

EL DISCURSO CRÍTICO DE MARX Y LA VIGENCIA DE UN PROYECTO CIVILIZATORIO

Por Ricardo Orozco*

Vacilante civilización la nuestra; pendiente entre la agonía de su propio mundo, el de la burguesía, y el anuncio de otro que quizá ya no será el suyo; civilización insegura que hará germinar en sus hijos la conciencia más plena de su original abandono.

Luis Villoro.

Resumen: El presente texto tiene por objeto discutir algunos de los principales espacios comunes en torno de los cuales se discurre la caducidad del pensamiento de Marx —plasmado en su crítica de la economía política—, centrándose en visibilizar que la vigencia y la actualidad de Marx se encuentra más allá de la concurrencia de esos eventos a los que se denomina, de corriente, crisis del capitalismo. Es decir, la propuesta aquí planteada afirma, contrario al posicionamiento que se adopta como sentido común generalizado, que la vigencia y la actualidad de Marx son inversamente proporcionales a la vigencia y actualidad del capitalismo en su conjunto, por cuanto estructura.

Palabras clave: *modernidad, capitalismo, marxismo, discurso crítico, valorización.*

Abstract: The purpose of this text is to discuss some of the main common spaces around which the expiration of Marx's thought —reflected in his critique of political economy— are accepted, focusing on making visible that Marx's validity and actuality are beyond the concurrence of those events currently denominated crisis of capitalism. That is to say, the proposal presented here affirms, contrary to the position adopted as generalized common sense, that Marx's validity and actuality are inversely proportional to the validity and actuality of capitalism as a whole, as a structure.

Key Words: *modernity, capitalism, marxism, critic discourse, valorization.*

* Alán Ricardo Rodríguez Orozco, Lic. en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México. [ORCID/0000-0001-9067-6001](https://orcid.org/0000-0001-9067-6001). ricardorozco@live.com.mx

Contrario a lo que ocurre con la obra de otros pensadores —la mayoría de ellos convertidos en referencias insignes de los discursos científicos que se los apropiaron: Aristóteles, Descartes y Kant, en Filosofía; Maquiavelo, Hobbes y Rousseau, en Ciencias Políticas; Weber y Durkheim, en Sociología, Ricardo y Smith, en Economía; etc.—; la de Marx es una propuesta a la que constantemente se la cuestiona por su sentido, por y sobre su vigencia y validez de cara a un espacio-tiempo que se percibe indetenible en su marcha, y que cada vez se aprecia más distante de los marcos contextuales que en su momento condicionaron y permitieron la emergencia de la propuesta reflexiva de este *autor*.

Múltiples y variadas son las razones por las cuales se presenta dicha situación, yendo desde la absoluta ignorancia de *lo* que tratan las reflexiones de Marx hasta el asedio permanente de discursos que, por advertir en él una real amenaza a intereses particulares, lo denostan, lo censuran y descalifican; lo doblan, lo recortan, lo fragmentan y (re)construyen como un razonamiento de opresión, de esclavitud, de violencia e ignorancia; pasando, por supuesto, por infinidad de derivaciones y apropiaciones enunciativas con pretensiones de clarificación, profundización, ampliación, etc., de la crítica de la economía política que, ya desde la ortodoxia o desde la heterodoxia, conducen a su vaciamiento epistémico y a la neutralización de su contenido y de su potencial emancipador —respecto de una estructura civilizatoria específica— por medio de su ideologización.¹

La enorme proliferación de marxismos con los que nació, se desarrolló y murió el siglo XX; la indiscriminada adjetivación de cada uno de esos *ismos* con la intención de ofrecer, a través del calificativo, una versión más pura y acabada del mismo; su compartimentalización, disciplinamiento y especialización, tanto como la pugna sostenida por el derecho de arrogarse la mejor interpretación o lectura del legado de Marx, son claros ejemplos de ello. Y es que, si bien es cierto que esta pluralidad de *ismos* es representativa de la riqueza del pensamiento del propio Marx, de las vertientes que sus palabras abren y de las respuestas y problematizaciones que fundan, sugieren o (re)plantean; también lo es que es igualmente ilustrativa de las vulgarizaciones que de su discurso crítico se han realizado.²

¹ Luis Villoro hace notar la ironía y la tragedia que envuelve a la práctica reiterativa de los detractores de Marx —pero también de los marxismos que se asumieron como sus legítimos herederos—, en torno del despojo del contenido crítico de las reflexiones de aquel, al colocarlo al servicio y consolidación del capitalismo bajo formas aparentemente revolucionarias, críticas o de ruptura, cuando en realidad no transitaban, en el mejor de los casos, de su condición de reformismos; o en el peor, de velos que transfiguraron unos sentidos por otros —como cuando al pensar en democracia se la asimila al sistema capitalista occidental, para encubrirlo y para reproducir las condiciones de lo segundo a través de la primera. Así, mediante operaciones como ésta se revierte la crítica de Marx, respecto de la falsa conciencia que permite el reciclamiento sostenido del capitalismo, para hacer del propio marxismo una falsa conciencia. Da tal suerte que es justo el tránsito, el ocultamiento, la superposición y la sustitución del sentido crítico del discurso de Marx por el sentido del capitalismo la condición que constituye el primer paso para la ideologización de Marx y de los marxismos; convirtiendo lo que en su génesis era crítica liberadora en un mecanismo de dominación. *Cfr.* Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.

