

El marxismo, hoy

Miguel Candel

Para algunos (muchos), la simple enunciación de la frase «el marxismo, hoy» resultará un sinsentido, mera denominación de un conjunto vacío. Reacción sin duda justificada, en términos comparativos, a poco que uno recuerde la hiperinflación marxista de la cultura occidental durante los años sesenta y setenta.

El hecho es sintomático de la coyuntura política mundial caracterizada por el descalabro casi completo (con la parcial excepción de China) de los regímenes de economía planificada. Para el marxismo, que Gramsci llamó atinadamente «filosofía de la práctica», los resultados prácticos no podían dejar de tener valor de argumentos.

Sea ello como fuere, hay que dejar clara de entrada una distinción primordial: el marxismo no es (o no ha sido) sino *una* de las respuestas históricas al problema del conflicto social. Aún la metodología más pedestre permite diferenciar sin confusión posible entre la refutación de una solución y la disolución del problema al que aquélla quiso dar respuesta. Más aún: el fracaso del marxismo no es sino el enésimo fracaso de la sociedad humana en su intento de superar las fracturas que la escinden. Se puede decir, pues, cínicamente que el problema no tiene solución, pero no que la solución del problema estriba en dejar de intentar de solucionarlo, como predica el dogmatismo ultraliberal que tiene por dios a Adam Smith y a Margaret Thatcher por profetisa.

Esta consideración nos lleva a la primera tesis que parece poder sostenerse sobre la cuestión de la vigencia del marxismo:

- 1) Los antagonismos sociales existen y no se resuelven por sí solos (salvo en el muy lato sentido en que se dice que la muerte es la solución de todos los problemas de la vida...). El libre juego de las fuerzas sociales es aleatorio y admite múltiples soluciones. En la medida en que la especie humana posee una llamada «conciencia ética», tiende a considerar éticamente preferibles unas soluciones a otras. Pues bien, desde el momento en que la coincidencia interviene en el proceso como espectador, ninguna consideración metafísica (el ultraliberalismo de los teóricos del «Estado mínimo» a lo Robert Nozck rezuma metafísica por los cuatro costados) podrá impedirle que intervenga como actor.

Al fin y al cabo, la conciencia es un dato más del problema, por cuanto no se trata de *una*, sino de *múltiples* conciencias, cada una con su contenido específico, universalizable denotativa pero no connotativamente. La solución del problema no pasará, pues, por el abandono colectivo a una dinámica inconsciente del tipo de la célebre «mano invisible». Y no podrá pasar por ahí porque esa dinámica inconsciente no existe: la mano «invisible» tiene una llamativa querencia a dejarse ver, no toda entera por todo el mundo, pero sí parcialmente por cada uno. Es la mano del accionista que vota en el consejo de administración por tal o cual estrategia empresarial, la del ejecutivo que decide el lanzamiento de una línea de productos en lugar de otra, la del consumidor que prefiere esta marca a aquella, la del elector que vota por un político partidario de la legalización del aborto o por otro, partidario de su penalización. Ante esos y otros atisbos de cómo procede la dinámica social, nadie suele estar dispuesto a cerrar los ojos y arrojarse en brazos del azar, sino que trata, por lo general, de adquirir una visión lo más completa posible del proceso a fin de dominarlo y no verse dominado por él (buscando también, claro está, un equilibrio entre los costes de información y las ventajas con ella obtenidas).

Marx concebía la superación de los antagonismos sociales como un estado de «reciprocidad de las conciencias». Frente al discurso neoconservador que presenta el equilibrio social como resultado de múltiples interacciones inconscientes o de mínimo contenido informativo (ejemplo arquetípico: el mercado libre de cualquier regulación), el ideal marxista de autorregulación consciente de la sociedad tiene y tendrá en el futuro plena vigencia.

De lo anterior se desprende un corolario que la experiencia histórica de los regímenes políticos de inspiración marxista ha oscurecido hasta hacerlo pasar por antimarxista:

- 2) La democracia, entendida como participación plena y *habitual* (no esporádica o puntual) de todos los individuos en la toma de las decisiones de alcance colectivo (ante todo, las decisiones económicas), es requisito imprescindible para que la autorregulación social consciente tenga alguna probabilidad de realizarse. En efecto, sin debate y aceptación previa de la diversidad de puntos de vista nunca podrá darse reciprocidad de conciencias, sino imposición dictatorial de unos criterios sobre otros, matando de raíz la posibilidad de consenso social.

