



biblioteca abierta

colección general **Filosofía**

Diálogos con Marx

Diálogos con Marx

Luis Eduardo Gama
Diego Paredes Goicochea
Andrés Parra Ayala

Compiladores



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

2018

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Diálogos con Marx / Luis Eduardo Gama, Diego Paredes Goicochea, Andrés Parra Ayala, compiladores.
-- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
Departamento de Filosofía, 2018.
266 páginas. -- (Biblioteca Abierta. Serie Filosofía ; 470)

Incluye referencias bibliográficas e índice analítico

ISBN 978-958-783-459-8 (rústica). -- 978-958-783-460-4 (e-book).

1. Karl, Marx, 1818-1883 -- Pensamiento filosófico 2. Marxismo 3. Filosofía política 4. Filosofía de las ciencias sociales 5. Diálogos I. Gama Barbosa, Luis Eduardo, 1969-, compilador II. Paredes Goicochea, Diego Felipe, 1980-, compilador III. Parra Ayala, Andrés, 1988-, compilador IV. Serie

CDD-21 320.532 / 2018

Diálogos con Marx

Biblioteca Abierta

Colección General, serie Filosofía

© **Universidad Nacional de Colombia,**
Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,
Departamento de Filosofía, 2018
Primera edición, 2018
ISBN impreso: **978-958-783-459-8**
ISBN e-book: **978-958-783-460-4**

© **Vicerrectoría de Sede Bogotá**

© **Vicerrectoría de Investigación**
Editorial Universidad Nacional de Colombia

© **Autores, 2018**
Luis Eduardo Gama
Diego Paredes Goicochea
Andrés Parra Ayala

Facultad de Ciencias Humanas

Comité editorial

Luz Amparo Fajardo Uribe, decana
Nohra León Rodríguez, vicedecana Académica
Constanza Moya Pardo, vicedecana de Investigación y Extensión
Jorge Aurelio Díaz, director de la revista *Ideas y Valores*
Carlo Tognato, director del CES
Rodolfo Suárez Ortega, representante de las Unidades Académicas Básicas

Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta

Camilo Umaña

Preparación editorial

Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas
Camilo Baquero Castellanos, director
Angélica M. Olaya M., coordinadora editorial
Juan Carlos Villamil Navarro, coordinación gráfica
Yully Cortés H., maquetación
Carlos Mauricio Granada Rojas, corrección de estilo
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2018

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Contenido

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción | 9 |
| Hegel y Marx | |
| Marx y Hegel: de la <i>inversión</i> al diálogo | |
| LUIS EDUARDO GAMA BARBOSA | 29 |
| Smith y Marx | |
| Economía política marxista: proletarización, desnaturalización y dialectización de la división del trabajo de Adam Smith | |
| ANDERS FJELD | 55 |
| Sartre y Marx | |
| ALFREDO GÓMEZ-MULLER | 89 |
| Merleau-Ponty y Marx | |
| Aproximaciones a Marx desde Merleau-Ponty: entre la filosofía de las profundidades y la filosofía de la manifestación | |
| DIEGO PAREDES GOICOCHEA | 107 |
| Derrida y Marx | |
| Derrida leyendo a Marx: lenguaje, historia y promesa | |
| CARLOS A. MANRIQUE | 129 |

Gadamer y Marx

¿Hay procesualidad en la historia?

Marx y Gadamer en torno al problema de la historicidad

ANDRÉS PARRA AYALA

165

Laclau y Marx

Marx, Laclau y el problema de la representación política

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ

201

Abensour y Marx

Democracia, lógica y política

Sobre Hegel, Marx y Abensour

FERNANDO FORERO PINEDA

229

Los autores

257

Índice Analítico

263

Introducción

A DIFERENCIA DE OTROS libros sobre Marx, esta compilación propone un *diálogo* filosófico entre el pensador de Tréveris y algunos de los exponentes más importantes de la tradición de la filosofía y la teoría política. Cuando hablamos de diálogo, sin embargo, no hacemos referencia a un simple intercambio de palabras en el que al final hay un vencedor o un vencido; tampoco a una discusión, cuyo resultado sería un ganador parcial de la disputa, quien, influido por la imparcialidad y un juicio reposado, da algunas concesiones a su contrincante. El concepto de *diálogo* del que parte esta compilación no hace de la verdad un botín a repartir, bien sea en su totalidad o en fracciones.

En efecto, en el campo de la reflexión filosófica, esta manera de comprender y relacionarse con la verdad es un ejercicio estéril y paradójico. Al confrontar dos filósofos o sistemas de pensamiento, puede ser natural preguntar cuál de ellos tiene la razón. Sin embargo, en el terreno de la filosofía, la respuesta a una pregunta como esta exige, por lo general, tomar partido por alguno de los polos que aparece en disputa de manera externa e improductiva, es decir, aceptar de forma a-crítica los presupuestos de reflexión de una de las partes, ignorando los de la otra.

