

Marx y el concepto de lo político

Andrés F. Parra-Ayala
Universidad de los Andes (Colombia)

CÓMO CITAR:

Parra-Ayala, Andrés F. 2021. "Marx y el concepto de lo político". *Colombia Internacional* 108: 39-61.
<https://doi.org/10.7440/colombiainto8.2021.03>

RECIBIDO: 8 de febrero de 2021

ACEPTADO: 16 de julio de 2021

REVISADO: 13 de agosto de 2021

<https://doi.org/10.7440/colombiainto8.2021.03>

RESUMEN. **Objetivo/contexto:** el objetivo de este artículo es construir una definición del concepto de lo político en Marx, como una tercera vía entre la autonomía y heteronomía de lo político. **Metodología:** en este texto se utiliza una metodología hermenéutica y filosófica de interpretación de argumentos y conceptos de textos teóricos. Se privilegian las fuentes primarias —en este caso, textos de juventud y madurez de Marx—, aunque se ponen en conexión con otros estudiosos y especialistas. **Conclusiones:** el texto plantea una doble conclusión. Por un lado, que la conexión esencial entre lo político y el mundo de la producción material defendida por Marx no implica una concepción reduccionista, mecanicista o heterónoma de la esfera de lo político, pues la producción y lo político designan para él dos formas distintas, aunque necesariamente articuladas, de la libertad humana. Por otro lado, que el concepto de lo político en Marx está atravesado por dos almas: la plasticidad de la segunda naturaleza humana y el ideal de autotransparencia cultivado en la filosofía de la historia. Frente a este dilema, el texto propone un marxismo abierto y finito. **Originalidad:** las reflexiones sobre este problema no son nuevas, pero la tesis de lo político y la producción como dos modalidades distintas (pero articuladas) de la libertad humana realiza un aporte relativamente novedoso a la discusión.

PALABRAS CLAVE: lo político; Marx; libertad; materialismo; relaciones de producción.

Marx and the Concept of the Political

ABSTRACT. **Objective/Context:** The objective of this paper is to build a definition of the concept of the political in Marx as a third way between the autonomy and the heteronomy of the political. **Methodology:** This paper suggests a hermeneutical and philosophical methodology, which consists of interpretation of arguments and concepts of theoretical texts. Primary sources –hereupon: Marx’s texts– will be preferred, although they will be connected with other scholars. **Conclusions:** The paper arrives to a double conclusion. On the one hand, the essential connection (as championed by Marx) between the political and the world of material production does not involve

a reductionist, mechanistic or heteronomous understanding of the political, for material production and the political are for him two distinct, albeit jointed, forms of human freedom. On the other hand, the concept of the political in Marx has two souls: the plasticity of the human second nature and the ideal of self-transparency of the philosophy of history. Facing this dilemma, the paper claims for an open and finite Marxism. **Originality:** Reflections on this topic are not new, but the thesis of the political and the production as two distinct, albeit jointed, forms of human freedom seems to be a relative new contribution to the theoretical and political discussion.

KEYWORDS: The political; Marx; freedom; materialism, relations of production.

Marx e o conceito do político

RESUMO. Objetivo / contexto: o objetivo deste artigo é construir uma definição do conceito de político em Marx como uma terceira via entre a autonomia e a heteronomia do político. **Metodologia:** neste texto é utilizada uma metodologia hermenêutica e filosófica de interpretação de argumentos e conceitos de textos teóricos. As fontes primárias são privilegiadas - no caso, textos da juventude e maturidade de Marx -, embora estejam vinculadas a estudiosos e especialistas. **Conclusões:** o texto levanta uma dupla conclusão. Por um lado, que a ligação essencial entre o político e o mundo da produção material defendida por Marx não implica uma concepção reducionista, mecanicista ou heterônoma da esfera do político, uma vez que a produção e o político designam para Marx duas formas distintas, embora necessariamente articuladas, da liberdade humana. Por outro lado, que o conceito de político em Marx é atravessado por duas almas: a plasticidade da segunda natureza humana e o ideal de autotransparência cultivado na filosofia da história. Diante desse dilema, o texto propõe um marxismo aberto e finito. **Originalidade:** as reflexões sobre esse problema não são novas, mas a tese da política e da produção como duas modalidades diferentes (mas articuladas) de liberdade humana traz uma contribuição relativamente nova para a discussão teórico-política.

PALAVRAS-CHAVE: o político; Marx; liberdade, materialismo, relações de produção.

Introducción

Autores como Laclau y Mouffe (2011) o Rancière (1996) —entre otros— comparten la convicción de que el pensamiento de Marx no puede captar lo político en su especificidad. Estas perspectivas aducen que para Marx lo político sería una subregión de la sociedad y, con ello, un epifenómeno de la economía. Y si esto es así, la filosofía marxiana caería en un círculo vicioso: su objetivo es la transformación política de las relaciones de producción, pero si lo político es un epifenómeno, entonces no hay una transformación política real, solo un proceso

teleológico en el que las relaciones de producción se transforman a sí mismas, a lo sumo con una intervención secundaria de los agentes.

Este artículo busca matizar esta idea mostrando, por un lado, que sí se puede encontrar en la filosofía de Marx una concepción de lo político con peso propio y, por otro lado, que la conexión de lo político con el mundo de las prácticas productivas y de relacionamiento material con la naturaleza no supone una debilidad, sino una fortaleza. La tesis que defiende este texto es que el vínculo entre lo político y la producción material no implica una concepción reduccionista o mecanicista de lo político, pues la producción y lo político designan para Marx dos formas distintas, aunque necesariamente articuladas, de realización de la libertad humana. Esta tesis no deja de reconocer ambigüedades, tensiones y problemas en la concepción marxiana de lo político. Como se mostrará más adelante, las ideas de Marx acerca de lo político están atravesadas por dos almas: por un lado, la antropología filosófica, que enfatiza la contingencia de las relaciones de producción y las formas sociales de vida; por otro lado, la filosofía de la historia, que presupone la posibilidad de una solución última y definitiva del problema de la coexistencia humana en el comunismo. Frente a esta ambigüedad, este texto opta como conclusión por un marxismo abierto y finito.

1. Producción: primera y segunda naturaleza

Uno de los problemas principales de la filosofía de Marx —presente sobre todo en su juventud— es el de la libertad. Este problema es ontológico: se refiere a la pregunta de cómo podemos considerar que el ser humano es libre si está igualmente sometido a la naturaleza como los animales y comparte con ellos un entramado de funciones orgánicas y metabólicas. La respuesta de Marx a esta pregunta se distancia de dos corrientes predominantes: la del compatibilismo simple —representado, por ejemplo, por Hobbes (2010, 48) y Harry Frankfurt (1969)— y también la del compatibilismo dualista kantiano.

El compatibilismo simple afirma que la existencia de leyes naturales que predeterminan la conducta humana no es incompatible con la libertad. Somos libres a pesar de estar predeterminados por la naturaleza, ya que la libertad no se refiere a la capacidad de determinar nuestros deseos y apetitos, sino a la ausencia de obstáculos externos en el mundo para realizarlos. Podemos hacer lo que queremos, pero no querer lo que queremos.