² Sobre esta manera de designar a ciertas corrientes señaladas o autodenominadas como marxistas, Bolívar Echeverría escribió: «Resulta sumamente difícil hablar de un marxismo en general puesto que ello implica una suposición que puede ser cómoda, pero que carece de una base real, la de que existe algo así como un conjunto estructurado de ideas, más o menos amplio y complejo, que sería compartido por toda esa serie muy variada de posturas y aproximaciones teóricas que se dicen (o se decían) marxistas —o de las que se dice que lo son o lo fueron— y que justificaría el incluir a todas ellas en un solo “ismo” teórico, el “marxismo”. Es una suposición que no se sostiene porque la invocación del nombre de Marx que hacen esas posturas y aproximaciones teóricas sirve para identificar elementos y estrategias teóricas que en muchos no sólo son ajenos sino incluso incompatibles y hostiles entre sí. Forzado a parecer uniforme en la época del “socialismo real”, el panorama de “los marxismos” —incluso el de los varios “Marx” que fue el propio Karl Marx— fue siempre sumamente

De aquí que la generalización colectiva de la percepción sobre la crítica de Marx como reflejo de un pensamiento añejo, ya caduco ante un espacio y un tiempo tan alejados de los que ofrecieron a Marx todo su material de trabajo, no sea una coincidencia, sino una causalidad. Después de todo, sumida la humanidad dentro de una percepción espacial-temporal de corte lineal, unidireccional, progresivo y ascendente, la distancia que coloca como mediación entre el presente y el capitalismo que vivió Marx es la de la sentencia firme y segura de las categorías de éste como expresiones anquilosadas en un pasado que hace mucho la sociedad global transitó y superó, a través y dotándose de una versión de sí cuantitativa y cualitativamente mejor.³

Así pues, no sólo las preguntas realizadas por Marx son observadas bajo una óptica de varios y sucesivos desfases generacionales, sino que sus respuestas, además, ya no parecen ofrecer nada (o, en su defecto, ofrecen cada vez menos, entre más *avanza el tiempo*), en virtud de que las condiciones sociales por las cuales fueron definidas ahora no pasan de ser meros fragmentos de historia. La abrumadora cantidad de acontecimientos sucedidos en el mundo en los ciento cincuenta años posteriores a la publicación del libro primero de *El Capital*, al final del día, por ello, no tendría por qué ser minimizada, descartada o colocada al margen únicamente para ratificar la validez de unos postulados que en su origen fueron formulados para las particularidades de las sociedades industriales europeas del siglo XIX.

De hecho, en estricto, entre el crepúsculo y el ocaso de las luchas obreras que ocurrieron en diferentes locaciones del orbe, del Estado de bienestar y de la práctica real del socialismo existente; y en los albores del tránsito hacia una sociedad global, «abierta»,⁴ *posneoliberal*,⁵ *posideológica*,⁶

variado, ambivalente e incluso contradictorio». Vid. Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores, pp. 37-38.

³ Walter Benjamin ancla su crítica al progresismo y a los reformismos de corte marxista señalando que: «Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). [...]. La idea de un progreso del género humano en la historia de es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío». Vid. Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM, pp. 50-51.

⁴ Popper, K. R. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Argentina: Paidós.

⁵ El concepto es empleado con frecuencia para designar una suerte de ciclo político y económico de corte progresista en América Latina. Con tratamiento de categoría en algunos análisis, su uso a veces remite a nociones de transición o superación (en temporalidad lineal) del neoliberalismo, mientras que en otros tantos afirma un cambio cualitativo en la actividad productiva y consuntiva —aunque sin llegar a la superación del capitalismo como tal. Cfr. Rhó, M. G. (2016). ¿Ciclo pos-neoliberal? Una aproximación histórico-conceptual a la crisis del neoliberalismo en Sudamérica. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 122-132.

⁶ Recurriendo al análisis psicoanalítico de Jacques Lacan y a la filosófica de la cultura, de Peter Sloterdijk, Slavoj Žižek problematiza la reflexión de Marx, en torno de la ideología que permite al capital reciclarse permanentemente a través de la praxis social de los sujetos, para estructurar su análisis sobre el abandono del sujeto de su ejercicio crítico.-ideológico en las sociedades contemporáneas; apuntando, con ello, la idea de que ese abandono, esa ausencia de visibilización y de reconocimiento de las propias condiciones efectivas de la ideología del capitalismo es el sustento de una civilización posideológica. Anota Žižek: «Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio». Vid. Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI Editores, p. 61.

posveritas,⁷ *posmodernista*,⁸ *pospolítica*⁹ etc.; la defensa de la vigencia o de la actualidad de Marx supondría una intransigente negación de las lecciones de la historia del fracaso de la única posible experimentación de sus postulados en la praxis concreta: un signo de involución civilizatoria.¹⁰

Por eso, y apelando a esas barreras académicas que de manera tan férrea sectorializan al Saber, a cada discurso que es posible extraer del pensamiento de Marx se le acusa y condena desde frentes tan distintos, pero todos ellos articulados en torno de la necesidad de hacer socialmente inutilizable cada idea y cada palabra por él expresada: a los discursos filosóficos se los acusa de metafísicos, toda vez que las clases sociales no pueden ser más que abstracciones incorroborables cuantitativa y cualitativamente; a los politólogos, de reaccionarios y anárquicos; a los sociológicos, de reductivistas y funcionalistas; a los historicistas, de formalistas; a los economicistas, de utópicos antitéticos a toda existencia de riqueza, de propiedad, de producción, de consumo, progreso; etcétera.