Esta forma de proceder es paradójica, incluso cuando se quiere juzgar desde un punto de vista neutral los presupuestos de los filósofos o sistemas en pugna, porque la lectura, las interpretaciones y, por lo tanto, la evaluación misma de los presupuestos de los filósofos en disputa, parten también de los presupuestos propios de quien comprende y evalúa. Someter un sistema o una idea filosófica al tribunal de la razón pasa necesariamente por comprender ese sistema o esa idea. Y si comprender significa poder expresar lo comprendido en las propias palabras, que son siempre distintas que las palabras en las que se expresa originalmente lo comprendido —pues de lo contrario el ejercicio de interpretación sería una mera reproducción de lo ya dicho—, no existe comprensión que no se haga ya desde un punto de vista determinado, es decir, desde ciertos prejuicios.

De este modo, el procedimiento anteriormente descrito haría imposible el diálogo. Así pues, solo quedaría declarar el relativismo y la inconmensurabilidad de las diferentes perspectivas confrontadas. Sin embargo, el concepto de diálogo que anima esta contribución y que ha sido desarrollado por la filosofía hermenéutica, en especial por H. -G. Gadamer, permite conciliar la posibilidad del diálogo con la imposibilidad de una comprensión absolutamente neutral y objetiva.

En este sentido, debe advertirse que la conclusión relativista que imposibilita el diálogo es defectuosa. Ella presupone que las ideas filosóficas que entran en una conversación tienen un sentido sustancial y acabado, es decir, que pueden comprenderse siempre a partir de sí mismas. Pero, a pesar de su sofisticación y de su pretensión sistemática, las ideas filosóficas están sujetas al mismo destino que la palabra ordinaria: el sentido de la palabra hablada existe y se realiza no cuando el hablante que la pronuncia comprende lo que él mismo quería decir, sino solo cuando esta es escuchada por otro. Incluso cuando hay malentendidos, es el que emite la palabra quien tiene la carga de *hacerse entender*, es decir, de ser capaz de poner su sentido en un horizonte y en una personalidad que le es extraña.

Por esto mismo, las ideas y sistemas filosóficos son horizontes que buscan hablar con realidades, personas, situaciones o épocas que tienen prejuicios y trasfondos históricos distintos a los suyos. Así pues, si todo sentido, si toda palabra busca hacerse entender, entonces

la apertura a lo otro y la finitud son rasgos ontológicos esenciales de cualquier construcción de sentido. Si el sentido de algo dicho necesita realizarse en lo otro, es decir, hacerse entender, entonces la construcción de sentido es finita: no es autosuficiente, completa en sí misma o substancial, sino esencialmente finita, pues necesita ser reformulada y reinterpretada para no perecer. Entonces, sin realizarse en lo otro, sin abrirse a lo otro, la construcción de sentido muere, se evapora y no es capaz de conservarse.

Lo anterior conduce a la idea de que la confrontación entre perspectivas diferentes ayuda a conservar y a resaltar las especificidades de cada punto de vista. Dialogar es tener la oportunidad de decir lo que se piensa de una forma que es cada vez distinta, pues las preguntas, objeciones y reproches, en suma, el mismo curso de la conversación con el otro, fuerzan a los interlocutores a hacerse entender y con ello a enriquecer sus propias posiciones. La perspectiva ajena es, entonces, el lugar en donde el sentido de la perspectiva propia puede realizarse. Y eso también ocurre en la filosofía: la especificidad y radicalidad de un autor solo puede entenderse en diálogo con algo ajeno, pues el sentido de lo dicho por alguien se conserva cuando es comprendido por otros.

Pero en este proceso dialógico, en el que las perspectivas quieren hacerse entender y, por lo tanto, expresar su propio sentido en un punto de vista ajeno, los protagonistas del diálogo —sean personas, textos, sistemas filosóficos, etc.— pueden ganar un punto de vista nuevo sobre las cosas. Esta perspectiva inédita no es un consenso o un punto intermedio, sino un horizonte superior que surge porque ambas posiciones se han ampliado: han descubierto cosas que ellas mismas podían decir y que antes no conocían. Esto no excluye que en un proceso de diálogo haya concesiones, acuerdos, puntos intermedios o disensos irreconciliables. Lo que, sin embargo, es importante en el concepto del diálogo hermenéutico es que puede hablarse de una verdad como resultado del diálogo, pero no como un veredicto que dicte un ganador parcial o total, sino como el resultado de que ambas perspectivas hayan ampliado su visión y puedan ahora decir y pensar cosas que antes no eran vistas. La verdad que surge del diálogo es la transformación de las perspectivas, que al mismo tiempo afirman su

especificidad, no como parte de una terquedad dogmática, sino como algo consustancial al intento de hacerse entender.

Así pues, el diálogo no es solo una opción metodológica entre otras, sino que es la forma del filosofar mismo. De este modo, en el caso de lo que nos proponemos en este libro, dialogar con Marx significa filosofar con él, esto es, hacer que sus propias ideas —y las de quienes conversan con él— amplíen su horizonte, digan cosas que a primera vista podrían ser desconocidas y escapen a las lecturas ortodoxas o a los meros ejercicios comparativos.