El dualismo kantiano sostiene que los seres humanos tienen dos naturalezas que, a pesar de convivir en el mismo ser, son mutuamente irreductibles: la naturaleza empírica, que contiene todo el entramado de nuestras funciones biológicas, y la naturaleza racional o trascendental, identificada con la capacidad

de actuar por motivos puramente racionales, en pro del cumplimiento del deber y en contra de nuestros impulsos naturales.

En contraposición a estas corrientes, Marx defiende la tesis de que somos libres porque, por medio del trabajo, determinamos y reescribimos el modo en que la naturaleza nos determina, sin dejar de ser por ello creaturas naturales. De ahí la importancia del trabajo y la producción en su antropología filosófica: estas actividades son la condición de posibilidad de nuestra libertad. Esta tesis aparece tanto en los *Manuscritos de 1844* como en la *Ideología alemana*.

En los *Manuscritos el ser genérico* sintetiza esta concepción de la libertad. Que el hombre sea un ser genérico significa que el objeto de su trabajo y de su actividad no es una cosa singular fabricada, sino su propia especie y, con ello, la naturaleza como un todo. Al trabajar, el ser humano transforma la naturaleza, pero no simplemente porque esta aparezca como una materia prima que deviene luego un producto para el consumo; también porque por medio de su trabajo convierte el entramado de sus necesidades y su existencia natural en una vida cultural y auténticamente humana que trasciende el aspecto meramente biológico:

El hombre es un ser genérico no solo haciendo práctica y teóricamente del género, tanto el suyo propio como el del resto de cosas, su propio objeto, sino también —y esto solo es una expresión de lo mismo— relacionándose consigo mismo como con el género presente y viviente, relacionándose consigo mismo como con un ser universal y, por tanto, libre. (Marx 1966, 66, traducción modificada)

Marx, siguiendo la tradición filosófica del idealismo alemán, define la libertad como autorrelación, autodeterminación y capacidad de transformarse a uno mismo. Esta definición podría ser objetada por toda la escuela compatibilista, pues nadie podría querer lo que quiere, o sea, autodeterminarse *strictu sensu*. Sin embargo, para Marx la prueba de la existencia de la autodeterminación en los seres humanos no se halla en una oscura y confusa capacidad individual de determinar los propios deseos, sino en la capacidad humana de convertirlos, por medio del trabajo, en una segunda naturaleza, es decir, en deseos y necesidades mediados por la cultura. Así, por ejemplo, el hambre, que es una necesidad natural compartida con los animales, trasciende el aspecto meramente biológico al convertirse en una cultura gastronómica y en una forma social de la alimentación. Por medio de la agricultura, la cocina y la producción de utensilios para preparar y consumir los alimentos, el hambre humana se autodetermina, se transforma a sí misma y se convierte en un mundo gastronómico con símbolos, normas e instituciones que giran alrededor del comer. A través del trabajo, la vida

humana deja de ser un mero ciclo biológico idéntico a sí mismo en su repetición indefinida y deviene un mundo humano de sentido que reescribe y sobredetermina las funciones biológicas.

Pero el hecho de que podamos por medio del trabajo transformar nuestra propia naturaleza no conduce a un dualismo entre naturaleza y cultura. El ser humano que transforma la naturaleza como un todo, si bien se diferencia de los animales precisamente por la vocación universal de su actividad, sigue siendo para Marx parte de la naturaleza. Ahora, el que seamos parte de la naturaleza no quiere decir que nuestras cualidades más humanas sean explicables en términos científico-biológicos. Marx nunca defendió un naturalismo biologicista o un materialismo vulgar. Así suene paradójico, su idea parte de una concepción no-naturalista de la naturaleza, resumida en la tesis de que la propia naturaleza se transforma a sí misma como un todo por medio de nuestra actividad productiva. Esto supone una unidad entre naturalismo y humanismo:¹

El hombre *vive* de la naturaleza significa: la naturaleza es su *cuerpo* [*Leib*], con el que él debe permanecer en permanente proceso para no morir. Que la vida física y espiritual del ser humano se relaciona [*zusammenhängt*] con la naturaleza, no significa otra cosa, sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, pues el ser humano es parte de la naturaleza. (Marx 1966, 67, traducción modificada, énfasis en el original)

Argumentos e ideas similares se encuentran también en la *Ideología alemana*. Al igual que en los *Manuscritos*, Marx sostiene en el texto de 1846 que el ser humano se autodetermina por medio de la producción de sus medios de vida, sin dejar de ser parte de la naturaleza. La historia es el espacio en el que la autodeterminación y la libertad humanas tienen lugar, pero este espacio no está absolutamente separado de la naturaleza:

El primer presupuesto de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. La primera situación de hecho

1 Siguiendo los trabajos de Schmidt (1977) y Foster (2004) acerca de la naturaleza en Marx, puede decirse que el naturalismo biologicista y el dualismo cartesiano son dos caras de la misma moneda, aunque parezcan oponerse entre sí. Para ambos, la naturaleza no guarda ninguna relación con la actividad humana. Las dos posturas comparten una ruptura metabólica (y ontológica) entre ser humano y naturaleza. El naturalismo expresa esta ruptura expulsando al ser humano del reino de la naturaleza, reduciendo la vida humana a expresiones cuantificables y observables, mientras que el cartesianismo expulsa a la naturaleza de la vida humana al tomar el pensamiento y la cultura como algo que existe por fuera de la realidad natural y en contraposición a ella.

[*Tatbestand*] a constatar es pues la organización corporal de estos individuos y su relación así dada con el resto de la naturaleza. (Marx 2005, 35-36, traducción modificada)

Esto se debe a que la naturaleza como tal es un fenómeno y una categoría histórica. Con esto no se quiere decir simplemente que cada época histórica tiene una visión de la naturaleza, sino también que la propia naturaleza se produce a sí misma mediante las acciones humanas. Esta autoproducción de la naturaleza debe comprenderse como el tránsito de una primera a una segunda naturaleza humana, tránsito que acontece por medio del trabajo y la producción de las subsistencias:

Se puede distinguir a los seres humanos de los animales por la conciencia, la religión o lo que sea. Ellos comienzan a distinguirse de los animales cuando empiezan a *producir* sus medios de vida, un paso que está condicionado por su organización corporal. Al comenzar a producir sus medios de vida, los seres humanos producen indirectamente su vida material como tal. (Marx 2005, 36, traducción modificada, énfasis en el original)

Marx sostiene que los animales no *producen* sus medios de vida. Su relación con la naturaleza es simplemente reproductiva y no auténticamente productiva. La relación simplemente reproductiva con la naturaleza consiste en un ciclo vital con fases y comportamientos predeterminados. Por el contrario, el ser humano, al tener una relación productiva con la naturaleza, puede crear, por medio del trabajo, formas diferenciadas e históricamente específicas de realización del mismo ciclo vital; al igual que los animales nacemos y morimos, pero hay formas de nacer y morir diferenciadas según la época o la cultura que están mediadas por el trabajo.

Por eso la producción humana de los medios de vida produce indirectamente la vida material como un todo. Esta se refiere a la segunda naturaleza, a un mundo de hábitos, costumbres y prácticas culturales, que sigue teniendo lugar en una primera naturaleza animal, pero que no se reduce a ella puesto que la reescribe y la transforma inmanentemente. Si bien la vida material no es un objeto concreto que resulta de la transformación directa de la materia por medio del trabajo, la propia producción de los medios de vida va construyendo indirectamente, de forma imperceptible y sin intención, un mundo de hábitos, imágenes, símbolos y horizontes de sentido que da un lugar no solo a los objetos directamente producidos por el trabajo, sino también a las propias prácticas productivas y a la existencia con los demás. Al trabajar, nos relacionamos siempre con nosotros mismos, con la naturaleza y con los otros al mismo tiempo.

