

PULIENDO A MARX¹

Parece estar produciéndose una revitalización de Marx, anterior al actual caos de Wall Street, a pesar de que todavía no parecen proponerse opciones políticas claras. Los oportunistas sensatos han recibido bien cualquier signo de simpatía por las posiciones marxianas, sin querer alejar a los nuevos conversos (o a los simpatizantes que vuelven). Las grandes cuestiones ideológicas –el anarquismo, el partido, la planificación económica, las clases sociales– siguen evitándose, con la disculpa de que a muchos les recuerda la propaganda comunista. Ese recordatorio es trivial, no tanto porque vaya acompañado por el recuerdo de las muertes y la violencia (la memoria es frágil en la posmodernidad) como simple y menos dramáticamente porque dichos temas ahora parecen aburridos.

Ante esto, por lo tanto, no parece verosímil dar la bienvenida a un libro que, un tanto en la vena althusseriana de antaño, denuncia de manera implacable los desvíos idealistas y los errores doctrinales, las inadecuaciones ideológicas y las revisiones equivocadas de pensadores de los que en general se suponía que tenían cierta alcurnia o importancia marxiana para los posibles jóvenes marxistas de hoy. *Philosophie nach Marx* de Christoph Henning es una larga incriminación de 600 páginas a todos, desde Kautsky hasta los actuales liberales izquierdistas de estirpe habermasiana o rawlsiana, y bien vale la pena hacer frente a sus múltiples provocaciones. Es un incansable catálogo de lo que denominaré evitación de Marx, que a pesar de su constante celo sigue siendo extrañamente no partidista. Henning no parece hablar desde una posición política o ideológica fácil de identificar, aunque su sesgo filosófico parecería ser una especie de kantismo wittgensteiniano, muy apropiado para esta operación intelectual.

Es necesario advertir al lector, sin embargo, de que la palabra «teoría», ahora generalmente interpretada, al menos en Occidente, como un postestructuralismo o un hegelismo de la Escuela de Frankfurt, palabra de la que se plantea su agotamiento o desaparición, o que es atacada por su

¹ Christoph Henning, *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, 2005, 660 pp.

abstracción perniciosamente elitista, se usa aquí de manera muy diferente, como un término de la propia obra de Marx, cuyo objeto de acuerdo con Henning era la *bürgerliche Gesellschaft*, con lo cual no se refiere a la sociedad civil (ese fatigado caballo de batalla al que siguen apelando por igual liberales de izquierdas y demócratas radicales), sino por el contrario el capitalismo propiamente dicho: un sistema que hay que confrontar en su totalidad, y no desde una perspectiva puramente política o filosófica, ni siquiera estrictamente económica. El énfasis de Henning, sin embargo, sigue centrado en la propia obra de Marx, cuyo «contenido y carácter raramente han sido adecuadamente captados ni por sus enemigos ni por sus defensores». Esta perspectiva nos recordará en ocasiones la lastimera confesión de Horkheimer: «Prometo fidelidad a la teoría crítica; eso significa que puedo distinguir lo falso, pero no puedo definir qué es lo correcto». Sin embargo esa franqueza, que espera convertir la aparente debilidad en agresivo contraataque, no exime a la Escuela de Frankfurt de la apisonadora crítica de Henning; por el contrario, dicha escuela se convertirá en uno de sus principales objetivos.

El panorama crítico de Henning se divide en dos segmentos desiguales: el primero cubre del destino del «marxismo» o de la teoría marxista desde la muerte de Marx hasta la Revolución de Octubre. Este terreno es familiar, pero el análisis que Henning hace de las respectivas carencias de la teoría socialdemócrata y comunista tiene cosas nuevas e interesantes que contarlos. La segunda parte, más larga, de *Philosophie nach Marx* parte de la «filosofía social» de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y nos lleva hasta el presente, con una visión de gran angular sobre sus sucesores actuales, entre los que Henning distingue cuatro escuelas dominantes: Habermas, Rawls, la «ética económica» normativa y el neopragmatismo. Pero aunque es aproximadamente cronológica, su reseña de todo esto evita cualquier explicación puramente histórica organizando su material en torno a nueve *Kernpunkte* o «puntos clave» sistemáticos; una fórmula extraña que podría haberse presentado mejor como *problématiques* althusserianas, o como versiones del «quid» medieval, en torno al cual giraban tradicionalmente los debates, insistiendo en un dilema conceptual irresuelto.