La figura de Marx, siempre polémica para bien o para mal, exige casi como ningún otro autor un tratamiento distinto al de sus seguidores y detractores. Por eso, a diferencia de las interpretaciones fáciles que buscan, por un lado, leer a Marx para exaltarlo acríticamente o, por otro, para despreciarlo sin mayores argumentos, el diálogo ofrece la posibilidad de *comprenderlo*, de lograr que su pensamiento emerja —con sus virtudes, contradicciones y limitaciones— en medio de la confrontación con otros. Esto es posible, además, porque Marx propuso un modo de filosofar completamente compatible con la actividad dialógica, puesto que sostuvo que las construcciones del pensamiento son necesariamente finitas, en el sentido de que están siempre abiertas a reformulación, en cuanto que atravesadas por la historia. Pero la situación histórica que define y sitúa al pensamiento no lo empobrece ni lo hace menos verdadero. Por el contrario, así como la verdad del sentido se halla en lo otro, es decir, en el momento en que el otro comprende lo que yo quiero decir, del mismo modo la verdad del pensamiento se halla en su “otro”, es decir, en la historia: en entender que los conceptos y las ideas tienen un entramado histórico que los condiciona y los posibilita, pero también se trata de elevar ese entramado histórico a conceptos filosóficos. Marx propone, entonces, una filosofía que dialoga con la historia.

No obstante, la tarea de hacer una lectura filosófica de Marx se enfrenta siempre con el hecho de que su relación con la filosofía fue sin duda polémica. El interés inicial de Marx por el trabajo filosófico, patente en su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro (1841) y en su incesante confrontación con Hegel plasmada en sus textos de juventud,

contrasta con el propósito de “abandonar la filosofía” anunciado en *La ideología alemana* (1845) y con la conocida undécima tesis sobre Feuerbach, según la cual lo que cuenta no es interpretar el mundo sino transformarlo.

Este contraste podría sugerir, en principio, que Marx se halló rápidamente, en su trayectoria teórica, frente a los límites de la filosofía, en particular ante el carácter insuficiente de su discurso y herramientas de reflexión para enfrentar los nuevos objetos y preguntas que surgían en el terreno de la crítica a la economía política. Para algunos, cuyo representante más conocido es Althusser, este límite de la filosofía ha estado asociado con una ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro. Para otros, entre ellos Lukács y Marcuse, el cambio de posición de Marx con respecto a la filosofía no debe entenderse en el contexto de un quiebre, sino en el marco de una continuidad, ya que los principios y métodos filosóficos que el pensador alemán encuentra en sus textos de juventud son después aplicados a las nuevas preocupaciones teóricas que surgen en el desarrollo de sus propias investigaciones.

Uno de los problemas de enmarcar este asunto de la relación entre Marx y la filosofía en esta discusión sobre una posible ruptura o continuidad de su pensamiento es que deja sin interrogar la transformación de la actividad filosófica puesta en marcha por el pensador alemán en el despliegue de su propio trabajo intelectual. La discusión no sería, entonces, si Marx abandona o no la filosofía, sino si inaugura una nueva práctica de la actividad filosófica, es decir, si lo que está en juego desde el principio, en el pensamiento marxiano, es un cuestionamiento de la forma tradicional de hacer filosofía y la búsqueda de una alternativa, la propuesta de nuevos contenidos, interrogantes y condicionamientos del trabajo filosófico.

Al respecto, no hay que olvidar que Marx fue uno de los más célebres representantes de los jóvenes hegelianos de izquierda y que en esta corriente se discutía, desde diferentes posturas, un cambio de la actividad filosófica a partir de la transformación del sistema hegeliano o, más precisamente, de su realización (*Verwirklichung*) en el mundo histórico. Desde el inicio de su formación teórica, Marx elaboró sus

ideas de juventud en un diálogo polémico con otros miembros de esta tendencia, como Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach, Max Stirner y Moses Hess¹.

En una de las cartas a Ruge, publicada en el único número de los *Anales franco-alemanes* (1844), Marx afirma: “la filosofía se ha mundanizado [*hat sich verweltlicht*] y la demostración más evidente de ello es que la conciencia filosófica misma se ha visto implicada, no solo exterior sino también interiormente, en el tormento mismo de la lucha” (2008, p. 89). Como el resto de los jóvenes hegelianos de izquierda, Marx considera que la filosofía no puede seguir asumiendo una postura de exterioridad frente a la realidad, de modo que su trabajo teórico es indisociable de sus condiciones mundanas, sus principios e interpretaciones están imbricados con su propio entorno material. Pero, adicionalmente, Marx sostiene que la filosofía no solo debe encarar esa situación en términos de una comprensión del mundo existente. Su exigencia va más allá. Al volverse mundana, la filosofía toma partido: a través de la “crítica implacable” del viejo mundo quiere encontrar uno nuevo. Así, la filosofía es despojada de su actitud meramente contemplativa, pero también de su desviación dogmática y doctrinaria, porque no se trata aquí de erigir nuevos fundamentos para aplicarlos al mundo, sino de desarrollar “a partir de los principios mismos del mundo los principios nuevos” (Marx, 2008, p. 90).