Claro está que la democracia por sí sola no garantiza el consenso, sino que a los ojos de muchos filósofos políticos (empezando por Platón) no hace sino fomentar la discordia. En efecto, nada está predeterminado en una dinámica social libre, caracterizada por estados casi siempre alejados del equilibrio. Pero aunque los estados futuros del magma social sean prácticamente impredecibles, sí que tienden a la formación de algún tipo de estructura dinámica, fenómeno análogo a los que Ilia Prigogine ha descrito, en el ámbito físico-químico, como «pautas de disipación de energía» o «estructuras disipativas». La democracia, si es realmente tal, es decir, si facilita la proliferación de interacciones *conscientes* entre los individuos, hace posible la convergencia de fuerzas en

determinadas direcciones, es decir, la aparición de un *orden consensual* en la sociedad.

El marxismo actual es consciente de que un orden no consensual resulta siempre inestable. Hoy es posible un programa político marxista que reúna la vocación igualitaria que le es inherente con la concepción deontológica de las libertades propias del liberalismo, puesto que la preservación de un mínimo de condiciones igualitarias a través de políticas económicas redistributivas es la única forma de impedir la autodestrucción de las libertades por hipertrofia de la libertad de algunos y atrofia de la libertad del resto.

- 3) Pero la democracia (y en eso tenía razón Platón) no es base suficiente para una ética social, dada su naturaleza meramente procedimental. Toda ética ha de tener un contenido sustantivo, por flexible y abierto que sea, pues la materia de la ética son las motivaciones humanas, cargadas siempre de contenidos concretos irreductibles a esquemas formales de universal validez pero carentes de espesor y cuerpo propios.

El liberalismo progresista (John Rawls, Ronald Dworkin), de orientación formalista kantiana, argumenta que a) la universalidad es requisito básico de validez de las normas, pues una norma *ad hoc* es, por definición, no generalizable y, por tanto, de imposible aplicación a la generalidad de los individuos; ahora bien, b) la universalidad es incompatible con tal o cual contenido ético concreto, al menos por lo que muestra hasta hoy la historia de la ética, que podríamos describir, parafraseando a Marx, como «historia de la lucha de las ideas éticas» (ya Aristóteles reconoció la imposibilidad de definir un concepto unívoco de *bien*); por tanto, c) según los mencionados autores, la norma sólo puede ser formal, vacía de todo contenido ético específico: de ahí la identificación de ética social con procedimiento democrático, en el que ningún contenido normativo está definido de antemano.

Pero semejante reconocimiento descansa sobre una ilusión consistente en creer que es posible una separación tajante entre contenido y forma en ética (y, consiguientemente, en política). En efecto, por un lado es obvio que todo procedimentalismo democrático tiene un límite: la constitución, que traza un marco, todo lo difuso que se quiera, pero al que cualquier decisión democrática debe ajustarse. Por otro lado, la propia génesis histórica del constitucionalismo y de las diversas constituciones muestra cómo éstas, o bien han nacido de teorías políticas sustantivas (derechos humanos, soberanía popular, etc.), o bien, una vez aceptados como marcos procedimentales, han acabado generando conflictos sustantivos. Y es que siempre puede haber quien ponga en tela de juicio el procedimiento, por neutro que parezca, con lo que éste queda automáticamente cargado de contenido ético sustantivo. Cualquier acuerdo ulterior sobre el procedimiento exigirá, pues, nuevos criterios neutros desde los que juzgar y decidir, y cuya presunta neutralidad no tardará en hacer crisis a su vez. El final histórico de este proceso sólo puede ser un mítico «nirvana» social o, simplemente, el final de la humanidad como especie viable.

Uno u otro contenido ético concreto es, pues, inseparable de la más formalista ética procedimental. Reconocerlo así es tanto como reconocer la inherencia del conflicto a la ética social y, por tanto, la inevitabilidad de que unas determinadas concepciones éticas prevalezcan conflictivamente sobre otras. Y si hoy por hoy se acepta como principio fundamental que deben prevalecer las concepciones mayoritarias (aunque igualmente razonable parece que la mayoría recurra, para imponer su criterio, a la dosis de coerción mínima), no menos necesario parece dotarse de mecanismos compensatorios de una siempre posible ofuscación colectiva.

- 4) El marxismo tradicional (por ejemplo, en su versión gramsciana) veía un medio de satisfacer esa necesidad en la organización del partido comunista como vanguardia teórica, intelectual colectivo adelantado en el análisis de los problemas que se plantean al conjunto de la sociedad. La experiencia ha mostrado, si no la fatalidad, sí la alta probabilidad de que ese esquema quede desvirtuado por el llamado «patriotismo de partido», raíz del mal modernamente conocido como partitocracia y que lleva a suplantar la voluntad general (en el sentido de Rousseau) por la voluntad de la secta política hegemónica (no sólo en los regímenes de partido único, sino también en las democracias pluralistas estándar).

