

El marxismo y el colapso de la modernidad

Consideraciones a partir de la lectura de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, de Hannah Arendt

David SÁNCHEZ USANOS

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid

«Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental» («Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought») es un texto de Hannah Arendt¹ de comienzos de los años cincuenta que podríamos decir que tiene un carácter fragmentario y que, en cierto modo, se parece más a material de trabajo que a una reflexión acabada y destinada a ser publicada. Agustín Serrano de Haro ofrece cumplida información al respecto en la presentación que realiza a su versión de esta pieza².

¹ Agradezco mucho a Fernando Longás el haberme llamado la atención sobre la importancia de este texto en el marco de las X JORNADAS INTERNACIONALES DE FILOSOFÍA POLÍTICA SFP-UB MARXISMO Y POSTMODERNISMO (25-28 de noviembre de 2013, Facultad de Filosofía, Universitat de Barcelona).

² Serrano de Haro, Agustín, «Presentación», en Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 7-12. La referencia que aporta en la nota 3 respecto a la edición de la que parte para la traducción es *Social Research*, vol. 69 (2), verano 2002, pp. 273-379. Todas las menciones al texto de Arendt estarán referidas a esta versión castellana que indicaremos mediante la convención *op. cit.*

A pesar del posible carácter tentativo e inconcluso del texto de Arendt creemos que ofrece algunas claves interesantísimas para pensar tanto nuestro propio momento histórico como para reconsiderar la naturaleza de la posición teórica de Marx. Con nuestro comentario no pretendemos ni agotar su sentido ni establecer una interpretación definitiva, sino únicamente contribuir, quizá, a plantear algunas hipótesis de lectura a propósito de Marx y de la cuestión de la (post)modernidad que esperamos resulten fecundas. En este sentido, nos centraremos en dos reflexiones que nos suscita el texto de Arendt, la primera tiene que ver con el carácter instrumental de Marx y la segunda con el peso que tiene la política (o lo político) en su propuesta teórica. Por último, y en conexión con lo anterior, nos detendremos brevemente en ciertas zonas de sombra de las que una posición marxista que se pretenda vigente debe atender.

1. Marx como termómetro del presente

Hannah Arendt comienza, a nuestro juicio con acierto, subrayando que una parte de la herencia del pensamiento de Marx pasa inadvertida precisamente debido a su rotundo éxito. En efecto, dentro de las ciencias sociales hay muchos aspectos que proceden de Marx que, por haberse convertido en axiomáticos, no se reconoce ni su origen ni su influencia³. El tipo de disputas que genera el pensamiento de Marx, continúa Arendt, tienen algo en común con las que se producían entre los partidarios y los detractores de Nietzsche o Kierkegaard: cuesta reconocer exactamente en qué se diferencian los contendientes y, en ocasiones, el referente concreto de la discusión queda difuminado y trasparece únicamente la virulencia de la controversia. Ello nos lleva a plantear el posible carácter instrumental de lo que podríamos denominar «el constructo Marx»: ¿y si Marx, o el marxismo, más que una propuesta precisa y coherente, se pareciese más a una zona de conflicto, a un territorio en el que medir determinadas discrepancias, a un cedazo que nos permitiese distinguir dos tipos de posiciones, dos tipos de «teóricos» (evitemos, por el momento, la palabra «intelectual»): los que lo rechazan y los que no?

Hannah Arendt plantea esta cuestión en términos fundamentalmente políticos:

[Respecto a Nietzsche y Kierkegaard] En el caso de Marx, las dificultades fueron obviamente aún mayores porque afectaban a la política: desde el mismo comienzo las posiciones a favor y en contra de él cayeron bajo las líneas convencionales de la política de partidos, de manera que para sus partidarios cualquiera que hablara a favor de Marx era considerado «progresista» y cualquiera que hablara en contra de él «reaccionario»⁴

Creemos que «el constructo Marx» —en adelante simplemente «Marx»— cumple esa función de distinción pero, por razones que expondremos a continuación, no nos parece que el resultado más fecundo sea plantearla desde la perspectiva de «progresistas» o «reaccionarios» (o cualquier otra equivalente: «derecha»/«izquierda», «conservadores»/«reformistas», etc.), salvo que dicha separación se conciba como eminentemente teórico-filosófica y no tanto político-partidista. Consideramos que la posición ante «Marx» es, ante todo, una posición ante los dos factores que, al decir de Arendt, resultan centrales para él y que, en nuestra opinión, señalan el advenimiento de cierta modernidad: el trabajo asalariado y la historia.

³ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 14.

La distinta importancia que se conceda a estos elementos a la hora de analizar la realidad (el diferente «peso ontológico» que se les atribuya, si se nos permite hablar en estos términos) nos parece un criterio más relevante para hablar de «marxistas» y «no-marxistas» que la fidelidad a determinadas directrices políticas, ideológicas o propagandísticas. Esto tiene que ver con la caducidad de lo político en nuestros días: según nuestro modo de verlo, ya no supone una dimensión adecuada que explique los flujos de poder que se dan en nuestros días, algo que afecta también a la categoría de «intelectual» y a su presunta influencia. Todo ello contribuye a que observaciones como la que sigue de Arendt resulten claramente decimonónicas:

[A propósito, precisamente, de la influencia de Marx en los intelectuales] el hecho principal era para ellos —y en esto no se equivocaban— que por primera vez un pensador, antes que un hombre de Estado o que un político de orientación práctica, inspiraba las políticas de una gran nación y hacía con ello sentir el peso del pensamiento sobre ámbito entero de la actividad política. Desde que la idea de Marx del gobierno justo —esbozado primero como la dictadura del proletariado, a la que debía seguir una sociedad sin clases y sin Estados—, se convirtió en el objetivo oficial de un país y de unos movimientos políticos presentes en todo el mundo, desde entonces el sueño de Platón de someter la acción política a los rigurosos principios del pensamiento filosófico se había convertido, ciertamente, en una realidad⁵

Procuraremos resistirnos a la tentación de buscar precedentes de «pensadores» que hayan inspirado «las políticas de una gran nación», pero, más allá de ello, creemos que el nuevo escenario en el que nos situamos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y que podemos convenir en llamar «postmodernidad» (de la que, como bien apunta Fredric Jameson, «globalización» es sin duda su otra cara), en el que las fronteras entre «arte», «cultura», «política» y «economía» se han desdibujado, donde el desarrollo de las tecnologías de la comunicación nos aproxima casi a una sincronía-ubicuidad total y en el que las fronteras espacio-temporales de las grandes corporaciones económicas hace mucho que no coinciden ni con las de los Estados-nación ni con las de las presuntas instituciones políticas supranacionales, en un escenario así, insistimos, el dispositivo categorial construido a partir de «lo político», la idea de soberanía y la propia forma-Estado resultan anacrónicos. A ello hay que añadir la hostilidad contemporánea frente a la propia figura del intelectual público al que se suele contemplar como un hipócrita, un arribista o un manipulador (o todo ello a la vez)⁶.

De la relación de Marx con la política (y de los avatares de ésta en la postmodernidad) nos volveremos a ocupar en el apartado siguiente; abordaremos ahora otro aspecto en el que Marx funciona como un termómetro (o un diapasón, o cualquier otro instrumento que mida determinado ajuste): la relación que tiene con su propia tradición (tradición que, por lo que comenta Arendt, es y no es la nuestra).

La posición de Marx respecto a la línea de pensamiento político que le precede es muy problemática, debido a que quizá Marx no sea ante todo un pensador político (cosa bien diferente de que sus escritos hayan ejercido una enorme influencia política), a que el momento histórico que cartografió con gran agudeza empieza a no ser el nuestro (de ahí el prefijo «post», que subraya una decantación, un punto de fatiga pero no una ruptura completa

⁵ *Ibid.*

⁶ Respecto a la antipatía contemporánea hacia los intelectuales resulta muy representativo el libro de Paul Johnson *Intelectuales*, Homo Legens, Madrid, 2008 (*Intellectuals*, Harper & Row, Nueva York, 1988).

respecto a la modernidad) y a que determinadas figuras tutelares del pasado se resisten a ser neutralizadas por un relato histórico demasiado complaciente.