Esta relación entre la filosofía y el mundo histórico va condicionando el camino de una nueva práctica filosófica que, aunque como ya se mencionaba, experimenta diferentes alteraciones en los diálogos que Marx establece con sus contemporáneos y con los pensadores del pasado, pone de manifiesto, desde el comienzo, el propósito marxiano de filosofar de otro modo y acercar el ejercicio filosófico al desarrollo de la *crítica*. Para Marx, abandonar el terreno de la filosofía no significa renunciar a esta actividad, sino superarla como práctica autónoma, puesto que ella no es un conjunto de ideas, pensamientos y conceptos que pueda permanecer apartado de sus

1 Esta tesis es sostenida, entre otros, por Emmanuel Renault. Para un estudio detallado de la relación entre Marx y los jóvenes hegelianos, véase Renault (2014, pp. 75-108).

condiciones materiales de existencia o, de manera más explícita, del campo de conflictos sociales en el que se encuentra inmerso. En otras palabras, Marx sí busca suprimir la filosofía, pero solo si esta es entendida como “filosofía separada”, esto es, como un discurso teórico que sobrevuela sobre las relaciones humanas efectivas.

Ahora bien, en la dilucidación de esta transformación de la filosofía, la práctica filosófica se va tornando indistinguible de la crítica y de un diálogo con la propia historia. Lo que, a partir de sus escritos de juventud, Marx llama “crítica” no es nunca un simple enfrentamiento de discursos o una confrontación de ideas. Desde la crítica de la religión a la crítica de la economía política, pasando por la crítica del derecho, este mecanismo de desenmascaramiento busca siempre mostrar que las representaciones y productos de la conciencia son inseparables del mundo práctico. Aquí, en este preciso punto, es posible ver por qué la filosofía marxiana puede entenderse como *diálogo* con la historia: los conceptos del pensamiento deben hallar y realizar su significado en ella, lo que no les resta su carácter conceptual, sino que los complementa y los radicaliza.

Esta expresión de los conceptos en la historia no es la simple aplicación de unas nociones abstractas a la realidad, como si esta fuera una materia pasiva, sino el movimiento de doble vía que otorga a los conceptos un carácter histórico pero también a la historia un carácter conceptual. Al rastrear la historicidad propia de los conceptos, la crítica introduce nociones y términos para pensar *filosóficamente* la historia, no como un conjunto errático de hechos, sino como el escenario en el que se desenvuelve la acción humana que produce el mundo y se produce a sí misma. Por esta razón, la filosofía convertida en crítica no solamente tiene esta función de esclarecimiento o desmitificación, como ya se anticipaba en la carta a Ruge. La filosofía interviene en la realidad mundana y toma posición en medio de la conflictividad social. Por eso con Marx no solo cambia el contenido de la actividad filosófica, sino también su propósito: de la actitud contemplativa de la vida teórica se pasa al filosofar práctico que participa, de manera inmanente, en las encrucijadas de la vida social.

2 Véase Merleau-Ponty (1996, pp. 161-162).

Esta nueva práctica de la filosofía se observa de diferentes maneras en la obra de Marx, esto es, en el propio despliegue de su pensamiento. En primer lugar, la historicidad de la actividad filosófica revela el carácter siempre mutable y finito de las reflexiones teóricas. Atrás queda el propósito de una filosofía perenne, puesto que el discurso filosófico, condicionado por las prácticas sociohistóricas, está siempre sujeto a los desplazamientos, a las variaciones, a los procesos de cambio. La obra de Marx muestra bien esta variabilidad, sus propias reflexiones se alteran al compás de los acontecimientos inesperados, de la aparición de nuevos conflictos y actores en el campo social o de las estrepitosas derrotas.

Así pues, ese concepto de verdad que tiene lugar en el diálogo aparece con fuerza inusitada en la filosofía marxiana: al confrontarse con la historia, el pensamiento y la filosofía pueden radicalizarse —ir a la propia raíz del pensamiento, es decir, a la acción humana— y decir cosas que no son visibles ni pensables por fuera del diálogo con la historia: el pensamiento amplía su horizonte si se *expresa históricamente*. De igual modo, los acontecimientos históricos, si entran en diálogo con la filosofía y se *expresan filosóficamente*, pueden decirnos algo mucho más profundo que una sucesión de fechas, hechos y personajes. El pensamiento de Marx busca aclararse históricamente, es decir, pretende revelar el trasfondo social y conflictivo que posibilita los conceptos filosóficos, para que la historia y, en última instancia, la acción misma puedan hacerse entender filosóficamente.