La causa de esa suplantación tiene mucho que ver con la falta de separación entre las funciones ejecutivas o legislativas corrientes y la función crítica propia del intelectual colectivo, función que no debe estar mediatizada por las urgencias de la práctica cotidiana, so pena de convertirse en mera justificación *a posteriori* de hechos consumados (lo que en el campo de la psicología se conoce como «reducción de disonancias cognitivas»).

Siguiendo, pues, en la línea de separación de poderes y formación de contrapoderes propia del desarrollo institucional democrático desde sus orígenes, cabría considerar la institucionalización de la vanguardia crítica gramsciana como un poder estrictamente *ético*, despojado de toda facultad legisladora o sancionadora, al modo de un «un consejo consultivo de sabios» no sujetos a disciplina partidista alguna, que hiciera del debate desapasionado de todas las cuestiones de trascendencia pública una tarea transparente, libre de instrumentalizaciones sectarias y a cubierto del soborno por intereses económicos particulares.

- 5) El presupuesto básico de que tiene sentido tratar de dar expresión a la voluntad general rousseauiana es que *existe realmente*, en cada caso y circunstancia concreta (aunque no en general e intemporalmente), un óptimo social cuyo logro constituye el imperativo ético de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. El relativismo moral es inadmisiblemente e inviable porque no puede siquiera proclamarse sin ser rechazado por aquellos de sus destinatarios situados en la «parte estrecha» de la «ley del embudo».

El problema reside, obviamente, en lograr el consenso en torno a cuál sea ese óptimo social. En la práctica, los costes de apartarse mucho del consenso sub-

jetivo en aras de la justicia objetiva pueden resultar prohibitivos, hasta el punto de hacer preferible el acuerdo en torno a un subóptimo. Pero tal situación no podrá, como pretende el utilitarismo, ser calificada sin más de justa. La tolerancia práctica no debe dar paso nunca a la tolerancia teórica, so pena de involución ética irreversible. Una sociedad que aspire a la justicia debe conservar siempre un margen de inadaptación con respecto a su *statu quo*.

Estas y otras ideas afines, sostenidas por diversos autores (no todos ellos marxistas, por cierto), contienen a mi modo de ver los gérmenes de una eventual recuperación del marxismo como filosofía política creativa.

He insistido en los aspectos estrictamente ético-políticos porque han sido éstos los que (aunque sólo sea contrafácticamente, por su fracaso en la instauración de una auténtica democracia socialista) se han revelado cruciales en el marxismo clásico. Los aspectos estrictamente económicos, por otro lado, y pese a la imagen creada por una cierta vulgarización economicista, tantos años vigente, son secundarios en el edificio teórico construido por Marx. Su programa, en efecto, consistía esencialmente en la reabsorción de la esfera económica por la política, en la elevación a conciencia política explícita de los mecanismos económicos, presuntamente objetivos y autónomos (este es el aspecto que he querido recalcar en el apartado 1).

Marx, en el fondo, nunca pretendió superar sustancialmente la economía clásica (capitalista) en sus aspectos técnicos (división del trabajo, acumulación y concentración de capital, aplicación de economías de escala, etc.), sino en sus aspectos políticos (relaciones de propiedad, subordinación jurídica del trabajo al capital, apropiación privada de la plusvalía socialmente generada, etc.). Y en los aspectos técnicos que él o sus epígonos trataron de innovar, ciertamente erró (como, por ejemplo, en el intento de deducir los precios reales a partir del trabajo incorporado en las mercancías).

De la enmienda de esos yerros se ocupa el moderno marxismo analítico, cuyos orígenes próximos cabe situar en la obra del economista neorricardiano Piero Sraffa, y cuyos autores más representativos del momento actual son Gerald Cohen, Alex Callinicos, Andrew Levine, Erik O. Wright, Philippe Van Parijs, Jon Elster y, sobre todo, John E. Roemer. Dos son los rasgos diferenciadores de esta corriente neomarxista: en el campo estrictamente económico, abandono del intento ricardiano-marxiano de fundar el análisis económico en la esfera de la producción para hacerlo, como la escuela neoclásica, en la esfera de la circulación; y en el campo sociológico, aplicación del llamado «individualismo metodológico», que sustituye el protagonismo de las clases o grupos por el de los individuos como sujetos de interacción social.

Este último aspecto, independientemente de sus limitaciones teóricas (dificultad de explicar las motivaciones individuales al margen de sistemas de creencias y pautas de comportamiento colectivos y socialmente inducidos), tiene la virtud de su mayor grado de materialismo y, sobre todo, de su énfasis en la responsabilidad individual, lejos del determinismo histórico hegeliano.

Justamente en esa apertura del espacio ético individual, que la herencia hegeliana del marxismo impedía casi por completo, reside, tal como hemos apuntado a lo largo de todo este texto, la vía más firme de recuperación del marxismo como concepción racional de la sociedad humana y su relación con el mundo.