Por una parte, y de un modo nada melodramático, Arendt renuncia a la fórmula que desde hace tiempo ha colonizado el pensamiento contemporáneo, la que plantea la siniestra equivalencia entre marxismo y totalitarismo (o incluso entre pensamiento utópico y estalinismo):

En los últimos años se ha puesto de moda asumir una línea sin ruptura entre Marx, Lenin y Stalin, acusando así a Marx de ser el padre de la dominación totalitaria. Muy pocos de entre quienes se entregan a esta línea argumental parecen conscientes de que acusar a Marx de totalitarismo es tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno⁷

Hannah Arendt reconoce que es cierto que la conexión que se da entre marxismo y ciertos totalitarismos es menos forzada que la que podría establecerse entre el régimen nacional-socialista y sus hipotéticos precursores intelectuales, lo cual nos lleva a buscar paralelismos con ciertos análisis de trazo grueso según los cuales existe una línea de continuidad entre la el cartesianismo, la racionalidad ilustrada y Auschwitz. En este sentido, nos parece oportuno pedir en relación con el marxismo la misma precaución que observaban Adorno y Horkheimer respecto a la Ilustración: eran conscientes de la compatibilidad entre la racionalidad ilustrada y determinadas formas de miseria, violencia y explotación, pero eso no les llevó a abjurar de una línea de pensamiento respecto de la que, al menos en el momento de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, se seguían sintiendo partícipes: «La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado»⁸.

No obstante, el verdadero reto que nos plantea Arendt tiene que ver con pensar la discontinuidad que supone Marx no tanto respecto a la distorsión totalitaria que posteriormente le reivindicó cuanto en relación con la presunta tradición de pensamiento político en la que se sitúa: «Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin»⁹. Y ello, en nuestra opinión, se debe a que Marx plantea un nuevo eje de coordenadas a partir del cual interpretar su presente que le aleja de Platón y de Aristóteles. Por una parte es uno de los autores que contribuye a pensar como históricas (adquiridas y, por tanto, susceptibles de ser modificadas) nuestras categorías mentales —lo cual le sitúa en una compañía (Hegel, Darwin) más acorde con la revolución que supone— pero, como hemos visto, no considera que la historia sea el único elemento decisivo para explicar la nueva realidad de su tiempo: para él era crucial el trabajo asalariado¹⁰.

El paradigma político griego, si es que se puede hablar en estos términos tan generales, se ha resquebrajado y no concuerda con la situación contemporánea. Se nos dice que, aunque Aristóteles y Platón son tomados como el inicio de nuestra tradición política, en realidad se

⁷ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 17.

⁸ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, 8ª ed., Madrid, Trotta, 2006, p. 53.

⁹ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰ Creemos que esta expresión se ajusta mejor a los propósitos de Marx que el término «labor», pues, como la misma Hannah Arendt reconoce (véase infra), la distinción trabajo/labor (cuya pertinencia no discutimos en este momento) se ha visto oscurecida en nuestros días... precisamente debido a la influencia de Marx.

parecen más a la culminación de su propia tradición, las categorías políticas que podemos pensar como deudas de su pensamiento se muestran inadecuadas para el mundo que Marx tiene ante sus ojos: «El examen de Marx no puede ser, en otras palabras, sino un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo; un mundo cuya presencia puede retrotraerse a la Revolución industrial, por una parte, y a las revoluciones políticas del siglo dieciocho, por otra»¹¹. El nuevo mundo, el nuevo tiempo, encuentra en el trabajo y, sobre todo en el trabajador, una especie de sustituto para el «individuo» o el «sujeto universal», algo, en cualquier caso, que, en nuestra opinión (y esto es ir un poco más allá de lo que va Arendt), trasciende el campo económico y el político y creemos que se ajusta mejor al plano ontológico:

Lo que Marx entendió fue que la labor misma había sufrido un cambio decisivo en el mundo contemporáneo: que ella se había convertido no únicamente en la fuente de toda riqueza, y en consecuencia en el origen de todos los valores sociales, sino que todos los hombres, independientemente de su origen de clase, estaban destinados a convertirse en laborantes y que quienes no pudieran ajustarse a este proceso de la labor serían vistos y juzgados por la sociedad como meros parásitos. Por decirlo de otro modo: mientras otros se preocupaban por este o aquel otro derecho de la clase trabajadora, Marx ya veía anticipadamente el tiempo en que no la clase trabajadora sino la conciencia correspondiente a ella y a su importancia para la sociedad como un todo decretaría que nadie que no fuera un trabajador habría de tener ningún derecho, ni siquiera el derecho a seguir vivo. El resultado de este proceso no ha sido, por supuesto, la eliminación del resto de las ocupaciones sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades de la labor¹²

La clave de la nueva consideración de la realidad que nos proporciona Marx radica justamente en esa última frase: el trabajo asalariado, el modo de producción en el que se inserta y la temporalidad específica que le acompaña terminan por afectar a la interpretación del conjunto de la actividad humana, suponen un nuevo marco, no ya de análisis, sino directamente perceptivo: el modo de producción capitalista funciona como una cosmovisión (y habría que pensar este término como algo ligado fundamentalmente a lo inconsciente).

Si bien la reorientación intelectual que propicia Marx es innegable y le convierte en uno de los pensadores inevitables de la condición (post)moderna, su posición dentro de su propia tradición, como anticipábamos, no es estable. Así, la propia Hannah Arendt reconoce que en algunos aspectos Marx era mucho más tradicional que Hegel¹³ (en lo que respecta a la sociedad sin clases como fin de la historia, por ejemplo), pero no en la centralidad y en el valor que le confiere al trabajo¹⁴, un aspecto usualmente denostado por los filósofos:

El lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es la glorificación de su labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora. La labor, la actividad humana propia de esta clase, fue considerada tan irrelevante que la filosofía ni siquiera se molestó en interpretarla y comprenderla. A fin de captar la importancia política de la

¹¹ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 18.

¹² Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹³ Es algo que también pone de manifiesto Fredric Jameson en su reciente *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del Espíritu*, Akal, Madrid, 2015.

¹⁴ Tampoco en el tipo de trabajo en el que pensaba Marx: en ese aspecto Hegel se muestra mucho más desfasado, pues su concepción es deudora todavía del trabajo manual y artesano (véase Jameson, Fredric, *op. cit.*).

emancipación de la labor, y la correspondiente dignificación por Marx de la labor como la más fundamental de todas las actividades humanas, puede ser bueno mencionar sin más, en el inicio de esas reflexiones, la distinción entre labor y trabajo, que, si bien largamente no explicitada, ha sido tan decisiva para toda la tradición y que sólo recientemente, y en parte por las enseñanzas de Marx, se ha vuelto borrosa¹⁵

Pensamos que estas consideraciones en relación con el trabajo entroncan con ciertos aspectos de la modernidad subrayados por Max Weber a propósito de la racionalidad occidental y su tendencia a someter a toda actividad humana a control racional. Desde un punto de vista más concreto, el ubicuo problema del desempleo plantea a su vez un desafío organizativo, ¿cómo pensar desde el desempleo la acción política y sindical que, en buena medida, se diseñó pensando en la lucha de clases y en conflictos de naturaleza laboral?¹⁶ De todos modos esto no formaba parte de las preocupaciones de Marx, para quien el trabajo era el principal elemento distintivo del ser humano (constituye su modo característico de relacionarse con el medio, con la naturaleza, es lo que le distingue de los animales: el hombre modifica el medio, se sobrepone a las necesidades que éste le marca... y termina por imponerse a sí mismo otras nuevas):