En segundo lugar, Marx, a diferencia de sus contemporáneos, ya no hace de la filosofía un “sistema unificado”³. Su obra está atravesada por experimentaciones, exploraciones inconclusas, virajes de último momento y una pluralidad de doctrinas que, en ocasiones, parecen discutir entre sí. Más que una filosofía coherente, en la obra de Marx encontramos una multitud de filosofías, como se observa, entre otras, en su concepción de la historia, la ciencia y la política.

En tercer lugar, dado que Marx propone una práctica filosófica que interviene en la transformación del mundo social, su filosofía se construye en medio de la polémica y de la conversación, a través de un

3 Véase Balibar (2014, p. 33).

diálogo con los jóvenes hegelianos, con los socialistas utópicos, con los economistas ingleses, por nombrar solo algunos de sus más conocidos interlocutores.

Los artículos que componen este libro buscan interrogar la obra de Marx en el contexto de esta nueva práctica filosófica y del diálogo como definición general del filosofar. Al retomar la actitud polémica de la filosofía crítica, los textos que aquí se presentan encaran el pensamiento marxiano desde un diálogo atento a la historicidad del discurso teórico y a las controversias filosóficas y políticas. Por eso, en estos diálogos con Marx, ya sea con sus antecesores o con sus lectores actuales, se destacan con frecuencia los alcances y los límites de un pensamiento abierto a replanteamientos y reformulaciones, a veces actual y en otras ocasiones completamente superado por los acontecimientos de nuestra época. Nos hallamos entonces frente a un pensamiento múltiple, hasta cierto punto fragmentario, cargado de bifurcaciones, de permanentes desvíos y de caminos contradictorios. Así, los textos de Marx son leídos como parte de una obra inacabada, una obra que no solo se renueva a la luz de las preguntas y del diálogo con sus muy diversos interlocutores, sino también según las preocupaciones situadas de los autores.

La compilación está dividida en ocho capítulos que recogen momentos distintos, tanto temáticos como temporales, de un posible diálogo con Marx. Mientras que los primeros dos textos enfrentan al pensador de Tréveris con sus antecesores, con sus fuentes más inmediatas en los campos de la filosofía y la economía política, los siguientes capítulos lo confrontan con algunos de sus más importantes lectores en el siglo xx. De esta manera, Marx es interrogado por el existencialismo francés y la teoría política contemporánea, pasando por la hermenéutica y la deconstrucción. En cada capítulo se dialoga con Marx no solo a partir de diferentes pensadores y corrientes filosóficas, sino también desde las inquietudes particulares de los autores de cada texto.

En el primer artículo, Luis Eduardo Gama se ocupa del diálogo entre Marx y Hegel. Su enfoque se aleja de aquellas interpretaciones que

comprenden la relación entre estos dos filósofos desde la perspectiva de la inversión, ya sea para asegurar la continuidad entre las tesis de los dos autores o para radicalizar sus diferencias. Por lo tanto, para Gama el diálogo debe entenderse como un terreno de iluminación mutua de los autores, en donde emerge un campo inédito de sentido. Esta idea del diálogo solo puede desarrollarse si se toma como punto de partida el hecho de que en Marx y Hegel hay concepciones diferentes del ser humano y de la sociedad.

Para Hegel, el ser humano es aquel que se da cuenta de que la racionalidad atraviesa su historia y sus formaciones culturales, que advierte que el mundo no le es extraño, sino que es un lugar en donde puede realizarse, porque su propio pensamiento no es meramente subjetivo, sino que está encarnado en el mundo en el que se desenvuelve. Para Marx, el ser humano se construye a sí mismo en la interacción con la naturaleza y con los demás. El ser humano está de este modo condicionado por las fuerzas objetivas de la naturaleza, pero al existir en y con ellas tiene la oportunidad de recrearlas, reproducirlas y ganar, por lo tanto, la libertad en su actividad genérica y colectiva.

En este orden de ideas puede situarse la crítica de Marx a Hegel: este no entendería el condicionamiento objetivo y natural del hombre, por lo que la superación de la enajenación sería meramente filosófica y la idea de un saber absoluto, en el que hay una reconciliación plena y absoluta entre el pensamiento y la realidad, imposible. Aquí Gama muestra que la crítica de Marx a Hegel parte de un malentendido esencial: la reconciliación entre el pensamiento y la realidad, donde el ser humano comprende que su mundo es racional, no es para Hegel solo filosófica, sino también una cuestión práctica y política. Pero esta reconciliación entre el pensamiento y la realidad no es un estadio final de quietud en la historia, porque para Hegel el pensamiento es movilidad, procesualidad y relacionalidad. Si para el autor de *La ciencia de la lógica* pensar significa poner en relación lo que está fijo, entonces una realidad reconciliada con el pensamiento es aquella que reconoce que nada puede fijarse ni ser absoluto, una realidad que reconoce su propio corazón relacional y cambiante.