Desde sus vertientes más laxas hasta las más doctrinarias, juicios como los anteriores llegan, incluso, a equiparar las reflexiones de Marx con los postulados que sustentan las expresiones más violentas y avasallantes del capitalismo moderno (las neoliberales) afirmando que unas y otras son, por igual, manifestaciones de una concepción mecanicista de la vida humana, en donde todo se resuelve en los grados de relativa eficiencia que se despliegan en los niveles operativos de los planos de la producción y el consumo mercantiles; ordenándolos de conformidad con su eficiencia terminal. La *estructura* y la *superestructura* de las que escribió Marx, así, son reducidas a representaciones mentales de causalidades de tipo economicista,¹¹ a determinaciones de carácter unilateral —a la manera en que el

⁷ Sin entrar en consideraciones a profundidad sobre la naturaleza de toda verdad como un ejercicio de Saber-poder que, a su vez, es resultado, constructo de múltiples relaciones y ejercicios de Saber y de poder en el seno de una colectividad, el término *posverdad* (transliterado, aquí, en el latinismo *posveritas*) ha tendido hacia su empleo en contextos en los que se resalta el ejercicio de una ética (y por extensión, de una política) sin atributos, desublimada de elementos metafísicos, como lo sería toda verdad. Una aproximación al tema, pese a haber sido elaborada por lo menos dos décadas antes de que el diccionario Oxford de la lengua inglesa la declarase palabra del año (*postruth*), se encuentra en el ensayo aquí referenciado de Xavier Rubert de Ventós. Cfr. Ventós, J. R. (1996). *Ética sin atributos*. España: Anagrama.

⁸ En los términos en los que Jean-François Lyotard desarrolló el concepto. Cfr. Lyotard, J-F. (2000). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. España: Cátedra.

⁹ En su ensayo *En defensa de la intolerancia*, Žižek anota sobre esta noción: «En la postpolítica el conflicto entre las visiones ideológicas globales, encarnadas por los distintos partidos que compiten por el poder, queda sustituido por la colaboración entre los tecnócratas ilustrados (economistas, expertos en opinión pública...) y los liberales multiculturalistas: mediante la negociación de los intereses se alcanza un acuerdo que adquiere la forma del consenso más o menos universal». Vid. Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. España: Diario Público, p. 33.

¹⁰ En este punto no sobra señalar que una de las mayores vulgarizaciones del discurso de Marx experimentadas por la humanidad, de entre todas a las que se alude líneas arriba, es la de aquello que se concedió en nombrar *socialismo real*, *socialismo realmente existente*, *socialismo de Estado*, *comunismo soviético* —o similares y derivados. Esa involución a la que aquí se hace referencia se esgrime, en los distintos imaginarios colectivos nacionales, desde el recuerdo de que los *socialismos* y los *comunismos* del siglo XX (aunque en realidad no son tales, ni unos ni otros) ya demostraron, por medio del despliegue de todas sus perversiones, ser ese extremo de *izquierda* que toca, que imita, a los totalitarismos de corte nacionalsocialista y fascista. Por supuesto, en este tipo de discursos no se visibiliza que el *sovietismo* del siglo XX, así como sus derivaciones y apropiaciones en distintas sociedades, es, justo, una vulgarización del pensamiento de Marx, por completo distanciada e, incluso, contraria al mismo. Una visión de mayor profundidad sobre este aspecto se encuentra en el ensayo *¿Ser revolucionario, hoy? El abandono historiográfico de la Revolución de Octubre*. Cfr. Orozco, R. (Diciembre de 2017). *Marxismo y Revolución: Filosofía de la praxis desde América Latina*. Recuperado el 24 de Enero de 2018, de *Marxismo y Revolución: Filosofía de la praxis desde América Latina*: <http://marxismoyrevolucion.org/?p=775>.

¹¹ La postura que aquí se adopta en torno de esta problematización en Marx es que la estructura no es económica, ni en sentido amplio ni en sentido estricto. Es, más bien, una estructura productiva/consuntiva (dentro de la cual se desarrolla la

estructural-funcionalismo de corte anglosajón entiende ambas nociones, y su unidad organizativa: las *pautas-rol*.¹²

Ni Marx ni los marxismos que lo siguieron, en esta línea de ideas, pues, habrían sido capaces de superar el idealismo alemán, la filosofía especulativa por excelencia, pues ni aquel ni estos dejaron de ser, nunca, remanente suyo.¹³ Bastaría, de acuerdo con lo anterior, con llevar hasta sus últimas consecuencias las concepciones marxistas (de Marx mismo y de los marxismos), entorno de la historia y del sujeto social, para *mostrar* que a la primera la recubren con un halo de misticismo, de trascendentalismo teológico, y al segundo, es decir, al sujeto, lo postran como una construcción filosófica, desprendida de toda experiencia material.¹⁴

De tal suerte que, aunque es cierto que el grueso —en ocasiones su totalidad— de estas descalificaciones, acusaciones y condenas, cuando no provienen de quien jamás ha leído directamente a Marx, en sus obras; o de un deliberado movimiento de denostación doctrinaria; son elementos residuales, derivaciones del propio proceso de disciplinamiento y vulgarización de la crítica de Marx, para todos sus efectos prácticos, al interior de esas discursividades, se concluye en que cualquier desprendimiento, variante o adaptación del pensamiento de Marx no alcanza ya a responder satisfactoriamente ni a la velocidad con la que se suceden los cambios y los problemas de la sociedad global ni a la complejidad, ya no únicamente de las relaciones laborales vigentes, sino de la totalidad de fenómenos que se desenvuelven y desarrollan en la cotidianidad, atravesados por múltiples relaciones de poder, de producción, de consumo, de subjetivación, etcétera.

Así, tanto en términos nominales como prácticos, a la crítica de Marx, asimilada a los marxismos que la siguen, se la empequeñece y presenta a los imaginarios colectivos como puros modelos, esquemas incompatibles con el dinamismo y la complejidad de los varios conjuntos de conflictos, reivindicaciones y movilizaciones que, lejos de centrarse en la clase, hacen de los procesos de racialización, de construcción de género y de preferencia sexual, de la pertenencia cultural y la adscripción teológica, etc., su propio nicho de disputa —imitando la compartimentalización de los Saberes de la modernidad capitalista.

vida económica de una colectividad), toda vez que es el proceso de producción y consumo de la materialidad que envuelve al sujeto, la base sobre la cual éste edifica toda su socialidad.