2. La producción y lo político: primera y segunda libertad

¿Qué tiene que ver la transición mediada por el trabajo de la primera a la segunda naturaleza con un concepto específico de lo político? Aunque pueda decirse que mi lectura de la producción material renuncia al símil de la base y la superestructura y, por tanto, a la idea de lo político como epifenómeno, no es claro cómo un pensamiento holístico de la producción puede dar cabida a un concepto realmente específico de lo político. Una respuesta sería que la totalidad defendida por Marx, al ser un entramado de relaciones y no una substancia simple, es “concreta”, es decir, está llena de diferenciaciones y manifestaciones particulares articuladas entre sí.² Sin embargo, esta apreciación no nos brinda una definición de lo político. A lo sumo nos indica que, en el caso de tenerla, ella formaría parte de una totalidad concreta.³

Solo un análisis sistemático de la noción de la producción material nos llevará al fundamento teórico de un concepto específico de lo político, que no sea ni un epifenómeno ni una representación confusa perdida en la fraseología de la totalidad concreta.

Una de las implicaciones contenidas en el concepto de la producción material es que la expresión *relaciones de producción* tiene un significado más amplio que el habitual. Estas no se circunscriben a lo que habitualmente entendemos por la economía. Su esfera de realización no es únicamente el campo económico de la producción y el consumo de bienes y servicios, sino el de la vida humana como un todo: “los individuos son tal y como exteriorizan [*äussern*] su vida. Lo que ellos son coincide con su producción, no solo con qué producen, sino con cómo producen” (Marx 2005, 37, traducción modificada). Dado que el resultado de la producción no es únicamente el objeto singular producido, sino una segunda naturaleza, una vida material total en la que el objeto producido tiene sentido y lugar, el concepto de producción material marxiano tiene la pretensión de exponer el modo de ser de la totalidad social.

-
- 2 Balibar ha tratado ya la diferencia entre estas dos concepciones de totalidad (como entramado y como substancia simple), interpretando el uso del término *Ensemble* en la sexta tesis sobre Feuerbach como teoría de lo *transindividual*, es decir, un todo abierto a la interacción de las partes (2000, 37).
 - 3 Me parece que este es el caso de Atilio Borón (2006, 186). Su sugestiva tesis de que no puede existir una teoría política marxista se basa en que no hay una esfera política independiente porque todas las esferas de la sociedad están articuladas entre sí en una totalidad social. Así, no hay teoría política, económica o sociológica, sino un *corpus teórico totalizante* (186). Mis reflexiones quieren dar un paso más allá: no basta con decir que lo político se articula con la totalidad, sino que también debemos decir en qué consiste y cómo lo hace.

Esto quiere decir concretamente que, por ejemplo, las relaciones de raza y género son también relaciones de producción, no porque sean derivadas en segunda instancia de las relaciones de clase. Las relaciones de raza y género, incluso cuando no son reductibles a cuestiones de clase, determinan los roles y posiciones que ocupan ciertos cuerpos en el proceso de transformación de la primera naturaleza en segunda, y por eso son relaciones de producción con peso propio. Ha sido precisamente el feminismo marxista la corriente intelectual que ha captado correctamente la amplitud del concepto de las relaciones de producción. Desde el punto de vista económico tradicional (en el que se incluye también el marxismo ortodoxo), las labores de crianza y cuidado, realizadas en su absoluta mayoría por mujeres, no constituyen actividad productiva alguna, dado que su resultado no es un objeto tangible y duradero. En contra de esta visión tradicional, los trabajos de Hartmann (1979, 3), Federici (2018, 27), Mies (1998, 31) y Fraser (2014, 65) han demostrado convincentemente que la maquinaria de acumulación capitalista no funcionaría sin el trabajo doméstico gratuito. Dicho trabajo (re)produce, sin costo alguno, la vida de la mano de obra disponible para el capital. En ausencia del trabajo doméstico gratuito, el costo del salario aumentaría exorbitantemente, por lo que las mujeres trabajan al mismo tiempo para su marido obrero y para el capital. Esto implica que la explotación capitalista como tal tiene un sesgo de género irreductible al de clase. El capitalismo como modo de producción no es solo un sistema de división de clases, sino también de géneros y de razas, debido a que su destino histórico está aparejado al de la colonización.

Así pues, la crianza y el cuidado son actividades productivas y de trabajo porque en ellas también tiene lugar el tránsito de una primera a una segunda naturaleza o la culturización de la naturaleza animal del ser humano. Las relaciones de género, la división sexual del trabajo y la distribución de los roles en el hogar son relaciones de producción y la esfera de estas relaciones productivas no se reduce a la fábrica o a la relación entre obrero y burgués, sino que también comprende a la familia y a las estructuras racistas de las sociedades.

No obstante, la amplitud conceptual y analítica de las relaciones de producción (el hecho de que ellas designen no solo relaciones entre las clases, sino también entre los géneros y las razas) no constituye todavía la definición de lo político. Es solo su precondition analítica. Para llegar a una definición propia y específica de lo político hace falta ver que estas relaciones de producción no son inmutables. Esto debido a que las propias relaciones de producción son la forma particular en la que la autodeterminación y la libertad humana se realizan. Si podemos, por medio del trabajo y la producción, sobredeterminar la forma en

que la naturaleza nos influye, entonces hay una arbitrariedad y una contingencia inexpugnables en el mundo social entendido como mundo productivo.

Ahora, el que esas relaciones de producción no sean inmutables, sino contingentes, introduce en el corpus categorial marxiano un nuevo sentido de la libertad. Este no consiste simplemente en la transformación de la primera naturaleza en segunda; implica además la reflexión y la tematización explícita y consciente de la forma en que se lleva a cabo esta transformación. Debemos entonces distinguir entre una primera y una segunda libertad. La primera libertad se refiere a la capacidad de autodeterminarnos por medio del trabajo, de elevar, mediante la producción material, nuestras necesidades naturales a un mundo cultural que trasciende la mera biología. La segunda libertad es la posibilidad que tenemos de cambiar o mantener la forma social en la que la primera libertad se realiza, es decir, la de cambiar o mantener las relaciones de producción definidas en sentido amplio. Esta segunda libertad es acuñada por Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach bajo el concepto de la *praxis*:

La doctrina materialista de la transformación [*Veränderung*] de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los seres humanos y que el educador mismo debe ser educado. Ella tiene que separar [*sondieren*] la sociedad en dos partes —de las cuales una está por encima de ella. La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o la autotransformación [*Selbstveränderung*] solo puede ser aprehendida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria. (Marx 2005, 15, traducción modificada).