Por su parte, Anders Fjeld retoma en su texto el diálogo de Marx y Adam Smith. Frente a las lecturas habituales y dominantes en el

campo de la teoría económica y en algunas vertientes del marxismo, Fjeld basa su diálogo en conceptos filosóficos y políticos, antes que en tecnicismos puramente económicos. En este sentido, la crítica de Marx a Smith debe rastrearse precisamente en la idea de que la configuración del campo de la “economía” según Smith es ahistórica. Así queda claro en la reconstrucción que Fjeld hace de la *Investigación sobre las causas de la riqueza de las naciones*.

Fjeld muestra que hay dos tránsitos en la argumentación de Smith que no son claros y que posteriormente serán el blanco de la aguda crítica de Marx. En primer lugar, la posición del pensador escocés que aboga por un “individualismo fuerte” genera ruidos, ambigüedades y contradicciones con su teoría de la división del trabajo. Esta presupone la cooperación y la existencia de relaciones *colectivas* en la economía, que posibilitan que un individuo ejerza su función en la producción. La tesis de Smith, según la cual el intercambio individual es el origen de la economía, choca con la hipótesis de que la división del trabajo —que implica una cooperación colectiva— aumenta la riqueza y la prosperidad de una nación. Pero este individualismo fuerte no solo es injustificado, sino que esconde las relaciones de poder y de fuerza entre las clases.

Aquí viene, entonces, el segundo tránsito injustificado en la obra de Smith. Para explicar el origen de la sociedad capitalista, Smith apela a la necesidad de intercambio como el rasgo que define antropológicamente al hombre: el ser humano es un animal que tiende a los intercambios y es, por lo tanto, un individuo que se sitúa en una igualdad primitiva frente a sus pares en el mercado. Pero después de hablar de individuos puros y absolutamente individuales, situados en un estado primitivo, Smith hace un salto para explicar el intercambio en una sociedad en la que existen clases sociales. Este salto es injustificado, porque la situación del individuo en el estado primitivo no es la misma que la de los individuos en la sociedad de clases. Así pues, al intentar derivar de un estado primitivo de igualdad, en el que no existirían diferencias sustanciales entre las personas, el intercambio entre individuos en una sociedad con clases, Smith termina justificando el poder y la fuerza que tienen las clases dominantes sobre los trabajadores.

Estos problemas de la argumentación de Smith orientan las tres críticas “radicales” e “inmanentes” que, según Fjeld, realiza Marx. En primer lugar, se encuentra la “proletarización”, que implica asumir el punto de vista de los trabajadores y no de los patrones para entender las relaciones económicas y políticas en la sociedad capitalista. En cuanto que los trabajadores son quienes producen la propiedad y carecen de ella, su perspectiva abre una forma particular de entender el capitalismo: este se convierte en un sistema contradictorio y en un modo de producción sistemático de miseria. De este nuevo punto de vista se derivan las otras dos críticas de Marx: la dialectización, que muestra cómo la miseria es *producida* por la misma producción de la riqueza, y la desnaturalización, que evidencia cómo las relaciones entre clases no son el resultado de un estado de igualdad primitiva, sino de relaciones de poder.

Después de reseñar estos tres momentos, Fjeld propone leer en la crítica de Marx a Smith la posibilidad de una política creativa —no determinista—, pensada desde la potencia de la miseria. Una emancipación de los miserables implica una política creativa y no determinista, porque exige una subjetivación, es decir, la construcción y creación de un sujeto político irreductible al devenir objetivo de las estructuras históricas. Esta emancipación da cabida también a una experimentación política, es decir, a romper los límites de lo que es posible en la sociedad capitalista, pero no en la aplicación de un plan o una utopía preestablecida, sino en la intervención en un espacio imprevisible, contingente y siempre abierto al juego de fuerzas.

Alfredo Gómez-Muller aborda en su texto la relación entre Jean-Paul Sartre y Marx. En este ensayo es de especial interés la reconstrucción de un vínculo entre la contingencia existencial y la praxis política. Sartre es un filósofo de la libertad, es decir, un pensador de la contingencia de los valores y las situaciones históricas. Al ser resultado de decisiones ya tomadas y heredadas, la situación presente es simplemente absurda, pues no tiene razón de ser. Sin embargo, esta contingencia de lo real se complementa con una lectura de la praxis política en Marx: si bien la situación es contingente, hay fuerzas, actores y dilemas históricos que obligan al individuo a tomar una posición que tiene consecuencias y un sentido ético.

Este cruce de hipótesis frente a las relaciones entre el individuo y su realidad lleva a una reevaluación del marxismo, en donde la subjetividad y la libertad del individuo tienen un papel fundamental. Desde Sartre, el presupuesto del materialismo marxista (que no es el de Marx), a saber, que todo lo que existe es reductible a lo material en sentido cuantificable, no es más que un positivismo metafísico. Pero desde Marx, es decir, desde el énfasis en las condiciones históricas, la libertad del individuo adquiere mucho más sentido, pues ella solo tiene valor si existe un contexto histórico que no depende del todo de la voluntad individual: solo tiene sentido tomar decisiones y solo existe un auténtico vacío en las decisiones que tomamos si no controlamos del todo las consecuencias de nuestros actos, o sea, si hay un contexto que nos sobrepasa.