Es un marco excelente, pero antes de esbozarlo es necesario indicar los límites de la empresa de Henning, por la sencilla razón de que la filosofía social propuesta en su segunda parte es, a excepción de Rawls, exclusivamente alemana. Es cierto, por supuesto, que la única escena intelectual extranjera que conocen los intelectuales angloparlantes, en líneas generales y en cuanto a sus actores principales, es la francesa. La riqueza de la vida intelectual italiana o alemana es principalmente un libro cerrado para ellos, con la excepción de unas cuantas estrellas muy conocidas, que colaboran con ese provincianismo reorientando sus pies de página y sus referencias en torno a una sociología o filosofía anglófona que se ha vuelto hegemónica. A este respecto, el lector con conciencia teórica echará de menos el análisis de Foucault, Derrida, Deleuze y Badiou, Agamben y Negri, Rorty y Giddens. Es una cuestión de lamentar, ya que

habría sido bueno tener un análisis de estos pensadores al estilo de Henning, que, si bien verdaderamente dañino o incansablemente negativo, nunca es mezquinamente partidista al modo de las antiguas denuncias de Althusser (o incluso de las todavía relacionadas inquisiciones y denuncias antiteóricas del presente).

En especial en el área de la sociología, por otra parte, el lector anglófono descubrirá referencias desconocidas: el filósofo Rudolf Eucken (1846-1926), por ejemplo, o René Koenig (1906-1992), fundador de la escuela de sociología de Colonia, cuya crítica al discurso sociológico es fundamental para Henning. Pero imaginarán fácilmente sus propios equivalentes, porque los debates son análogos en todas partes. (Podría pensarse en transposiciones tales como las que el historiador literario podría hacer de patrones formales desconocidos de una historia de la música o de las artes visuales, cuya no traducibilidad puede ayudar a conocer la dinámica de procesos históricos comparables pero disimilares). En todo caso los nombres de Kautsky y Habermas, o de Heidegger y Horkheimer, son suficientemente fundamentales en la historia de las ideas como para merecer atención en sus propios contextos, por locales que estos le puedan parecer a un «Occidente» provincianamente anglófono.

El manejo que Henning hace del concepto de filosofía social también necesita explicación. Incluye todo, desde manifiestos directamente políticos y económicos de los primeros años del marxismo revolucionario o parlamentario, pasando por la sociología de Weber y Luhmann, hasta la filosofía rotunda (o «pura»), en Heidegger y Adorno, dado que la última es tan implícitamente política y social como la anterior filosófica. De hecho, el argumento básico del libro es que los análisis sociales y políticos siempre han estado debilitados y viciados por su «ontologización», es decir, por su traducción y sobre todo su sublimación en cuestiones y argumentos puramente filosóficos. Ésta es la versión que Henning da al reproche más frecuente y vulgar de «idealismo», que se ha convertido en una especie de insulto ritual. Henning no parece tener una base filosófica para su propia tendenciosidad en contra de la filosofía; es, como se ha sugerido, un discreto kantismo wittgensteiniano. En resumen, el corpus constará de las ciencias sociales, que inciden en la filosofía y en sus teorías acólitas contemporáneas (o al menos en el pensamiento), porque éstas invaden las ciencias sociales. Si éstas parecen tener un molde pronunciadamente filosófico, ¿debe éste atribuirse a las tradiciones intelectuales alemanas, antitéticas tanto al empirismo británico como a un pragmatismo estadounidense más joven? Si es así, ésa sería otra razón para estudiar estos materiales alemanes desconocidos.

A buen seguro, la filosofía social es un recién llegado; la sociología en sí sólo emerge realmente como disciplina a finales del siglo XIX, con Weber y Durkheim. Habrá, por lo tanto, un extenso y agradecido prólogo referente al sino más abierto del marxismo, en la socialdemocracia, en el comunismo y en la economía marxista, antes de llegar a los desarrollos «bur-

gueses». La crítica no partidista pero implacable que Henning hace a las propias tradiciones nativas del marxismo (nadie se libra) da a su libro una amplitud y una variedad de objetivos que lo hacen mucho más ambicioso que cualquiera de las polémicas usuales.