La segunda libertad es también autotransformación, pero en un sentido especial: somos lo que hacemos de nosotros mismos por medio del trabajo, pero la segunda libertad busca mantener o alterar la forma social en la que hacemos algo de nosotros mismos por medio del trabajo. En esta segunda libertad, que lleva el nombre de segunda porque implica una relación de segundo orden, de reflexión y tematización explícita y discursiva de la primera libertad, se halla entonces un concepto específico de lo político en Marx que no es totalmente idéntico a la actividad productiva ni tampoco se deriva mecánicamente de ella. En efecto, la primera y la segunda libertad no son lo mismo. Lo político es la actividad humana por la que nuestro tránsito de la primera a la segunda naturaleza vuelve sobre sí de forma explícita, buscando transformarse o mantenerse en el tiempo. Lo político es la autotransformación colectiva y explícita de la actividad productiva, no una superestructura o *segundo mundo* (Cohen 1978, 122) que se

erige a partir de esta ni tampoco una de las modalidades de la producción como primera libertad.⁴

Sin embargo, a pesar de que la segunda libertad (lo político o la praxis) es distinguible de la primera libertad (la producción o el trabajo), no hay una desconexión o contraposición entre ambas, como sucede en Aristóteles o Arendt o en los modelos formalistas-liberales de lo político.⁵ Son cosas diferentes, pero necesariamente articuladas. Lo político no es simplemente actividad productiva, es algo específico y diferenciado porque *se refiere* a ella y busca mantener o destruir la forma social de su realización. Pero, dado que alude *necesariamente* a dicha actividad productiva y constituye *su* autotematización, hay un nexo indisoluble entre lo político y la producción. Esta topología de lo político aparece, así, como una tercera vía frente al dilema entre la autonomía y la heteronomía de lo político.⁶

-
- 4 Una tesis similar a la de lo político como superestructura es la de lo político como mecanismo de ocultamiento de los intereses objetivos de las clases. Siguiendo esta línea de interpretación, Codato (2011) sostiene que lo político es una forma en el sentido de la forma mercancía: una “ilusión real” que cosifica los intereses humanos que se discuten en la esfera pública para presentarlos como intereses técnicos y neutrales del proceso productivo. Aunque comparto en parte esta tesis, me parece problemático identificar el concepto marxiano de lo político con una lógica o una esfera del ocultamiento de los intereses de clase, pues la presentación fetichizada de los intereses humanos corresponde, a lo sumo, a la política del capital, pero no a lo político como tal. De la tesis de Codato se seguiría que no podría existir una política emancipatoria o anticapitalista. Como lo señala Artous (2016, 39-42), esta contradicción atraviesa a la tradición marxista: la política es algo que se quiere eliminar para reemplazarla por la administración de las cosas, pero a la vez hay una política estratégica del marxismo. La tesis presentada aquí, que define lo político como una segunda libertad, evita este tipo de aporías, porque el proyecto de emancipación marxista aspiraría a la superación de *una* política (liberal, formal, etc.), pero no a la superación de la política en general como segunda libertad que tematiza y discute acerca del mantenimiento o la transformación de las relaciones de producción.
- 5 Hannah Arendt (2005, 113) sostuvo que Marx nunca pudo pensar la política porque redujo todas las modalidades de la acción humana a la labor, a la actividad cuyo objeto es la reproducción de la vida biológica. Ha habido intentos de conciliar a Marx y a Arendt en la literatura. Nancy Schwartz (1979) ha señalado que la producción en Marx no se reduce a la reproducción de la vida biológica, sino que incluye también la individuación del ser humano frente a los demás. Paredes (2017) afirma similarmente que para Marx las relaciones de producción son relaciones entre los agentes: en la producción hay entonces pluralidad y discurso. Ambas lecturas sugieren que Marx supera la distinción entre *praxis* (acción) y *poiesis* (producción), y presentan una teoría de la poiesis más comprensiva. La tesis que defiendo aquí busca agregar algo más: estoy de acuerdo con que la producción marxiana no es un concepto tecnológico, ni se reduce a la relación solitaria entre el hombre y su proceso de trabajo, porque involucra relaciones entre agentes, pero no quiero identificar del todo praxis y poiesis. En mi opinión, se trata, más bien, de mostrar a la vez la diferencia en el vínculo interno entre ambos conceptos.
- 6 A una conclusión similar a la que defiendo acá —aunque por medio de una reconstrucción del concepto de la alienación— llega Anita Chari (2015). Su punto es que el capitalismo como relación económica es *al mismo tiempo* una estructura despolitizadora que separa la economía de la política. El capital no es entonces únicamente una relación económica que consiste en la (re)producción y (re)valorización del valor, sino también una relación específicamente política.

En consecuencia, las cuestiones que han atravesado el pensamiento político, tales como el sentido último de la vida en comunidad o el carácter legítimo o ilegítimo de los regímenes políticos, deben entenderse como problemas adscritos a la tematización de las relaciones de producción en sentido amplio. No porque las relaciones políticas sean expresión causal de las relaciones de producción, sino porque ambos tipos de relación están recíprocamente compenetrados y la discusión sobre la legitimidad de una forma política puede expresarse o traducirse en una discusión sobre la legitimidad de un entramado de relaciones de producción y viceversa.

Así, por ejemplo, puede decirse que el capital como relación de producción —que convive, permea y se alimenta de otras relaciones de producción como el patriarcado y el racismo— es a su vez un horizonte político de lo común: ve en la acumulación el fin último de la vida en común, crea también un paisaje o un sentido de lo común (o sea, una frontera simbólica entre cuestiones que son políticas y no-políticas),⁷ al presentar la cuestión social como un resultado de la fatalidad natural. La legitimación del capital como relación de producción puede traducirse, dependiendo de las circunstancias, en la legitimación de formas políticas como la tecnocracia o la mera gestión administrativa. Pero, de igual modo, todo régimen político presupone, de forma explícita o implícita, una auténtica disputa productiva: la distribución del tiempo libre que determina quién puede participar efectiva (y no solo nominalmente) en los asuntos comunes.⁸ Esto quiere decir que la relación entre la producción y lo político no es mecánica, sino de traductibilidad recíproca de categorías y problemas.

Marx reconoció explícitamente en su época tardía esta relación de expresión o traductibilidad recíproca de los problemas políticos y los problemas productivos. En su famoso texto sobre la Comuna de París, Marx (1972, 298)

7 *Uso paisaje y sentido de lo común* pensando en el concepto de Rancière (1996) de *reparto o división de lo sensible*, entendido como una frontera entre asuntos políticos y no-políticos estructurada desde la separación entre *phoné* (ruido privado) y *logos* (voz con vocación pública). La idea que defiendo es que este concepto puede pensarse en una relación de implicación recíproca con las prácticas productivas, algo que no hace el propio Rancière. Esta cuestión debe quedar excluida de este trabajo. Para la reconstrucción de una relación dialógica y crítica entre Rancière y Marx, véanse Chambers (2014) y Parra (2017).

8 Aquí vale la pena retomar las palabras de Fajardo cuando define el plusvalor como un dispositivo de captura del tiempo de participación en los asuntos comunes: “En esa medida, el plusvalor es una captura de tiempo y de vida humana que reduce al máximo el tiempo de la reflexión, es decir, el tiempo que un ser humano emplea para imaginar el mundo de otra manera y, quizá, elegir el camino de su transformación. El plusvalor es entonces una forma inmunitaria y policial de producir realidad que busca convertir el tiempo potencial de la contingencia en tiempo de la valorización” (2020, 3015). Aquí se ve, de nuevo, cómo el capital *qua* estructura de distribución del tiempo es a la vez una forma productiva y una forma política.

señala que la cuestión productiva referida a la emancipación del trabajo exige como condición necesaria una forma política específica, que pasa por la descentralización del poder, la revocabilidad permanente de todos los representantes y la organización de un sistema federado de consejos para la gestión de los asuntos públicos.