La Revolución industrial, con su ilimitada demanda de pura fuerza de labor, abocó a lo inaudito de una reinterpretación de la labor como la cualidad más importante del hombre. La emancipación de la labor, en el doble sentido de emancipar la clase trabajadora y dignificar la actividad del laborante, implicaba desde luego un nuevo «contrato social», esto es, una nueva relación fundamental entre los hombres basada en lo que la tradición habría despreciado como el ínfimo denominador común de los seres humanos: la posesión de fuerza de labor. Marx extrajo las consecuencias de esta emancipación cuando dijo que la labor, el metabolismo específicamente humano con la naturaleza, era la distinción humana más elemental, lo que distinguía intrínsecamente la vida humana de la animal¹⁷

De todos modos, creemos que Hannah Arendt privilegia demasiado la noción de individuo (o de «hombre individual», si se prefiere), olvidando que, junto a la importancia que le otorga a la historia, Marx es también uno de los pensadores que más contribuye a introducir la dimensión social en el pensamiento contemporáneo y lo hace, precisamente, en ese punto que para Arendt constituye la diferencia casi esencial entre hombre y animal: la manipulación de la naturaleza, algo que, en Marx, insistimos, es, ante todo, un aspecto colectivo (y, por cierto, no necesariamente consciente):

En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia¹⁸

¹⁵ Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 24-25. Respecto a la distinción trabajo-labor véase la nota 9.

¹⁶ Véase Jameson, Fredric, *Representar el capital. Una lectura del tomo I*, FCE, Buenos Aires, 2014 (otra versión del mismo libro: *Representing capital: El desempleo: una lectura de El Capital*, Lengua de Trapo, Madrid, 2012).

¹⁷ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 31.

¹⁸ Marx, Karl, «Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*», en Marx, Karl, *Escritos*

Ello se debe, en nuestra opinión, y quizá incurriendo en una simplificación excesiva, a que el punto de vista de Hannah Arendt es esencialmente antropológico y el de Marx ciertamente no lo es. En él lo decisivo es, más incluso que lo colectivo-social, lo que podríamos denominar el punto de vista «sistémico»: la potencia de un modo de producción omnímodo e insaciable del que la especialización y división del trabajo es una de las condiciones que permiten su desarrollo pero que en modo alguno puede ser pensado bajo la oposición clásica «individual»-«universal»:

Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la actividad, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta. La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo¹⁹

Sin abandonar esta «función diagnóstica» de Marx respecto a la tradición del pensamiento político, Hannah Arendt subraya la importancia que le da a la *práxis* en relación con la verdad (que siempre había quedado vinculada con la teoría) y, sobre todo, el papel que el autor de *El Capital* le confiere al lenguaje²⁰ y a la violencia a propósito de la historia:

De esto se sigue —y ello ya estaba claro en los escritos históricos del propio Marx y se ha hecho incluso más manifiesto en toda la historiografía estrictamente marxista— que la historia, que es el registro de la acción política del pasado, muestra su verdad, su rostro no distorsionado, únicamente en las guerras y revoluciones; y que la actividad política, si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como la consecuencia de la violencia pasada²¹

Nosotros, en cambio, encontramos más sugestivo el hecho de que Marx ponga el foco no tanto en la guerra y en la violencia más evidente, cuanto en la significación política («geopolítica» diríamos incluso) de la actividad comercial de la gran industria y los efectos que tiene en la implantación a escala planetaria de la forma de vida urbana, en definitiva, en el protagonismo que tiene el modo de producción capitalista en la llamada «globalización»:

[la gran industria] Por medio de la competencia universal obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable. Creó por vez primera la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos

sobre materialismo histórico, Alianza, Madrid, pp. 171-180, p. 176.

¹⁹ Marx, Karl, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista», en Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 41-101, p. 59.

²⁰ Cuando Arendt habla de la «desconfianza básica hacia el discurso» (*op. cit.*, pp. 34-35) que Marx muestra en su teoría de la ideología el lector no puede dejar de pensar en la «escuela (interpretativa) de la sospecha» tal como Paul Ricœur, en el contexto de su *Freud: una interpretación de la cultura* (Siglo XXI, Madrid, 2007) se refería a la tríada Marx, Nietzsche, Freud.