Podemos ahora esbozar un inventario de sus *Kernpunkte*, organizados mediante números romanos. De manera poco sorprendente, los debates inmediatos a la primera época de apogeo de la socialdemocracia giraron en torno a la reproducción social (I) y la tasa de beneficio descendente (II). Debería estar claro que ambas cuestiones siguen acompañándonos en la era de la globalización, pero puede documentarse por la frecuencia y la intensidad de la palabra «crisis», en todos sus significados, en todo tipo de discurso público actual, en el que Marx es «reprimido» por una naturalización de los ciclos económicos que los «ontologiza», por usar la expresión de Henning (yo preferiría decir que los aplanan, los desdialiectiza, y los convierte en «leyes» o regularidades no dialécticas). La idea de que existe una «tasa de beneficio descendente», por su parte, conduce a las habituales acusaciones contra la distinción que Marx hace entre precio y valor, y constituye una excusa para abandonar para siempre la ciencia económica marxista. Con el bolchevismo, el centro de gravedad se traslada a la política, lo cual significa que el tercer punto nodal o quid se centrará en la teoría del imperialismo (III), implicando no sólo el arco que va de la política exterior soviética hasta las teorías de la globalización, sino también los análisis de Lenin y Hilferding sobre el capital financiero. El énfasis más puramente político de Lenin y Stalin «deseconomiza y reideologiza» la problemática original de Marx (a Trotsky y Mao los pasa por alto).

Así abandonado a los economistas profesionales, Marx está listo para ser enterrado a manos de economistas premarxistas y postmarxistas por igual, desde Smith a Keynes y Friedman, y muchos economistas supuestamente marxistas que respaldan de manera encubierta algunos de estos paradigmas no marxianos. Aquí el punto nodal crucial (IV) es la teoría del dinero, que nos devuelve a los primeros capítulos de *El capital*; mientras que las correspondientes evoluciones no marxistas de la sociología fracasan, en toda su variedad de temáticas –desde Weber a Luhmann– en el quid fundamental de las clases sociales (V).

Establecidos estos movimientos y posiciones ahora clásicos, el lector está preparado para afrontar las evoluciones en apariencia más modernas, o al menos del siglo xx, que empiezan con el nombre de Martin Heidegger. La segunda parte del libro va acompañada de nuevos *Kernpunkte*: VI, Hegel y Marx; VII, la crítica de Marx a la religión; VIII, Marx y la ética; y IX, Marx y la ley. Pero estarán también organizados de manera complementaria en torno a las tesis propuestas por René Koenig que refuerzan el sesgo «antifilosófico» del enfoque que Henning da a sus textos más modernos. Las ocho tesis de Koenig se resumen como sigue: (i) la filosofía social es una reacción de distanciamiento frente al marxismo; (ii) como reacción, sigue por lo tanto secretamente ligada al marxismo; (iii) sus orí-

genes radican en una dialéctica hegeliana purgada de su negatividad; (iv) transforma una filosofía de identidad idealista en una existencial; (v) convierte los orígenes históricos en modos de ser, y el pensamiento en Ser; (vi) problematiza la teoría *in toto*, generando una crisis de la filosofía, (vii) le sigue una pérdida de la objetividad y de la cientificidad; y (viii) en su lugar surge una vacía «política» de identidad y autoafirmación. Este último desplazamiento puede también calificarse de decisionismo, fundamental para todas las formas de existencialismo, y atribuible a Fichte, que se convierte en el verdadero malo del relato, en lugar de Hegel. En esta historia de decadencia y caída, Heidegger ocupa un lugar privilegiado por el papel crucial que en ella desempeña el término «ontologización» de Henning, por el cual podemos entender, sencillamente, convertir un problema o una teoría en filosofía; o quizá debería decirse, una filosofía, por razones que pronto se verán.