¹² Acúdase a las obras de Talcott Parsons y Robert K. Merton para profundizar en esta propuesta teórico-metodológica, tan popular en los circuitos académicos estadounidenses a mediados del siglo XX. Cfr. K. Merton, R. (2002). *Teoría y Estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica. / Parsons, T. (1976). *El sistema Social*. España: Revista de Occidente.

¹³ El ensayista y economista Rodrigo Negrete arroja una idea que sintetiza claramente lo hasta aquí expuesto. Negrete anota: «El materialismo filosófico no deja de ser una metafísica. Nada que ver con el pensamiento científico que reúne evidencias a partir de prueba y error para juntar las piezas del rompecabezas y hacerse una idea del conjunto sin prejuizar cómo es. En el marxismo, como en toda filosofía especulativa, se sabe de antemano cómo luce la totalidad y a dónde conduce. De la epifanía del *Manifiesto comunista* a *El capital* de 20 años después, hay mucho trabajo de biblioteca, pero no la disposición a reconsiderar la tesis inicial. Tendrán que llegar los años de la filosofía analítica en el siglo XX para purgar a la tradición filosófica de Occidente de sus deslices metafísicos, del pensamiento embrujado por el lenguaje y la confusión de sus propios procesos mentales con la realidad». Vid. Negrete, R. (Octubre de 2017). *Nexos*. Recuperado el 24 de Enero de 2018, de Nexos: <https://www.nexos.com.mx/?p=33927>.

¹⁴ Idem.

Ahora bien, observar la circularidad de estas dinámicas no representa, por supuesto, ninguna dificultad si se aprecia, en primera instancia, que su recorrido comienza con la vulgarización de la crítica de Marx a la sociedad capitalista —en particular, con mayor grado cuando en lugar de recurrir a su texto insignia, el libro primero de *El Capital*, se opta por acudir a otros textos, más afines al campo disciplinar al que se pretende que sean aplicados—; y en segunda instancia, sobre todo, que el mayor número y la mayor profundidad de acusaciones en su contra están edificadas sobre la lectura y la recepción de uno o varios marxismos, antes que en la crítica de la economía política desplegada directamente por la pluma de Marx.

Pero la realidad de esta situación no es para sorprenderse: reducido a un par de consignas, muchas veces inconexas, en donde todo el aparato crítico de Marx es acotado a la visibilización de la lucha de clases y de la utilidad (y lo necesario) que es el empleo de la violencia revolucionaria para hacerse con el control del aparato de Estado y de sus medios de producción —colapsando toda su reflexión en *El Manifiesto del Partido Comunista*, y en las agendas programáticas a partir de éste fundadas—; lo menos que se podía haber esperado como resultado era la construcción de todo cuanto el socialismo realmente existente significó en el siglo XX —empezando, claro está, por la asimilación marxismo-socialismo-comunismo, suponiendo que son conceptos, términos o categorías intercambiables, que designan las mismas dinámicas.

La justificación política y ética del *socialismo realmente existente*,¹⁵ ¡desde las filas del propio marxismo!, no se comprende salvo por este demoledor abandono del contenido crítico que Marx planteó en su cavilación sobre la economía política: ese que no es, en absoluto, de corte economicista; sino filosófico. Y es que, en efecto, contrario a ese posicionamiento —tan generalizado en distintos marxismos— que se lanza hacia la vindicación del pensamiento de Marx como una propuesta esencial y fundamentalmente de crítica económica (a la economía política capitalista), y que por ese sólo hecho edifica, asimismo, en las contradicciones presentes en los principios de la propiedad privada, de la apropiación de los excedentes de la producción, de la relación de la tecnología con el capital y el trabajo, del excedente poblacional como reserva industrial de fuerza de trabajo, del crecimiento y expansión de los monopolios, del incremento en los grados de concentración y centralización de capital, de la aceleración de la circulación del capital, etc., la base y los pilares de una multiplicidad de crisis (de una crisis multidimensional del capital, en acepción *mainstream* del siglo XXI); lo crítico *en* y *del* discurso de Marx se encuentra, antes bien, en la deconstrucción que realizó, no siempre de los fundamentos, pero sí del funcionamiento de una forma social específica; esto es, de una estructura productiva/consuntiva, de un determinado y muy particular proyecto de civilización.

De manera tal que, si se comienza por aquí, lo primero que se observa es que aún si parte o cada una de las dinámicas económicas recién señaladas van variando en tiempo-espacio, en términos de su

¹⁵ Una recopilación de los argumentos generales a partir de los cuales se construyeron estas justificaciones se encuentran en la obra de Duran-Cousin, quien pasa revista a casos como los de la Rusia soviética, la República Popular de China, Checoslovaquia, Yugoslavia, Cuba, Vietnam, Laos y Corea del Norte. No sobra advertir que estos Estados-Nacionales son sistemáticamente señalados por las democracias liberales de Occidente como países *comunistas* engendrados desde la ideología marxista —pese a que desde Marx el comunismo, en la acepción que éste le confiere, se presenta como una forma de organización social, productiva y consuntiva, por entero incompatible con la figura del Estado-Nación moderno. *Cfr.* Duran-Cousin, E. (2002). *Comunismo: principio y fin de un sueño*. Ecuador: Abya-Yala-AFESE.

amplitud, de su profundidad, de su velocidad, etc., no es ahí en donde debe buscarse la actualidad de las reflexiones de Marx, sino en la crítica que realiza a ese nervio que, en principio, es el que estructura al todo, el que lo sostiene y lo mantiene funcionando, con esas contradicciones que, aunque es cierto que son los contenedores de un potencial disruptivo y emancipador, son, igualmente, procesos imprescindibles que habilitan, refuerzan y propulsan el autorreciclamiento de la estructura.