²¹ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 33.

generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades formadas naturalmente, las grandes ciudades industriales modernas, que surgían de la noche a la mañana. Destruyó, donde quiera que penetrase, la artesanía y todas las fases anteriores de la industria. Puso cima al triunfo de la ciudad comercial sobre el campo²²

Nos gustaría terminar este apartado dedicado a la «modernidad» de Marx señalando uno de los puntos en los que Hannah Arendt nos parece que se muestra especialmente acertada: cuando considera que Marx no es fundamentalmente un pensador político (lo cual nos sirve a nosotros para pasar a nuestra siguiente sección y apuntar que ello, en realidad, tal vez quiera decir que Marx también en este aspecto se adelantó a su tiempo y empezó a dibujar el nuestro):

Pero si Marx, cuya influencia en la política fue enorme, tuvo alguna vez un genuino interés por la política como tal, es cosa que puede con justicia dudarse. El hecho es que su interpretación, o mejor, su glorificación de la labor, en puro atemimiento al curso de los acontecimientos, no podía dejar de traer una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales. Lo decisivo no fue la emancipación política de la clase trabajadora, una igualdad de todos que, por primera vez en la historia, incluyó a los trabajadores domésticos. Lo decisivo fue más bien la consecuencia de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden²³

2. Karl Marx o el fin de la filosofía política

Antes de proseguir quizá convenga realizar un matiz. Es evidente que en el abigarrado conjunto de textos de Karl Marx hay momentos explícita e inequívocamente políticos, pero ello, en nuestra opinión, no convierte a Marx en algo parecido a un politólogo. Digamos que sus brillantes ejercicios diagnósticos del modo de producción capitalista y la revolución que supone en todos los órdenes (individual y social, físico y mental) son compatibles con los pasajes indudablemente políticos en los que se muestra preocupado por las condiciones de existencia de sus contemporáneos y ensaya propuestas orientadas a lograr una redistribución más equitativa (justicia-igualdad social) y no tanto una mayor libertad individual. Pero, insistimos, de esa particular «ontología del capital» no se siguen necesariamente las consideraciones políticas (o más reconociblemente políticas) del propio Marx (cosa bien diferente a que, como decimos, sean compatibles). En esta misma línea, también podemos decir que no estamos ante un pensador cuya prioridad sea abordar un replanteamiento de la forma de organización del Estado. Y, como decíamos unas líneas más arriba, el peso tan relativo que tiene lo político en un pensador tan sagaz como Marx para cartografiar su propio momento histórico (¡y el nuestro!) quizá sea un síntoma más de su vigencia (de lo relevante que resulta para pensar la postmodernidad): en efecto, posiblemente la política ya no sea la dimensión más adecuada para analizar la circulación del poder en nuestros días.

Es sabido que uno de los intereses de Hannah Arendt es el análisis de los totalitarismos —interés que cristalizaría en su obra *Los orígenes del totalitarismo*²⁴—, algo que se puede apreciar también en estas reflexiones a propósito de Marx. Creemos, no obstante, que en

²² Marx, Karl, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista», en Marx, Karl, *op. cit.*, pp. 41-101, p. 93.

²³ Arendt, Hannah, *op. cit.*, p. 26.

²⁴ Alianza, Madrid, 2006.

nuestros días asistimos a un despliegue distinto del poder que no se atiene ya a parámetros estrictamente políticos. Se trata de una nueva forma de dominación, un cierto avatar del totalitarismo, que Hannah Arendt describe con admirable precisión cuando habla de la burocracia:

el gobierno de nadie, esto es: la burocracia, una forma de gobierno sin responsabilidad. La burocracia es la forma de gobierno en que el elemento personal del mandar ha desaparecido, y desde luego es verdad que un gobierno tal puede gobernar incluso en interés de ninguna clase. Pero este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones de gobierno hayan desaparecido. Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados, este *nadie* gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía. El poder tiránico se define en la tradición como poder arbitrario, y en origen esto significó un gobierno que no necesitaba dar cuenta ninguna de sí, un gobierno que no tiene deudas de responsabilidad para con nadie. Y esto mismo es verdad para el gobierno burocrático de nadie, si bien por una razón totalmente diferente. En una burocracia hay mucha gente que puede demandar una explicación pero no hay nadie para darla, porque a nadie puede tenerse por responsable. En lugar de las decisiones arbitrarias de un tirano encontramos las azarasas disposiciones de los procedimientos universales; disposiciones que carecen de malicia o arbitrariedad porque tras ellas no hay ninguna voluntad, pero frente a las que tampoco hay apelación posible. En lo que concierne a los gobernados, la red de normas en que están atrapados es más peligrosa e implacable con mucho que la mera tiranía arbitraria. Pero burocracia no debe confundirse con dominación totalitaria. Si se hubiese permitido a la Revolución de Octubre seguir las líneas prescritas por Marx y Lenin, lo que no fue el caso, probablemente habría resultado en un gobierno burocrático. El gobierno de nadie, no la anarquía, no la desaparición del gobierno o de la opresión, es el peligro siempre presente en cualquier sociedad basada en la igualdad universal²⁵

Un peligro que, curiosamente, ella considera ligado a determinados parámetros marxista-leninistas pero que, según nuestro modo de verlo, donde ha resultado triunfante es en las llamadas democracias avanzadas y, por ende, en cierto modo, en todo el globo. Nuestro presente postmoderno constituye una decantación —no exenta de delirio— de la modernidad que con tanto acierto analizó Marx a partir de los dos parámetros sobre los que insiste el texto de Arendt: el trabajo y la historia. Así, el potencial trabajador es el presunto sujeto político de nuestros días y, en consecuencia, el lenguaje y las técnicas propias de la administración empresarial han suplantado el antiguo léxico y las prácticas de buen gobierno. Pero la situación se retuerce si, como hemos mencionado anteriormente (y como, por lo demás, resulta palmario), el desempleo es uno de los rasgos característicos de nuestra época. Entonces tenemos un ámbito discursivo, el político, que ha perdido su vocabulario específico y que, además, carece de todo referente: los gobernados no se reconocen de manera efectiva como trabajadores (o, como mínimo, la dimensión laboral desde la que, al decir de Marx-Arendt²⁶, se reinterpretaba toda acción humana está en cuestión) y, quizá más importante, tampoco hay gobernantes que puedan llevar a cabo una toma de decisiones homologable a la que suponía la tradición política que parte no ya de Platón-Aristóteles, sino de Maquiavelo; en lugar de ello, habría que decir que, en cierto sentido, todos son (somos) gobernados por un mecanismo anónimo, automático.

²⁵ Arendt, Hannah, *op. cit.*, pp. 56-57.

²⁶ Véase cita 12.

La historia, el otro factor explicativo de la propuesta de Marx, también se ha distorsionado profundamente en nuestra época. Una época, de hecho, que podríamos caracterizar precisamente por su resistencia a ser pensada históricamente, o, dicho de otro modo, la postmodernidad es la época en la que quizá haya desaparecido el sentido histórico²⁷.

Así, en esta situación de «gobierno de nadie», en la que protocolos y mecanismos inhumanos convierten al mundo en una especie de laberinto sometido a unas leyes que no pueden ser descifradas por completo pero que, de un modo un tanto siniestro, terminan por cumplirse de modo inexorable, en esta red de normas en la que estamos atrapados, que no admite apelación y que «es más peligrosa e implacable con mucho que la mera tiranía arbitraria», en este escenario «post-político», en nuestra postmodernidad-globalización quizá el pensador con el que poner al día las fecundas consideraciones de Marx sea Kafka.