Por este motivo, Sartre se revela como un pensador de la historia, pero no desde una perspectiva totalizante y abstracta, que siempre presupone lo que va a analizar, sino un pensador de la historia en las situaciones singulares. Esta aproximación a la historia requiere a Marx, pero también ir más allá de él, pues la singularidad de la situación histórica solo puede pensarse a partir del concepto existencialista de la libertad individual.

En su artículo, Diego Paredes Goicochea reconstruye la lectura de Marx que realiza Merleau-Ponty frente al problema de la necesidad histórica en el pensador de Tréveris. En la primera parte de su texto, Paredes reconstruye los presupuestos de una lectura determinista en la obra de Marx. La representación de la economía como un campo autónomo y separado de la sociedad se convierte en la premisa para afirmar que hay un determinismo histórico basado en el desarrollo de las fuerzas productivas. Con base en esta separación de la economía respecto de la sociedad, el marxismo desarrolló una lógica de causa-efecto para explicar el campo social y el devenir de la historia.

En la segunda parte, se muestra cómo la lectura “existencial”, que hace Merleau-Ponty de la filosofía de Marx, es un punto de partida adecuado para cuestionar la interpretación determinista del marxismo. Marx y Merleau-Ponty se ocupan de la forma en que el sujeto está relacionado y encarnado en el mundo. La existencia humana no es una cosa más en el mundo, sino que su propia práctica

lo constituye. Hay, entonces, un carácter indisociable entre el mundo y la actividad humana, que en Marx tiene el nombre de “praxis”. En su propia actividad, el individuo constituye y teje el ámbito que lo circunda, por lo que la dimensión económica de esta vida individual —el trabajo— no puede separarse y aislarse de ese mundo, es decir, de la totalidad de la sociedad.

Así pues, para Marx el mundo es material y simbólico, al igual que una pintura: no hay cuadro posible sin materiales, pero estos, sin forma simbólica, son simplemente rudimentarios y no constituyen la existencia del cuadro por sí solos. Pero si el mundo humano es tejido y configurado por la actividad, y si este es el supuesto fundamental de la filosofía marxiana, entonces no hay nunca un estadio o época donde cese ese tejer, en el que la historia se acabe y exista un ser humano integral. Detrás del concepto de la producción en Marx hay un ser humano necesariamente incompleto, que siempre debe producirse a sí mismo, y no un hombre total e integral esperando a realizarse en su infinita completitud.

Pero el hecho de que el hombre se produzca a sí mismo implica también que hay una lógica de necesidad y desarrollo de esta autoproducción humana. Una y otra cosa son necesariamente complementarias: para que existan acontecimientos imprevisibles y fortuitos, en donde lo incompleto del hombre se manifieste, es necesaria una regularidad y una lógica relativa del desarrollo, para que lo fortuito sea, en efecto, fortuito frente a algo.

Desde esta complementariedad fructífera entre la lógica de la necesidad y de la contingencia en la historia puede pensarse el proyecto de emancipación marxiano: no es un proyecto que va a darse de forma automática en la historia, pero en ella pueden reconocerse, sin embargo, ciertas señales que apuntan a él y que permiten verlo como un proyecto.

Por su parte, Carlos Manrique desarrolla un diálogo entre Jacques Derrida y Marx. Su propuesta se desenvuelve en una lectura de ida y vuelta, entre *Espectros de Marx* de Derrida y *El manifiesto comunista* junto con *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Desde la perspectiva de Derrida, el pensamiento de Marx es sacudido en sus presupuestos. No obstante, la consecuencia de este gran movimiento

devela, a pesar de la crítica derridiana, un potencial crítico de la obra marxiana. Derrida ve en Marx un mestizaje complejo entre dos gestos, que son irreductibles uno al otro y llegan a ser incluso contradictorios.

Por una parte, hay un Marx que se ha casado con la idea de una literalidad del sentido: es el Marx científico. Esa literalidad, aplicada a la política, es el fundamento de la concepción típicamente moderna de la comunidad: esta idea, que puede rastrearse originariamente en Hobbes, indica que la comunidad surge cuando se ha fijado un significado unívoco a las palabras. Ese es el sentido del contrato y de la promesa, es decir, de la comunidad definida como sociedad de derecho. A los significantes que constituyen nuestra vida en común se les da un contenido fijo e inalterable: la justicia es la ley y la soberanía estatal, la libertad es la obediencia de la ley, etc. Marx sería heredero de esta tendencia con su visión determinista de la historia. Al tener esta concepción del devenir histórico, Marx daría una respuesta definitiva y cerrada a la pregunta por el significado de estos significantes que articulan la vida en común: el desarrollo objetivo mismo de la historia y de las fuerzas productivas se encargará de resolver estas preguntas políticas.