Sin lugar a dudas, regresar a Marx por estos detalles, en los momentos en que la tensión presente entre tales contradicciones *se perciben* (viven) más insoportables que de *costumbre*, es importante —y necesario— justo porque al hacerlo se contribuye a colocar en el centro de la atención pública (o por lo menos de sectores poblacionales más amplios que aquellos a los que se accede en *condiciones regulares* del funcionamiento del capitalismo moderno) la trascendencia y los efectos devastadores que tiene en las vidas de millones de seres vivos alrededor del planeta.

El problema viene, no obstante, cuando en ese retornar a Marx el imperativo de recuperar sus reflexiones se asimila a los eventos de *coyuntura* que, en primera instancia, fueron los que inspiraron su supuesta *restauración analítica*. De entrada, porque al hacerlo el rescate del pensamiento de Marx (o, en el peor de los escenarios, de marxismos y otras corrientes vulgarizadas del siglo XX) vuelve a centrar la deliberación propiciada en esas *eventualidades* que fueron las que exigieron la *actualización* de Marx. Pero más aún, porque en ese proceso se vuelve a alimentar, a vigorizar y a afianzar la creencia de que son esas contradicciones tan recurrentes, tan sistemáticas, las que constituyen, de un lado, el objeto primordial de la crítica de la economía política de Marx; y del otro, las dinámicas que verdaderamente muestran tanto las disfuncionalidades y la insostenibilidad del capitalismo cuanto las dinámicas que llevan en sí el universo de posibilidades objetivas para lograr su trascendencia.¹⁶

Y es que, claro, Marx dedicó una abultada proporción de su obra a desentrañar los secretos que se esconden a la vista en el funcionamiento de los dispositivos, los mecanismos y las estrategias que mantienen al capitalismo en un estado de permanente reciclamiento. La cuestión es, sin embargo, que incluso dentro del discurso de Marx, en su crítica a la economía política, estas contradicciones son, siempre, de segundo orden, derivadas, de lógicas y procesos de socialidad mucho más profundos y elementales que son, en estricto, los que posibilitan la existencia de la totalidad, es decir, del proyecto de civilización moderna capitalista en curso.

¹⁶ En 2008, con motivo de los ciento cincuenta años de la publicación de los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*, primera sistematización de las reflexiones que más tarde llevarían a Marx a la consecución del libro I de *El Capital*, Eric Hobsbawm hizo notar dos dinámicas cada vez más recurrentes cuando de *recuperar*, *actualizar* o releer a Marx se trata. La primera de ellas tiene que ver con la aproximación cada vez más profunda y creciente que las clases burguesas tienen con el pensamiento de Marx, buscando encontrar en sus cavilaciones puntos orientadores que los lleven a resolver algunas de las contradicciones más molestas, recurrentes o peligrosas del capitalismo moderno. Hobsbawm no profundiza en esta crítica, sin embargo, no debe olvidarse añadirle que no es azaroso el hecho de que algunas de las principales universidades y centros de investigación de las economías centrales sean las principales fondeadoras de investigaciones sobre la obra de Marx, justo en pos de perfeccionar la estructura productiva/consuntiva. La segunda observación que hace se centra en lo trágico que resulta que a Marx se regrese siempre por intermediación de una crisis (entendiendo por crisis su acepción más general, en *el lenguaje común*), so pretexto de encontrar una respuesta que permita a la humanidad, o a las colectividades que la padecen, superarla mediante la correcta aplicación de las leyes del análisis económico marxista. Cfr. Hobsbawm, E. (Septiembre de 2008). *Sin Permiso*. Recuperado el 24 de Enero de 2018, de Sin Permiso: <http://bit.ly/HobsbawmG>.

Si la crítica de Marx comenzara, transitara y se agotara en el plano económico (o en sus variaciones y derivaciones), quizá centrar el estudio, la relectura, el retorno o la recuperación de su pensamiento en esas contradicciones de segundo orden haría todo el sentido concebido. Pero lo cierto es que no es así. Por lo contrario, si el discurso crítico de Marx es tan potente, disruptivo y revolucionario, tanto por su forma cuanto por su contenido, se debe, justo, a que éste rebasa por mucho el plano de lo puramente económico —con independencia de si se enuncia desde perspectivas políticas, económicas, sociológicas, filosóficas, antropológicas, etcétera.

Al cuestionarse por la consistencia que sostiene a la realidad; esto es, por aquello que le confiere a la experiencia del sujeto social, en su realidad particular, su concreción, Marx no se pregunta por la síntesis económica que la actividad productiva y consuntiva adopta —mucho menos lo hace por las múltiples oposiciones o contradicciones que esta síntesis desarrolla en su interior. Antes bien, Marx le cuestiona a la sociedad que observa sobre las condiciones en las que se encuentra ella misma: en medio de la nada, postrada en su firme decisión de desaparecer, de aniquilar, todo cuanto sea capaz de presentarse frente al sujeto en calidad de asidero y articulador de la propia sujetividad de éste, de su mantenimiento y potenciación. De aquí que, cuando Marx, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, expresa su crítica a la modernidad capitalista haciendo gravitar sus palabras alrededor de un lenguaje sumamente poético, lo haga no como un recurso discursivo más que le permita afianzarse en la actitud reaccionaria de las bases proletarias y —en menor medida— campesinas a las que se dirige, sino como una acusación al hecho de que en la modernidad capitalista todas las relaciones de convivencia solidificadas en la praxis del sujeto son disueltas en el aire.