Ahora bien, se puede objetar que esta idea de lo político como segunda libertad se sirve de un lenguaje excesivamente hegeliano: autorreflexión, tematización, volver sobre sí, etc. Todo esto querría simplemente decir que lo político o la praxis no es más que la autoconciencia de la actividad productiva. Pero este dictamen expresa solo una media verdad: lo político como segunda libertad sí supone, al igual que la autoconciencia, un volver sobre sí reflexivo, explícito y de segundo orden, pero no goza de la misma (auto)transparencia de la autoconciencia. La autoconciencia supone, en su versión idealista (si partimos de que la lectura de Marx es correcta), una autotransparencia, una perfecta unidad sintética, en la que la conciencia es sujeto y objeto de su propia acción. La conciencia se desdobra y se objetiva, pero la diferencia se ve superada porque en ambos polos se halla exactamente lo mismo: la conciencia como actividad intensional y como objeto al que se dirige la intensión. Marx creyó que el idealismo no pudo hacer justicia al hecho de que nuestra conciencia esté encarnada, es decir, que debe entenderse como la conciencia de un cuerpo y de un individuo vivo. Para él la filosofía idealista invierte este hecho al postular que el cuerpo y la vida pertenecen a la autoconciencia. Esta es justamente la crítica a Hegel en los *Manuscritos*: “Pero por ello es falso decir: la autoconciencia tiene vista, oído, fuerza esencial [*Wesenskraft*]. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana una cualidad de la autoconciencia” (Marx 1966, 114, traducción modificada).

En este sentido, el carácter necesariamente encarnado de la conciencia imposibilita cualquier transparencia plena en la actividad reflexiva del ser humano. El ser humano, como conciencia encarnada —no solo en un cuerpo individual, sino también en el “cuerpo inorgánico” de la historia y la naturaleza—, está atravesado por fuerzas e interacciones que muchas veces él mismo desconoce y que son, en cualquier caso, irreductibles a su propia conciencia. Los individuos reunidos que, en medio de la acción política, intentan tematizar y volver sobre la forma en que tiene lugar el tránsito de su primera a su segunda naturaleza, con el fin de transformarlo o mantenerlo, están situados en la propia actividad productiva como una suerte de —si se permite el uso del término— lugar de enunciación que no es propiamente accesible ni totalmente transparente al propio acto de enunciación. De ahí que las posiciones que surgen a la hora de tematizar el mismo modo de realización de la producción material sean necesariamente

conflictivas e incluso antagónicas, ya que ninguna agota la totalidad ni puede reconciliarse de forma plena con ella.

3. Lo político y la filosofía de la historia: la aporía del concepto marxiano de lo político

Sin embargo, podría señalarse, en contra de esta interpretación, que para Marx el punto de vista del proletariado —y de él como filósofo representante de dicha clase— sí constituye una perspectiva autotransparente de la totalidad social y de la historia. Siguiendo esta línea de interpretación, sería lícito afirmar que Marx, sabiendo que la identidad sintética y transparente del ser humano consigo mismo no es realizable en el plano de la autoconciencia, ha trasladado ese proyecto al plano de la sociedad y de la historia. En el comunismo o en una sociedad emancipada, la sociedad y la historia serían iguales a sí mismas, del mismo modo que lo es la autoconciencia para el idealismo: su autotransformación a través del trabajo y la producción sería plenamente transparente y cerrada sobre sí misma, sin ningún tipo de exceso, conflicto o resto. Con esto no se quiere decir que la sociedad comunista acabaría todo dinamismo y movimiento en la sociedad e historia humanas, pues seguiría existiendo autotransformación de la primera a la segunda naturaleza por medio del trabajo, pero una que tiene una relación transparente consigo misma. El problema que surge de esta afirmación es que la autotransparencia de la sociedad y la historia humana, no en la reflexión consciente, sino en la propia forma de organización social de nuestro metabolismo con la naturaleza, podría significar el fin de lo político.⁹

Esta interpretación de la filosofía de Marx es posible. En efecto, sería deshonesto desconocer que en Marx hay afirmaciones que dan a entender una simpatía por la tesis de la autotransparencia de la historia y la sociedad. Estas afirmaciones se hallan, sobre todo, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicado en 1859. La primera afirmación es la siguiente:

En la consideración de tales revoluciones hay que distinguir siempre entre la revolución material en las condiciones de producción económicas, que se ha de comprobar *con la exactitud de las ciencias naturales*, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en resumen ideológicas, en las cuales los seres humanos se vuelven conscientes de este conflicto y lo resuelven luchando. (Marx 2005, 193-194)

9 Este es el núcleo de la lectura crítica de Marx que efectúa Claude Lefort (1990). Sigo parcialmente estos argumentos, aunque, como mostraré más adelante, el concepto de lo político de Marx no puede reducirse al ideal de autotransparencia.

Como se aprecia claramente en la cita, Marx duda del idealismo y su confianza en la autotransparencia de la conciencia: las conciencias que luchan políticamente, al estar necesariamente encarnadas, solo pueden tener un punto de vista parcial e inexacto de la totalidad de las circunstancias que están en juego en su accionar. Pero la filosofía de la historia y la ciencia social pueden superar esa finitud inmanente a la conciencia, y alcanzar un punto de vista científico omnicomprendido sobre la totalidad social. En efecto, la labor del filósofo de la historia consiste en elevar al observador del presente a la misma posición privilegiada de la que gozaría un historiador frente a los acontecimientos pasados: si el historiador entiende el sentido desplegado de los acontecimientos pasados, el filósofo de la historia ve el presente como un estadio pasajero dentro de un sentido total de la historia que está ya en obra, realizándose. Con ello se alcanza lo mismo que pretendía la filosofía idealista (la identidad sintética del ser humano consigo mismo), pero en el terreno de la sociedad: la autotransparencia de la conciencia, que Marx pone en duda debido a su énfasis en el carácter encarnado de todo lo consciente, aparece ahora como la autotransparencia de la historia frente a sí misma. Esto configura, como lo diría Merleau-Ponty (1957), un sentido total de la historia, un desenlace esperado y esperable del drama de la coexistencia, una solución definitiva e irreversible al problema de la coexistencia. Por este motivo, aparece, líneas después, la siguiente afirmación en el mismo prólogo de 1859:

A grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser calificados de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de producción, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social termina, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana. (Marx 2005, 194-195)

¿Qué quiere decir esto? En términos generales, la prehistoria designa aquella época en la que la acción humana no tiene ningún testimonio escrito. En el caso de Marx, se refiere al momento en que las relaciones de producción no son tratadas de forma consciente por parte de los seres humanos y escapan, por lo tanto, a su propio control. El término *historia* supone, tanto en términos historiográficos como en la filosofía de Marx, una toma de conciencia de la humanidad acerca de su propia existencia. Pero en el comunismo esta toma de conciencia y

explicitación de lo humano para sí es definitiva —total— y no solo ascendente o progresiva, como en épocas anteriores, pues el capitalismo es la última forma de todo antagonismo y desajuste en la vida común.