Nunca he puesto mucha fe en esa única nota a pie de página a *Historia y conciencia de clase*, al final de *Sein und Zeit*, que se supone que documenta el compromiso directo de Heidegger con la obra escrita por Lukács unos años antes. El primer argumento de Lucien Goldmann a este efecto siempre me pareció exagerado, un hacerse ilusiones pensado esencialmente para apropiarse de Heidegger para la tradición marxiana (a Henning, sin duda, el propio Lukács le parece muy ambiguo, siempre a punto de caer en la «filosofía», pero en general demasiado inteligentemente marxiano como para sucumbir de manera irrevocable), aunque la discusión ciertamente es posible, no tanto sobre los elementos nacionalsocialistas de izquierdas como sobre el concepto implícito de revolución en general en Heidegger. Pero no pienso que la *Seinsfrage* de su obra, después de la *Kebre*, sea particularmente incompatible con el marxismo, que ha demostrado ser compatible con tantas otras «filosofías», en la medida en que en sí mismo no es –en esto coincido con Henning– una filosofía.

Pero ahí radica el problema del lema de Henning, porque la ontología del Heidegger anterior a la *Kebre* era una fenomenología del mundo de la vida; y si se considera que el objeto de estudio de Marx es la *bürgerliche Gesellschaft* en el sentido más general, como dinámica del capital en todos sus niveles, entonces el marxismo tiene la obligación de incluir esa fenomenología, a la que ciertamente el «pragmático» Heidegger hizo una contribución fundamental, si la despojamos de sus pretensiones antropológicas (las etimologías Ur germánicas) y sus diagnósticos excesivamente simplificados sobre la tecnología. La crítica de Heidegger a la modernidad, sea o no «irracionalista», es tan ambigua como todas las visiones de ese tipo, desde Burke y los románticos en adelante, como Raymond Williams demostró memorablemente en *Culture and Society*. Sus momentos éticos y decisionistas permanecen por lo tanto abiertos al análisis, y recibirán adecuada atención en otras partes del libro de Henning.

Porque la filosofización de los temas sociales –digamos mejor a partir de ahora, de los diversos rasgos y manifestaciones del capitalismo– no sólo

adoptará esas formas estrictamente ontológicas y existencializadoras. Tendrá también variantes hegelianas, en especial en las tradiciones de la Escuela de Frankfurt (entre quienes, como señala Henning, no debe incluirse a Habermas). Es por supuesto indignante que sus comentarios muy limitados sobre Adorno no se incluyan bajo la rúbrica de la filosofía, sino de la religión; aunque su sutil interpretación de todas las obras de la «escuela» se centra en la evacuación por parte de Pollock de la economía marxiana en nombre de un giro esencialmente político hacia una teoría del capitalismo de Estado. Sin mencionar el ensayo de Marx sobre la «cuestión judía», el análisis de Henning sobre la relación con la religión es incompleto, como mínimo. Pero sí coincido con la provocativa conclusión alcanzada por Henning de que al Marx de *El capital* no le interesaba en absoluto la religión: «*Die Religion um ihrer selbst willen war Marx recht einerlei*». La crítica al fetichismo es el análisis de una ilusión o un espejismo, importante para sus hallazgos estructurales, pero no como diagnóstico social de una patología que puede tratarse en sí misma y por sí misma; por el contrario deben hacerse desaparecer sus causas, con el final de la dinámica capitalista de producción de mercancías.

Pero desde otra perspectiva bien podría pensarse que esta correcta desestimación de la importancia política de la religión señala el retorno de ese rechazo total de las superestructuras que caracterizó al denominado marxismo ortodoxo y que le correspondió restaurar al más contemporáneo marxismo «occidental» y «filosofado» u «ontologizado». ¿Es esto simplemente resultado de una separación althusseriana de niveles, o vuelve a caer en la vieja desestimación «materialista» de lo que se consideraban sendos «idealismos», desde la filosofía y la religión hasta la ética y la ley? La política siempre se ha dejado aparte con un rechazo de su primacía en el leninismo, como un desplazamiento. En cuanto a la cultura en general, de la forma que sea, está excluida por completo de este libro. Ante todo, no tiene que haber una práctica crítica inmanente de la filosofía ni de ninguna otra cosa, como si ésta invariablemente asumiese aquélla para detectar una idea defectuosa o la ideología bastase para cambiar una sociedad.