Marx no pasó por alto, a la manera en que sí lo hicieron aquellos a quienes consideró economistas burgueses, la necesidad de deconstruir a la realidad misma, haciendo notar que ésta se fundamenta, toda ella, en el mantenimiento de una vida marcada por su empuje constante hacia la resolución permanente de ese trauma histórico y ontológico que la *escasez originaria* le suponía a la humanidad en sus estadios primarios.¹⁷ Más aún, en tanto Marx no sólo no ignora el revolucionamiento¹⁸ técnico y productivo que se requirió para vencer la hostilidad de su Otro ontológico (*Naturaleza*, en términos cartesianos), sino que, además, centró en ello su crítica; observa en la inversión de la correlación de fuerzas entre la sujetividad social y *lo Natural* la más básica, genésica,

¹⁷ Sobre esta fatalidad, Echeverría señala: «la primera determinación concreta que puede asumir el proceso de reproducción social es aquella que responde a la situación de escasez absoluta que lo Otro deparó en tiempos arcaicos a lo humano, determinación que lleva a que unas configuraciones del mismo se distingan frente a las demás por el tipo de productivismo que les fue dado desarrollar en sus respectivas situaciones singulares, es decir, por el tipo de organización del conjunto de su vida en torno a la producción, el mantenimiento y la acumulación del producto excedentario». *Vid.* Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 199.

¹⁸ En su *Definición de la cultura*, Bolívar Echeverría propone dos grandes modelos —en una suerte de tipos ideales o puros— de generalización de las opciones productivistas por las que la humanidad ha optado históricamente. Una de ellas (la que aquí interesa, en todo caso, debido a lo hondo que se enraíza en la crítica de Marx), es aquella que distingue a la manera de producir y consumir la realidad en el Occidente capitalista. Denominada por Echeverría como *productivismo abstracto*, esta vía se caracteriza porque en ella: «aparece la privatización o la atomización del proceso de producción social. En esta versión abstracta del productivismo, el proceso de producción mantiene una determinada división del trabajo, hay una determinada cooperación del conjunto de individuos sociales, sean estos individuos sociales singulares o colectivos (familias, tribus). Pero es una colaboración en exterioridad, no orgánica, que se da por la concatenación casual, mediada por la circulación mercantil, de los diferentes enfrentamientos privados con la naturaleza». *Vid.* *Ibid.*, p.205.

de las contradicciones que soportan a la vida moderna y a su modo de producción privativo, el capitalismo.

Así pues, si las contradicciones que desde distintos marxismos se observan como las causales de aquello que con tanta naturalidad se denomina crisis del capitalismo (refiriéndose, por lo general, con mayor exactitud a crisis económicas), y si estas son tan devastadoras cuando se presentan en la cotidianidad de las colectividades que las padecen, se debe menos a la lógica de su funcionamiento interno que a la racionalidad presente en aquella otra contradicción que llevó a la modernidad a decantar su devenir histórico en una opción o vía productiva/consuntiva dominada por la acumulación de capital —traicionando su promesa de emancipar a la humanidad de la escasez que le amenazaba. Por eso el nervio más profundo de la crítica de Marx al proyecto de civilización moderna capitalista tiene que ver con su observación de una ausencia de sentido en la realización de la experiencia del Ser humano en la realidad que aquella estructura despliega, subsumiéndolo a sus necesidades de reciclamiento propias.

Por supuesto, Marx señala este hecho (la condición bárbara del capitalismo moderno) en múltiples ocasiones, directa e indirectamente, a través de una variedad de textos, de recursos discursivos y de ejemplificaciones tomadas de la praxis social efectiva. Sin embargo, su condensación reflexiva más certera sobre la temática es el punto de partida de su crítica de la economía política; esto es, la deconstrucción de la forma mercantil del valor, y su consecuente exposición en tanto contradicción fundamental de la totalidad.

No prestar atención a este punto llevó al siglo XX a consumirse dentro de un «ethos reflexivo»¹⁹ absorbido por el mito de la consecución de la revolución por medio de la reforma de los elementos *nocivos* del funcionamiento del sistema (del tipo de: niveles salariales precarios e insuficientes para cubrir una canasta básica de necesidades; la ejecución de prácticas monopolísticas; la supresión de derechos y prerrogativas laborales; las disparidades en la recaudación fiscal del aparato estatal; la privatización de medios de producción; la desproporción o la nula redistribución de la riqueza socialmente producida entre los miembros de la colectividad, etc.), sin reparar en el hecho de que esa convalidación de la marcha histórica del capitalismo moderno, por las vías del revisionismo y de la socialdemocracia, no únicamente vaciaron de su contenido crítico al discurso de Marx, sino que, asimismo, despolitizó a todo movimiento social que se propuso oponerse a tan tremenda fatalidad; facilitando y potenciando los alcances cualitativos y cuantitativos del capital en las periferias globales.

De tal suerte que, acotada por los marxismos del siglo XX a un mero recurso metodológico empleado por Marx para facilitar el despliegue del resto de su teoría, reducida a elemento tangencial, sin importancia relativa propia que representase algún cambio en profundidad sobre la manera en que la realidad se (re)produce dentro del capitalismo moderno; sin trascendencia alguna frente a esos grandes complejos de axiomas que se desarrollaron alrededor de las tasas de ganancia o de acumulación y de concentración de capital; la mercancía, el elemento sobre el cual se funda todo el aparato reflexivo de Marx, fue supeditada a las necesidades que dieron cuerpo al edificio del reformismo.

¹⁹ Echeverría, B. (1998), op. cit.

Y lo cierto es que con dicho ocultamiento se veló, también, el hecho —reconocido por Marx— de que mientras la forma mercantil del valor, mientras el valor abstracto, puramente cuantitativo o de cambio de los objetos producidos y consumidos mantenga su vigencia, todas las demás oposiciones del funcionamiento de la estructura capitalista son secundarias, pues la vigencia de ésta se funda en la mercancía y no en los ciclos, las velocidades, los niveles o los espacios de (re)producción, circulación, acumulación y centralización de capital.