Como ya se dijo, el problema de este proyecto de emancipación total radica en que eliminaría lo político: el disenso y la conflictividad que surgen del hecho de que no hay autotransparencia de la totalidad social. Es cierto que esta idea puede matizarse. Como ya he señalado más arriba, el proyecto comunista de emancipación del trabajo puede, como cuestión productiva, traducirse en una forma política específica: la apropiación creativa y consciente de las relaciones de producción como un asunto público. De acuerdo con esta idea, el comunismo no cambia la política por la administración de las cosas —como lo suponía Engels—, sino que desarrolla una verdadera política sin temas vedados en nombre de la fatalidad natural. Sin embargo, creo que este matiz expone un problema de otro orden. No debemos preguntarnos si el comunismo supone el fin de la política, sino si las revoluciones que nos conducirían a él lo hacen. El riesgo de eliminación de lo político no está necesariamente en la sociedad emancipada, sino en el camino hacia ella. Cada revolución socialista se ve y se ha visto a sí misma como la única vía a la victoria definitiva de la historia sobre la prehistoria, de la verdadera democracia de los trabajadores —que asumen su producción y sus relaciones como una obra común— sobre la pseudodemocracia burguesa. Pero mientras la verdadera democracia triunfa sobre el capitalismo, el espíritu democrático de la revolución, que pasa por la crítica libre y abierta del estado de cosas (incluso si este es revolucionario), es difícilmente distinguible de la contrarrevolución y la traición. Merleau-Ponty (1957) ha observado con agudeza esta paradoja: la revolución se concibe como la autocrítica del poder y el poder de la autocrítica, pero al mismo tiempo anula las condiciones de toda crítica seria porque reclama para sí el monopolio del sentido de la historia. Esto sucede porque el proyecto de emancipación, influenciado por el ideal de autotransparencia cultivado en la filosofía de la historia, pretende brindar una solución definitiva e irreversible —y no simplemente ascendente o progresiva— al problema de la coexistencia humana.

No solo los textos de Marx, sino también el destino histórico de las revoluciones socialistas del siglo XX, en las cuales no se puede distinguir nítidamente entre la crítica y la traición, dan cuenta de que el problemático ideal de autotransparencia cultivado en la filosofía de la historia constituye un alma del concepto de lo político en Marx. El error yace, sin embargo, en creer que esta es la única alma y que la obra de Marx puede reducirse a ella. Sin desconocer que el concepto de lo político en Marx tiene esa problemática conexión con la idea de un sentido total de la historia, quiero sostener en el próximo apartado que hay dos conceptos en el pensamiento de Marx que abren la puerta a un marxismo abierto

y finito, es decir, uno que conserva su vocación emancipatoria y la crítica radical del capitalismo, pero que renuncia a la tesis del sentido total histórico. Se trata de los conceptos de *progreso* y *crítica* leídos de una manera heterodoxa. Estructurado desde estos conceptos, el marxismo abierto no se declara portador de una solución total y definitiva del antagonismo subyacente a la coexistencia humana, no piensa que la emancipación consiste en el fastuoso tránsito de la prehistoria a la historia; entiende además que su posición frente a la historia es necesariamente finita y parcial, pero se asegura un criterio para distinguir entre un punto de vista político de las relaciones de producción más legítimo o verdadero que otro, sin desconocer el hecho de que todos son en última instancia parciales.

4. Hacia un marxismo abierto: crítica y progreso

El concepto del progreso pertenece a la filosofía de la historia y es asociado comúnmente con una perspectiva teleológica del desarrollo histórico. El progreso es un concepto odiado, pero, al mismo tiempo, casi nadie se atrevería a dudar de que la esclavitud es una práctica inaceptable y su abolición supone una reivindicación legítima y una mejora notable en las relaciones interhumanas: un progreso. Esto sucede porque el concepto del progreso en sus exposiciones modernas se desenvuelve en dos registros muchas veces simultáneos y superpuestos, pero analíticamente distinguibles. Por un lado, el registro teleológico y propio de la filosofía de la historia, según el cual el simple paso del tiempo supone automáticamente progreso porque la historia camina por sí misma hacia su mejoría. Por otro lado, el registro ético-político que establece criterios por los cuales una práctica, una relación social o incluso una época entera pueden ser juzgadas como mejores que otras. Desde el punto de vista ético-político, no necesitamos afirmar que la historia avanza hacia un fin inmanente a ella; solo tendremos herramientas conceptuales precisas para reconocer un progreso o un retroceso en un devenir histórico siempre abierto.

La obra de Marx, en su tensión interna, se debate entre estos dos registros, pues, así como vimos que existen afirmaciones que respaldan la concepción filosófico-histórica del progreso, hay también aseveraciones que dicen justamente lo contrario: “lo que se designa con los términos ‘destino’, ‘finalidad’, ‘germen’, ‘idea’ de la historia anterior no es sino una abstracción de la influencia activa que la historia anterior ejerce sobre la ulterior” (Marx 2005, 96-97). El joven Marx de la *Ideología alemana* es claro: toda concepción teleológica, toda filosofía de la historia, es resultado de una abstracción, de una ilegítima elevación sobre el devenir histórico concreto para hallar en él una supuesta lógica inmanente que es, al final del día, pura fantasía.

No es este el lugar para tratar el problema de si, en definitiva, Marx defendió o no una visión teleológica de la historia. Basta dejar la cuestión abierta, como quizá lo es su misma obra, porque mi interés estriba en reconstruir el concepto del progreso desde su registro ético-político.

Ahora bien, para Marx el progreso se define como la comprensión objetiva de una época pasada:

La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que solo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma [...], las concibe de forma unilateral. La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores solamente cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo, *dynamei* (potencialmente) a su propia autocrítica. De la misma manera, la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma. (Marx 2001, 27)

Marx sugiere que una comprensión objetiva del pasado tiene que estar conectada, al menos potencialmente, con una (auto)crítica del presente. Quien defiende el progreso no alaba ingenuamente el presente, sino que lo critica. Aquel que alaba ingenuamente el presente y cree con ello defender el progreso presupone aquella teleología vulgar, según la cual el progreso sobreviene con el simple paso del tiempo. Este no es, naturalmente, el caso de Marx, quien distingue con claridad entre la comprensión unilateral y objetiva del pasado. Como se aprecia en la cita, la comprensión unilateral consiste en la creencia de que el pasado es solamente una etapa hacia la época presente. Detrás de esta creencia unilateral se esconde la premisa de que el presente es necesario, inmutable e inexpugnable. Por el contrario, la comprensión objetiva del pasado parte de un presupuesto opuesto, a saber, que el presente es contingente y no es eterno. Es la conciencia de la contingencia del presente lo que nos permite comprender objetivamente el pasado, porque solo así evitamos caer en una interpretación ahistórica de este o en extrapolar las categorías del presente para dar cuenta de él. Además, la conciencia de la contingencia del presente posibilita entender lo que el pasado es realmente en su determinación ontológica *objetiva*: algo también contingente, una construcción humana que no estuvo nunca sometida a la fatalidad natural, y que pudo por ello ser criticado y transformado en el presente que hoy vivimos. Por lo tanto, la comprensión objetiva del pasado no tiene que ver con una reconstrucción de los hechos tal y como sucedieron sin ninguna mediación del

observador o del presente, sino con ver en él, en lugar de una etapa de un devenir necesario que tiene como meta inexpugnable el presente, la autotransformación contingente del ser humano.

