliberado y consciente de su propia fragilidad. Aunque Marx nunca estuvo cerca de admitir la primacía de la política sobre otras esferas —mucho menos como uno de los términos para la realización de su propio proyecto—, solo un reconocimiento de esta primacía en el seno del marxismo podrá ser la vía para su reconciliación con la apertura y la contingencia que caracterizan a la historia.

Habrà sin duda un futuro para Marx, en la medida en que la exclusión y la desigualdad permanezcan como realidades de este mundo, que será, probablemente, para siempre. Pero la coyuntura contemporánea plantea una pregunta más nueva y más urgente: la de quién (o qué) será el Marx del futuro. ❧