Esto es, por lo tanto, sólo en parte un repudio del «panmarxismo», como lo llaman los chinos; es decir, del marxismo como filosofía de todo, o filosofía *tout court*, el viejo «materialismo dialéctico». Es también, aunque de manera más implícita, un repudio de las fantasías políticas y del autoengrandecimiento de los propios intelectuales, incluso aunque el argumento nunca descienda a los niveles *ad hominem* que se pueden encontrar en la escuela de Bourdieu (el propio Bourdieu es atacado de pasada). Pero quizá es mejor comprender los procedimientos de Henning de manera dialéctica. Él mismo describe con frecuencia la rectificación que Marx hace de la dialéctica hegeliana (en el espíritu de Hegel) como una insistencia en «la diferencia y sin embargo la identidad de dos esferas del ser, una unidad de opuestos». No es el modelo de un reflejo, o de la base y la superestructura, sino por el contrario del metabolismo, claramente la figura lingüística más fundamental del pensamiento de Marx. Lo que Henning deplora por lo tanto

como ausencia de «teoría» es la falta de explicación de la producción metabólica de un fenómeno (un concepto defectuoso, digamos) a partir de otro (por ejemplo, la estructura de la mercancía).

Yo mismo concluyo que si la filosofización autónoma, y la ilusión de que la crítica del concepto defectuoso modificará su origen estructural, debe rechazarse, la alternativa no se formula mejor con el lenguaje de Henning —menos filosofización y más «teoría»— sino que por el contrario debería exigir más filosofización, es decir, menos filosofación no marxiana y más dialéctica propiamente dicha. Podemos tomar como ejemplo lo que se ha estigmatizado como la reentrada de un mal hegelismo en el reciente pensamiento marxiano, a saber, la denominada *capitalógica* y una resucitada «teoría del valor», que pueden encontrarse respectivamente en el innovador libro de Helmut Reichelt *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (1970), en *Dialektik der Wertform* (1997) de Hans-Georg Backhaus y en *The New Dialectic and Marx's Capital* (2002) de Christopher Arthur, un conjunto de obras que intentan demostrar que Marx simplificó su propio pensamiento en los cambios que hizo a la segunda edición de *El capital*, y de ese modo hizo menos accesible la naturaleza propiamente dialéctica de su noción de valor como cantidad de fuerza de trabajo y, por lo tanto, el origen del famoso fetichismo de las mercancías. Aquí el valor se convierte en un fenómeno históricamente único en el que una unidad y diferencia de lo ideal y lo material sólo se hace visible a través de una lente dialéctica.

Henning parece pensar bastante poco en estas «sutilezas teológicas», y éste no es lugar para profundizar en ellas. Pero eso provoca una interesante consecuencia, a saber, que la formación de valor puede entenderse tanto «filosóficamente» como «teóricamente» (en el sentido de Henning) o «dialécticamente» (en el mío). Que muchos de los procesos descritos en *El capital* sean supervivencias, extensiones y expansiones del proceso que Marx denominaba «alienación» en sus primeros escritos parece incuestionable, como *Three Tactics. The Background in Marx* (1963), el injustamente olvidado libro de Stanley Moore, ha demostrado. La cuestión fundamental es, por el contrario, si deberíamos seguir llamándolas así, si deberíamos seguir usando un término filosófico (o idealista o metafísico) para la posterior obra «madura». Althusser propuso construir un cortafuegos contra dicho uso planteando la famosa «ruptura epistemológica». Los marxistas hegelianos, sin embargo, se han deleitado principalmente en esta continuidad y la han tomado como excusa para hacer exactamente lo que Althusser temía, erigir una psicología existencial o incluso una filosofía o una metafísica sobre su base (Heidegger, de hecho, singularizó el concepto de alienación para la aprobación ontológica en su *Carta sobre el humanismo*, escrito en la posguerra).