Ahora bien, la estrecha relación entre crítica y evolución histórica nos conduce a la tesis de que el progreso no consiste en simple paso del tiempo ni en la mejora tecnológica de las fuerzas productivas; se trata de un avance de la conciencia de la contingencia en la concepción social del mundo. Esto significa que hay progreso cuando las relaciones sociales se desnaturalizan, es decir, cuando se conciben como un resultado contingente y variable de la propia actividad humana y no como una consecuencia necesaria de fuerzas naturales o trascendentes. En este sentido, para Marx la emancipación comunista tiene lugar cuando dicha conciencia de la contingencia se convierte en el principio rector de la organización social. En efecto, el comunismo “trata por primera vez con conciencia todas las condiciones naturales-espontáneas [*naturwüchsige Voraussetzungen*] como creaturas de los hombres anteriores, desnuda su espontánea naturalidad [*Naturwüchsigkeit*] y las somete al poder de los individuos reunidos” (Marx 2005, 161).

Una de las ventajas de esta definición de la *Ideología alemana* es que no hace del comunismo un fin a alcanzar, un nuevo estadio histórico que se está desplegando en obra en el presente y representa la solución definitiva de los antagonismos de la “prehistoria”, sino una actitud crítico-política frente al mundo. Vemos aquí una concepción del comunismo despojada de la semántica de la filosofía de la historia: es, ante todo, un modo de acción y de pensar que tiene consistencia ontológica en el actuar de los individuos y colectividades que, de un modo u otro, desnaturalizan las relaciones de producción y que ven en estas decisiones arbitrarias que pueden ser transformadas y no resultados de la naturaleza o la fatalidad histórica. Como actitud crítico-política y como modo de actuar, el comunismo demuestra, además, que toda naturalización de las relaciones de producción y de nuestras prácticas sociales supone una mistificación de la sociedad y su modo de ser. Esta demostración tiene tanto un sentido teórico como práctico. Teórico, por la idea de que nuestro trabajo no solo produce objetos concretos; además despliega una segunda naturaleza que da a nuestras formas sociales de vida una plasticidad y un carácter contingente. Práctico, porque el mismo hecho de que exista un cuestionamiento de ciertas relaciones de producción o prácticas sociales contradice el hecho de que estas sean naturales e inmutables. Tanto así que el defensor del carácter natural e incuestionable de ciertas prácticas o relaciones de producción incurre en una contradicción performativa: para explicar su posición debe presuponer que dichas relaciones o prácticas están en discusión, lo que quiere decir que están en cuestión y no son inmutables.

Pero si la naturalización supone una mistificación del modo de ser de la sociedad y el defensor del *statu quo* que apela a su naturalización cae en una contradicción performativa, es posible extraer un criterio ético-político sobre la legitimidad o ilegitimidad de ciertas relaciones de producción. Con esto podemos reconocer un mejoramiento —un progreso— en el devenir histórico siempre abierto. Así pues, una relación de producción es ilegítima si para su legitimación tiene que acudir *necesariamente* a su propia naturalización o eternización. Ese es el caso de la esclavitud: para que existan esclavos, es necesario creer que hay personas condenadas a ser esclavos por naturaleza. Sin esta creencia, la esclavitud es solo violencia intolerable. Pero también es el caso de la organización social patriarcal que naturaliza la idea de que las prácticas del cuidado y la crianza deban ser no remuneradas y estar en manos de las mujeres. Cuando esa creencia se va al suelo, el patriarcado se muestra no como orden natural, sino como una dominación arbitraria sin ninguna razón de ser. Para Marx, la organización capitalista de la producción también cumplía con esa condición y la economía política clásica fue vista por él, en muchos de sus aspectos, como un dispositivo de eternización de las relaciones capitalistas de producción, por ejemplo, bajo la idea de que la desigualdad social es natural o de que todo instrumento de trabajo es capital. Marx nos dice, entonces, por un lado:

Se trata más bien —véase por ej. el caso de Mill— de presente a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. (Marx 2001, 7, énfasis en el original)

Y, por otro lado, señala:

El capital, entre otras cosas, es también un instrumento de producción, es también trabajo pasado objetivado. De tal modo, el capital es una relación natural, universal y eterna; pero lo es si de lado lo específico, lo que hace de un “instrumento de producción”, del “trabajo acumulado”, un capital. (Marx 2001, 5-6)

La eternización y naturalización de las relaciones de producción es, por tanto, una visión falsa de la sociedad, y cualquier relación de producción eternizada es ilegítima. Esto abre la posibilidad de distinguir entre concepciones políticas de lo común, entendidas como respuestas a la pregunta por la legitimidad de las relaciones de producción en sentido amplio. Lo político es una

esfera de segundo orden, en la que reflexionamos sobre la legitimidad o ilegitimidad de las relaciones de producción, en la que hay solo visiones parciales (ninguna totalmente autotransparente), pero en la que podemos distinguir visiones mejores que otras; en últimas, visiones que representan un progreso o una mejoría frente a otras. Toda visión parcial que apele a una naturalización o eternización de las relaciones de producción es entonces ilegítima, y si hace lo contrario es legítima.

Sin embargo, el marxismo abierto aplica la conciencia de la contingencia a sus propios postulados. Se separa definitivamente de la filosofía de la historia, es decir, de la creencia en una época futura, que ya se está desplegando *in actu* en el presente y solucionará definitivamente el problema de la coexistencia humana y la intersubjetividad. Esto significa que reconoce que su propia visión de las relaciones de producción en sentido amplio, a pesar de que sea más legítima frente a las visiones que naturalizan las relaciones sociales, no es nunca una visión total o autotransparente de la totalidad histórica. Y si no hay visión autotransparente de la totalidad histórica, el marxismo abierto renuncia también al dogma, que ha atravesado a todas las revoluciones socialistas, de que una comunidad puede gobernarse a sí misma de forma autotransparente, de que el pueblo —la comunidad total— ejerce un poder transparente y sin fisuras sobre sí mismo, sea a través de su partido o un sistema de consejos. Al dejar de lado la idea de un gobierno transparente y sin fisuras de la comunidad sobre sí misma, el sacrificio de la crítica, el disenso y la pluralidad que ha caracterizado a muchas —si no a todas— las revoluciones no está justificado.¹⁰

Esta idea no debe interpretarse como una concesión al liberalismo pues, aunque este también defiende en cierta medida el disenso y la pluralidad, lo hace por razones y finalidades distintas a las del marxismo abierto que se propone aquí. En efecto, el liberalismo justifica la existencia del pluralismo basándose en un relativismo ético-político: dado que hay múltiples concepciones del bien, solo nos queda el camino de la coexistencia pacífica y la tolerancia. Por el contrario, para el marxismo abierto no todas las concepciones políticas tienen el mismo valor de verdad ni la misma valía, y solo puede decirse de algunas que buscan un mundo mejor, pero incluso las mejores concepciones no son nunca totales ni