3. Coda a propósito de la vigencia del marxismo

El que lo político, o lo que tradicionalmente interpretábamos como vinculado a la reflexión política (formas de gobierno, origen y evolución de la forma-Estado, partidos y sistemas de elección...), ya no sea, en nuestra opinión, ni una esfera autónoma ni desde luego la más relevante para analizar la contemporaneidad no significa que no haya nada que hacer, que no puedan darse intervenciones con efectos políticos. En este sentido, consideramos que la relación más fecunda con el marxismo pasa por asumirlo como un «horizonte de lectura»²⁸, como un marco general de análisis de una realidad que, necesariamente, resulta en último extremo inasible, irrepresentable. Consideramos que ciertos pasajes de Marx poseen una vigencia instrumental-diagnóstica a la que resulta difícil renunciar. Pero creemos que para mantener esa validez hemos de interpretar a Marx con cierta flexibilidad y con una sana dosis de heterodoxia que permita distinguir lo relevante de lo que no lo es y, sobre todo, hemos de mantener una tensión crítica que nos impide, entre otras cosas, asumir la propuesta de Marx como una ciencia.

Creemos que ésta es una de esas «zonas de sombra» a las que nos referíamos al comienzo de este texto. Cualquier intento de reivindicar a Marx en el siglo XXI necesariamente ha de renunciar a esa pretensión científica que el propio Marx confería a su propuesta. Baste en este punto recordar el certero análisis que realizó Karl Popper en *Conjeturas y refutaciones* a propósito del estatuto científico del psicoanálisis, de la psicología de Adler y de la «teoría de la historia» de Marx. Recordémoslo de un modo muy esquemático: el modo tan general en el que estas teorías formulaban sus predicciones impedía que pudiésemos juzgar cuándo acertaban y cuándo no, ello, por cierto (y es algo que se suele olvidar cuando se menciona este texto), no las convierte en inservibles, simplemente significa que han de renunciar a su carácter científico (que depende, entre otras cosas, del grado de concreción de los compromisos que una teoría asume desde el punto de vista de sus pronósticos y de que su formulación atienda al principio de «falsabilidad»):

Creo, pues, que si una teoría no es científica, si es «metafísica» (como podríamos afirmar), esto no quiere decir, en modo alguno que carezca de importancia, de valor, de

²⁷ Como es sabido, éste es uno de los motivos recurrentes en las consideraciones teóricas de Fredric Jameson.

²⁸ Véase Jameson, Fredric, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, Antonio Machado, Madrid, 1989.

«significado» o que «carezca de sentido». Pero a lo que no puede aspirar es a estar respaldada por elementos de juicio empíricos, en el sentido científico, si bien, en un sentido genético, bien puede ser el «resultado de la observación»²⁹

El otro aspecto que consideramos interesante tener en cuenta a la hora de reivindicar la validez del marxismo como herramienta de análisis y las posibilidades que ofrece para acometer algún tipo de transformación social tiene que ver con la naturaleza del modo de producción capitalista. Como hemos señalado, creemos que hemos de pensar el capitalismo como «sistémico» y ello nos debería alejar de planteamientos dicotómicos del tipo nosotros-ellos, sobre todo a la hora de elegir tácticas y estrategias de cambio o de resistencia: en rigor no hay un afuera del capital (y ello afecta al arte, a la cultura y al pensamiento), por lo que, necesariamente, hemos de asumir desde el principio las condiciones desde las que plantear el juego o el desafío.

Con estas páginas, en definitiva, no hemos pretendido ser especialmente originales ni desde luego dogmáticos. Nos hemos apoyado en la sugerente lectura de Hannah Arendt para subrayar la compleja posición de Marx dentro de la historia intelectual de Occidente, hemos reflexionado sobre su modernidad y sobre su posible valor instrumental y hemos tratado de exponer que, en cierto modo, su vigencia está relacionada con el hecho de que esencialmente no fue un pensador político, pues nuestro momento histórico (postmodernidad-globalización) quizá sea también post-político. En suma: nos conformaríamos (y nos alegraríamos) si hemos sugerido alguna hipótesis de lectura que contribuya a captar el vigor que a nuestro juicio poseen ciertos aspectos de la propuesta teórica de Marx.

²⁹ Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 63.