Pero si debe darse un nombre a la propensión a la ontologización y la filosofización, propongo darle el de tematización. Porque en el momento en que se tematiza dicho fenómeno, aparece un proceso de autonomización que lo convierte en el término fundador de un complejo de conceptos nuevo y se-

miautónomo, llamémoslo filosofía o «imagen del mundo» (Heidegger), ideología o visión del mundo. Estas nuevas tematizaciones sirven por lo tanto muy a menudo como punto de partida para una *Kulturkritik*, es decir, un diagnóstico completo de lo que está mal en la sociedad moderna, su cultura, su psicología o su subjetividad, su modo de vivir. En lugar de llamar a estos discursos ataques contra la modernidad, críticas de ésta, y similares, como a menudo se ha hecho, es mejor reconocerlos como forma o género discursivo específico, que se hace pasar por un análisis de la sociedad contemporánea (o moderna) que podría considerarse una proposición científica. Algo parecido puede también ocurrirles a los *capitalógicos* cuando absolutizan el diagnóstico del fetichismo y blanden, como yo hago a menudo, la propia palabra de Marx *Verdinglichung* o cosificación. Cualquiera de estos rasgos del capitalismo, si se nombra de modo tal que se preste a una terminología, puede dar lugar a una hipóstasis idealista al modo de una u otra cultura crítica; y me parece precisamente que esto es lo que a menudo y tan correctamente objeta Henning. Su trabajo ha descubierto un campo rico y variado de esas patologías del lenguaje que debemos explorar y «teorizar» desde una perspectiva marxista.

Paso por alto los valiosos capítulos de conclusiones, que diseccionan con agudeza una variedad de revisionismos socialdemócratas o de «tercera vía», desde Habermas o Rawls hasta las versiones filosófico-empresariales y neopragmáticas de sus filosofías normativas en Alemania, porque lo más interesante son los desvíos marxistas de Marx, más que los «posmarxismos» directos y sin reparos, a pesar de que la crítica de una vuelta a las normas e incluso a una especie de ley natural –sea cual sea la función que éstas pueden ocasionalmente adoptar de colchones contra la hegemonía del libre mercado y sus depredaciones– es probablemente siempre saludable y merece repetirse en todo el mundo.

Pero uno no puede respaldar por completo el programa con el que concluye el libro. Henning enumera cuatro rasgos básicos de las diversas interpretaciones erróneas –intencionales o de otro tipo– de la teoría marxista, hoy y ayer. Son (1) una sustitución de la sociedad por la naturaleza como objeto básico de estudio de Marx; (2) una comprensión errónea del modo en el que Marx usa el término «ley», como en las leyes del capitalismo; (3) una retraducción de Marx a un discurso filosófico; y (4) una interpretación de la consiguiente visión naturalista del mundo «de acuerdo con la hermenéutica de una *Lebensphilosophie*», como expresión de una praxis. Al identificar su proyecto con Kant, Henning pretende validar su trabajo como una «crítica» que establece límites a lo que el marxismo puede hacer (así como celebrar sus indispensables logros). El que invoque a Wittgenstein supone una ambición de limpiar su lenguaje de falsos problemas y soluciones hipostasiadas. Esta tarea valiosa tiene la ventaja de retrotraernos a los elementos económicos esenciales sin los cuales Marx no es marxista. Sin embargo, debo necesariamente sentir, como cualquier «trabajador de la cultura», que se está abandonando demasiado en este proyecto, y no sólo en el análisis cultural en sí.

Existe también lo político, sobre lo que ciertamente puede asegurarse que *El capital* está muy poco relacionado con la política y no ofrece lecciones políticas. Pero Marx era, como Lenin, un estratega político (y un táctico) genial, y no importa que en sus propias posiciones en diversas fases históricas puedan detectarse varias estrategias distintas y a veces antitéticas. *El capital* es un libro sobre el capitalismo; la política, por su parte, está relacionada con las formas en las que podría alcanzarse (y construirse) el socialismo. Pero esto no significa que nuestros juicios sobre *El capital* sean apolíticos. Por el contrario, y sin desear caer en el error de sustituir lo económico por lo político que Henning describe aquí, dichos juicios y los análisis de sus típicas interpretaciones erróneas –las omisiones y las represiones, los desplazamientos y las sustituciones– son necesariamente actos políticos.