10 Las reflexiones marxistas acerca de la pluralidad no son nuevas. Al respecto véanse Artous (2016) y Saes (1998). Ambas reflexiones retoman las tesis de Trotsky en los años treinta a favor del pluripartidismo. Mis apreciaciones son diferentes. Para Trotsky la razón del pluralismo es que hay una heterogeneidad en la clase obrera que solo puede ser tramitada por la lucha democrática de partidos; Saes esgrime un razonamiento similar al de Trotsky, solo que cambia *clase obrera* por *campo socialista*. En mi opinión, el pluralismo es una consecuencia de la falta de autotransparencia de la totalidad social, la ausencia de un sentido total de la historia y, por ende, de la imposibilidad del auténtico autogobierno.

autotransparentes. De ahí que ninguna concepción, movimiento o teoría política pueda preciar de tematizar *todas* las formas de opresión existentes o de desnaturalizar *todas* las relaciones de producción. Las posiciones más progresivas pueden, debido a su falta de autotransparencia, naturalizar de forma inconsciente prácticas y relaciones de producción, que solo la lucha, la crítica y el disenso mostrarán como formas opresivas de vida. Así pues, la crítica y el disenso —incluso con el estado de cosas revolucionario— es la única forma en la que el comunismo, no definido como una meta sino como la tarea permanente e inacabada de la desnaturalización de las relaciones de producción, puede llevarse a cabo. Esa es, pues, la razón del disenso para el marxismo abierto: la crítica y la conciencia de la contingencia que solo avanza en medio del conflicto y la falta de autotransparencia son el médium necesario de toda desnaturalización, de todo comunismo definido como tarea y no como meta. Y este médium se anula cuando el proyecto de la revolución asume que él está llevando a cabo la emancipación total y definitiva de cualquier forma de opresión existente en la vida humana.

La apuesta que se sigue de este marxismo abierto no es nueva y ha sido ya elaborada por Balibar (2017). No se trata de abandonar la emancipación, sino de redefinirla: ella no es ya la revolución total que abre la puerta al hombre nuevo y a una democracia transparente para sí misma sin diferencia entre gobernantes y gobernados; es la tarea inacabada de democratizar la propia democracia, esto es, de entender por democracia, en lugar de un sistema formal de procedimientos para la toma de decisiones, sobre todo una agenda de combate contra las jerarquías arbitrarias y formas de dominación que el liberalismo presenta como inevitables bajo el manto de la fatalidad natural o las relaciones privadas apolíticas. Sin embargo, como lo ha querido demostrar este escrito, esta tarea inacabada no puede pensarse teórica y políticamente sin los aportes de Marx para precisar el concepto de lo político. Su noción de progreso como crítica y desnaturalización de las relaciones de producción ampliamente definidas nos permite distinguir entre las posiciones que propenden por la democratización de la democracia y las que no. Para apreciar la radicalidad de este aporte hay que abandonar la filosofía de la historia y su pretensión de autotransparencia, en cuyos tentáculos cayó también un genio como Marx. Afortunadamente, su obra es abierta como un prisma laberíntico con almas múltiples —o al menos dos identificadas en este texto—: la antropología filosófica de la plasticidad de la segunda naturaleza y la filosofía de la historia que coquetea fuertemente con el postulado de la autotransparencia. Podemos, en fin, tomar la obra de Marx como lo que él quiso que fuera: no un corpus o sistema cerrado, sino un conjunto no siempre unívoco o consistente de herramientas al servicio de la emancipación.

Referencias

1. Arendt, Hannah. 2005. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós.
2. Artous, Antoine. *Marx, el Estado y la política*. Traducido por Tomás Callegari y Jonathan Rocca. Barcelona: Sylone, 2016.
3. Balibar, Étienne. 2000. *La filosofía de Marx*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
4. Balibar, Étienne. 2017. "Democratizar la democracia". En *Ciudades resistentes, ciudades posibles*, editado por Fernando Carrión y Marcelo Corti, 263-270. Barcelona: Editorial UOC.
5. Borón, Atilio. 2006. "Teoría política marxista o teoría marxista de la política". En *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, editado por Atilio Borón, Amadeo Javier y Sabrina González, 175-190. Buenos Aires: Clacso.
6. Chambers, Samuel. 2014. *Bearing Society in Mind*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
7. Chari, Anita. 2015. *A Political Economy of the Senses. Neoliberalism, Reification, Critique*. Nueva York: Columbia University Press.
8. Codato, Adriano. 2011. "O espaço político segundo Marx". *Crítica Marxista* 32: 33-56.
9. Cohen, Gerald Allan. 1978. *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
10. Fajardo, Christian. 2020. "Lo común en el primer volumen de *El capital* de Karl Marx". *Izquierdas* 49: 3005-3023. http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2020/n49/art142_3005_3023.pdf
11. Federici, Silvia. 2018. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traducido por María Catalán Altuna. Madrid: Traficantes de Sueños.
12. Foster, John Bellamy. 2004. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Traducido por Carlos Martín. Barcelona: El Viejo Topo.
13. Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *Journal of Philosophy* 66 (23): 829-839. <https://doi.org/10.2307/2023833>
14. Fraser, Nancy. 2014. "Tras la morada oculta de Marx". *New Left Review* 86: 57-76. <https://newleftreview.es/issues/86/articles/nancy-fraser-tras-la-morada-oculta-de-marx.pdf>
15. Hartmann, Heidi I. 1979. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union". *Capital & Class* 3 (2): 1-33. <https://doi.org/10.1177/030981687900800102>
16. Hobbes, Thomas. 2010. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducido por Manuel Sánchez-Sarto. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
17. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2011. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducido por Ernesto Laclau. Madrid: Siglo XXI.
18. Lefort, Claude. 1990. *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
19. Marx, Karl. 1966. "Manuscritos económico-filosóficos de 1844". En *Escritos económicos varios*, editado por Wenceslao Roces, traducido por Wenceslao Roces, 25-125. Ciudad de México: Grijalbo.
20. Marx, Karl. 1972. "La guerra civil en Francia". En *Obras escogidas*, 256-280. Moscú: Progreso, 1972.
21. Marx, Karl 2001. *Grundrisse*. Traducido por Pedro Scaron. Ciudad de México: Siglo XXI.

22. Marx, Karl. 2005. *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Traducido por Jaime Vergara. Ciudad de México: Losada, 2005.
23. Merlau-Ponty, Maurice. 1957. *Las aventuras de la dialéctica*. Traducido por León Rozitchner. Buenos Aires: La Pleyade.
24. Mies, Maria. 1998. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres; Nueva York; North Melbourne: Zed Books.
25. Paredes Goicochea, Diego. 2017. *Política, acción, libertad. Hannah Arendt, Maurice Merlau-Ponty y Karl Marx en discusión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
26. Parra, Andrés. 2017. “¿Tiene el concepto de política de J. Rancière presupuestos marxistas?”. *Torres de Lucca*: 77-106. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6130796>
27. Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
28. Saes, Décio. 1998. “O lugar do pluralismo político na democracia socialista”. *Crítica Marxista* 1 (6): 23-34.
29. Schmidt, Alfred. 1977. *El concepto de naturaleza en Marx*. Traducido por Julia Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI.
30. Schwartz, Nancy. 1979. “Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zoon Politikon”. *Political Theory* 7: 245-266. <https://doi.org/10.1177/009059177900700206>



Andrés F. Parra-Ayala es profesor asistente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, doctor en Filosofía de la Rheinische-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemania), doctor en Estudios políticos de la Universidad Nacional de Colombia y filósofo de la Universidad de los Andes. ✉ af.parra212@uniandes.edu.co