Querer reformar los elementos del capitalismo que *lo hacen funcionar como un modo de producción injusto*, sin llegar siquiera a cuestionar la propia forma que adquieren los objetos de la vida dentro de su marco de (re)productibilidad, es un posicionamiento político que, no obstante, nunca trasciende de mera acusación ética fundada en aspiraciones de abstracción o sustracción de la matiz axial que le es inherente a la estructura en cuestión. Compensar las brechas que se abren entre los desposeídos, por un lado; y quienes se apropian de los medios de producción, por el otro; ayuda a resolver el dilema moral que el capitalismo plantea, haciendo valer la ética de los dominados y los explotados por encima de la de los capitalistas propiamente dichos.²⁰

El problema es, sin embargo, que la emancipación del sujeto, respecto de la estructura, no es una condición que transite o se logre conseguir por intermediación de un acto moral —en su acepción más corriente. Por supuesto, la acusación ética es insorteable, pero para que ésta sea efectiva su orientación debe darse hacia la recuperación del valor de uso de los objetos, hacia la restitución del sentido de la experiencia del Ser anclada en él, en sus valoraciones.

Se podrá argumentar —y de hecho se argumentó— que este error, esta omisión, modificación, derivación u apropiación, consistente en sacar a la mercancía de la ecuación por la que se propone trascender al capitalismo, no es más que un hecho menor, pues en lo fundamental, su pleno o nulo tratamiento no importa en absoluto si a través de algunas correcciones matemáticas a los ciclos del capital es posible ofrecer condiciones de vida mínimas y respetables a la mayor cantidad de individuos posible —obviando que, lo que de un lado de la ecuación adquiere signo positivo se compensa en el otro con signo negativo.²¹

²⁰ Ante la creciente tendencia a recurrir a Marx sólo cuando las colectividades sienten, perciben, viven su realidad como una realidad cuya injusticia ya es insoportable (o por lo menos fuera de los causes de algún grado de normalidad relativamente aceptable), no deben perderse de vista los señalamientos que hace Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, texto en el que hace notar, por un lado, que la matriz axial de una sociedad dada depende de los criterios que hacen funcionar al modo de producción en vigencia, en condiciones de totalidad histórica; y por el otro, que el pretender superar al capitalismo a partir de una posición de indignación o de desaprobación moral, es, en sí misma, la puesta en práctica del idealismo más ingenuo —en términos de determinación de la realidad por las ideas, a la manera en que lo expuso Hegel. *Cfr.* Marx, K. (1977). *Crítica del programa de Gotha*. Rusia: Editorial Progreso.

²¹ Uno de los principales mitos en torno de la socialdemocracia tiene que ver con la idea de que condiciones de pleno empleo, de cobertura completa de servicios básicos, redistribución equitativa de la riqueza, etc., son posibles siempre y cuando se apliquen las fórmulas correctas al desarrollo de la actividad productiva y consuntiva (en la tónica en la que John Maynard Keynes expone el modelo), con independencia de un esquema proporcional de externalización de costos. Sin embargo, ello no es acertado, pues cuando esas correcciones se realizan siempre se requiere de algún grado de externalización de costos y consecuencias indeseadas a otros espacios-tiempos. La manera en la que opera el neoliberalismo en las periferias globales, compensando la instauración de *Estados de bienestar* en los centros económicos y financieros a través de esquemas de transferencias de capital —basadas en la precarización de las condiciones laborales en las sociedades periféricas, en la instauración de regímenes preferenciales a la actividad industrial, del saneamiento (por la vía de los

Pero ni es menor ni es estéril este posicionamiento frente a la forma mercantil del valor, porque mientras para el marxismo más vulgar y dogmático (tanto como para los discursos burgueses que desde su origen buscan anular el legado de Marx), el elemento que realmente vale la pena poner en cuestión (y que de hecho lo ponen) es el del logro efectivo en la distribución de los bienes que se producen y consumen; mientras que para Marx lo que en verdad ya estaba en cuestión desde la génesis del capitalismo moderno era la desaparición del hombre, su indetenible mutilación.²²

De aquí que, ante la insistente acusación de que Marx ya no tiene nada que decirle a las generaciones más jóvenes —toda vez que el contenido del pensamiento de aquel ya habría agotado toda su vigencia histórica en los dos siglos pasados, y porque en la actualidad ya no es posible hallar el objetivo de su crítica, la problemática central de la que trata, en una forma *tan pura* y tan bien definida como lo habría estado con anterioridad, y que ahora se ve atravesada por innumerables problemáticas que se le contraponen—, en lugar de comenzar a contrastar o verificar la validez de su discurso crítico preguntándose sobre los componentes, las dinámicas, los ciclos, las leyes y los axiomas que el capitalismo mantiene relativamente estables, en condiciones operativas similares a las que alcanzó a observar Marx en sus días, deba de iniciarse, antes bien, por cuestionar qué procesos, dinámicas, dispositivos, etc., presentes en la cotidianidad de los sujetos sociales, individuales y comunitarios, son los que mantienen a éstos en condiciones de sujeción.

Y es que, en efecto, si Marx parece (y sólo parece) ya no decir nada, a siglo y medio de distancia, se debe menos a los contenidos que le son inherentes a su crítica de la economía política que al grado y la profundidad en la que el sujeto social se encuentra alienado, subsumido, en la lógica de la valorización del valor. De manera que, mientras no se ponga en el centro de la problematización, en torno de la vigencia de la crítica de Marx al proyecto de civilización en curso, el desdoblamiento de los múltiples planos en, sobre y a través de los cuales el sujeto social hace soportable la violencia avasallante con la que el capitalismo lo mutila y lo reconstituye en un conglomerado de mercancías, el revisionismo de Marx seguirá avanzando diversas problemáticas de la vida económica de las sociedades contemporáneas, pero seguirá, igualmente, varada en la comprensión del carácter ontológico del capitalismo y del sujeto en el capitalismo.²³

rescates públicos) de las finanzas de sendos sectores productivos, o de tener que lidiar con los estragos medioambientales que industrias como la extractiva causan, etcétera—, es ejemplificadora de ello. Cfr. González Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores.

²² Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

²³ En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx mostró que la acusación que hace Feuerbach a la enajenación religiosa del sujeto no es suficiente para explicar dicha dinámica justo porque afirma que el desdoblamiento de la experiencia del sujeto en mundos paralelos o alternativos al que se le presenta en su materialidad no se corresponde con ninguna necesidad de éste. En tales términos, Marx es incisivo en señalar que los mundos ficticios que el sujeto se crea y (re)produce no son productos banales o residuales de la socialidad, sino, por lo contrario, satisfactores, históricamente determinados, de una necesidad concreta. Pero una necesidad concreta que no es de cualquier tipo, sino que sólo aparece cuando la experiencia de la vida su vuelve tan insoportable y está tan desgarrada en su funcionamiento que se hizo necesario crear una experiencia alternativa, paralela. En la etapa actual del capitalismo, quizá sea necesario comenzar a pensar cómo el desdoblamiento del Ser en cúmulos cada vez más vastos de mercancías, en realidades virtuales y mundos informáticos profundiza la enajenación, el alineamiento de éste en la lógica de la valorización del valor, proyectándolo hacia existencias menos mundanas, menos avasalladoras e insoportables que, en varias sentidos, anestesian los momentos de ruptura en el ejercicio de su politicidad —de fundación refundación y revolución de su identidad, de acuerdo con Echeverría. Cfr. Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo. / Echeverría, B. (2010), op. cit.

Consideraciones finales.

Sin duda, mucho ha cambiado en el capitalismo desde los tiempos y los espacios en los que Marx lo experimentó. En el ocaso de la segunda década del siglo XXI, no únicamente las magnitudes y las velocidades con las que el capital se (re)produce, circula y se acumula son abrumadoramente mayores a las que observó y estudió Marx en su momento, sino que, además, los objetos susceptibles de valorización —y los efectivamente subsumidos a ésta— son más; las estrategias empleadas por el capital para darse continuidad son distintas; los mecanismos y los dispositivos de poder utilizados para hacer valer su legalidad son significativamente más eficientes y efectivos; la violencia que despliega se generaliza cada vez más; los aparatos ideológicos de los que se vale para justificar su funcionamiento son interiorizados por las subjetividades con mayor rapidez y menor resistencia, etcétera.

Sin embargo, a pesar de estas y otras modificaciones que se han dado (y continúan dándose) dentro de él, en su funcionamiento, una constante que se mantiene inalterada desde aquel entonces —y más atrás— sigue siendo la existencia de la forma mercantil del valor, de ese «inmenso cúmulo de mercancías»²⁴ que se presenta como la riqueza objetiva de la materialidad que produce y consume el Ser-humano, afirmándose como la única forma de valor real y dominante. Y es que, en efecto, en el siglo XXI, tanto o más que en el XIX, el sujeto y el proceso de (re)producción orgánica de su socialidad se mantienen atomizados por la vigencia de un valor abstracto que coloniza tanto al valor de uso, concreto, históricamente determinado, de los objetos, cuanto al sujeto mismo.

No hay, pues, sentido en la existencia del Ser, ya que todo cuanto lo tenía (gracias a la capacidad del sujeto de colocar, de donar valores a la materialidad que lo envuelve), y la propia capacidad de éste para ejercer esa valoración, continúan siendo permanentemente sustituidas por el atesoramiento de valores abstractos. Y la cuestión es que mientras esta dinámica continúe, mientras esta desvalorización de lo concreto siga su curso, no importará cuánto cambien las magnitudes del capital, este seguirá siendo tal, y su racionalidad la misma.

Por eso el pensamiento de Marx no pierde su vigencia: porque mientras la forma mercantil de los objetos mantenga la suya, la crítica que le es inherente se mantendrá en toda su validez. Pero no se trata, por supuesto, ni de tomar cada palabra y juicio de Marx al pie de la letra para aplicarlo al presente con intransigencia y dogmatismo ni de colocarlo al servicio de justificaciones ideológicas del tipo de aquellas que, en el siglo XX, llevaron al discurso de aquel a convertirse en mera ornamentalización, fetiche, de configuraciones estatales y nacionales tan capitalistas como los centros industriales de Occidente.

En última instancia, no debe perderse de vista que la resistencia al capitalismo, para ser tal, debe postrarse de frente a éste, antes que nada, bajo un carácter anticapitalista. El reformismo no lo hace, pues apenas aspira a cubrir con un espeso velo de romanticismo, de insoportable pero insalvable fatalidad, la sangre que por el mantenimiento de la estructura se hace correr. Por mérito propio, tanto en su forma cuanto en su contenido, el discurso de Marx es, por definición, resistencia, emancipación.

²⁴ Marx, K. (2014). *El capital. Crítica de la economía política: el proceso de producción del capital*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 41.

Comprometerlo con causas políticas cuya única finalidad es la de mantener bajo un régimen de dominio a cualquier colectividad es, por igual, una traición y un contrasentido.

Referencias.

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.
- Duran-Cousin, E. (2002). *Comunismo: principio y fin de un sueño*. Ecuador: Abya-Yala-AFESE.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.
- González Casanova, P. (2015). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores.
- K. Merton, R. (2002). *Teoría y Estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J-F. (2000). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. España: Cátedra.
- Marx, K. (2014). *El capital. Crítica de la economía política: el proceso de producción del capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1977). *Crítica del programa de Gotha*, Editorial Progreso, Rusia, 1977.
- Marx, K. (1970). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo.
- Parsons, T. (1976). *El sistema Social*. España: Revista de Occidente.
- Popper, K.R. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Argentina: Paidós.
- Ventós, J.R. (1996). *Ética sin atributos*. España: Anagrama.
- Villoro, L. (1996). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. España: Diario Público.