Al lado de este Marx moderno, *científico*, de la literalidad del sentido, convive un Marx esencialmente crítico, que se interesa —al igual que Derrida— en desestabilizar y sacudir los significantes de la tradición. Es el Marx que muestra las paradojas de la libertad liberal y del mercado, así como el suelo inseguro y poco firme en el que están ancladas las certezas comunes de la sociedad capitalista. Esta ambigüedad de Marx, así lo muestra Manrique, se refleja en el concepto marxiano de la emancipación: el comunismo.

El comunismo es, por un lado, el resultado del devenir prefigurado de las fuerzas productivas, de modo que se cultiva en una *ontología de la presencia*. Esto significa que el comunismo está ya *presente* y enterrado en la sociedad capitalista, solo hay que esperar a que crezca y se desenvuelva de forma casi automática. Pero, por otro lado, el comunismo es también un fantasma, es decir, una realidad meramente virtual, que aparece siempre como promesa incumplida, como ese otro radicalmente diferente que muestra que la sociedad capitalista no puede ser un todo coherente consigo mismo.

Como fantasma, el comunismo tiene cierta cercanía con los presupuestos ontológicos del concepto de la escritura en Derrida. Esta no es un modo de expresión fáctica, sino la forma en que se desarrolla la historicidad del lenguaje. Escritura significa que cada sentido, cada palabra y cada significante de la tradición se vuelven a re-escribir y a re-iterar, por lo que no puede existir una relación fija y literal entre el significante y el significado. De esta manera, el comunismo no sería un *proyecto histórico*, con un contenido programático esencial y predeterminado, sino ese espectro que vuelve a ser re-escrito y re-elaborado en la acción política de las fuerzas transformadoras y democráticas. Así pues, es este sentido del comunismo como fantasma el que permite poner de relieve la pertinencia política del pensamiento de Marx leído a través de Derrida; una pertinencia que, no obstante, exige poner el pensamiento de Marx contra sí mismo.

Al final de su texto, Manrique abre una vía de interpretación de Marx distinta pero complementaria a la de Derrida: se trataría de ver en este impulso metafísico por definir el comunismo y anclarlo en el determinismo histórico la manifestación de una *necesidad ético-política* de fijar paradigmas y proyectos para la acción transformadora. Esto abre el problema de cómo pensar una acción política que intente fijar sus significantes teniendo en cuenta que esta fijación es solo provisional y responde a un motivo ético y no científico.

Andrés Felipe Parra desarrolla en su artículo un diálogo entre Marx y Gadamer en torno a la cuestión de la historia. Parra defiende la existencia de la procesualidad en la historia desde un punto de vista filosófico, a través del diálogo entre ambos pensadores. Este diálogo parece absurdo a primera vista, porque Gadamer era un pensador conservador, que defendía la idea de una conexión esencial entre la verdad y la tradición, mientras que Marx era un revolucionario.

Sin embargo, esta distancia puede dejarse de lado cuando ambos filósofos se encuentran frente a una concepción específica del tiempo como mediación mutua entre el presente y el pasado. Esta idea del tiempo se opone a la concepción lineal, pues el pasado siempre está mediando en el presente y no puede ser abandonado del todo. Esto conduce a desarrollar una concepción *no estándar* del progreso en

la obra de Marx. No se trata de negar la existencia de este, sino de precisar en qué consiste realmente este concepto.

De igual forma, esta idea del tiempo, que comparten Marx y Gadamer permite pensar una dialéctica de lo nuevo y lo viejo, que hace pensable la idea de una procesualidad histórica. Esta no indica que la historia esté regida por leyes, sino que todo lo nuevo y lo diferente a la tradición tiene que dialogar con ella. Por este motivo, puede rastrearse un hilo conductor relativo en la historia, que para Gadamer tiene el nombre de acontecer de la tradición y que Marx denomina progreso.

En su artículo, Edwin Cruz Rodríguez se ocupa del diálogo entre Marx y Laclau en torno al problema de la representación política. Al respecto, la diferencia más notoria entre ambos pensadores radica en que Marx tiene una ontología social de la política y Laclau, una ontología política de lo social. Esto significa que, para Marx y para algunas tendencias del marxismo, la política es el resultado de variables y fuerzas económicas y sociales. La política es solo un aspecto y una esfera de la sociedad, generalmente determinada por la economía. Para Laclau, por el contrario, la política no es un resultado de la sociedad, sino que la forma y la constituye.

Esta diferencia repercute en la definición de la representación en ambos autores. En Marx la representación política es la representación de las clases sociales que se desenvuelven en el modo de producción. Así, los actores de la política están siempre definidos como clases. Para Laclau, sin embargo, la representación no copia o representa algo que existe antes que ella, sino que la representación crea y construye lo que quiere representar. De aquí se sigue que no haya una necesidad sociológica de que los actores políticos sean siempre las clases o grupos sociales preestablecidos.

No obstante, Cruz propone una forma diferente de leer a Marx en diálogo con Laclau: en los textos marxianos de análisis político se encuentra una noción de representación bastante similar a la que tiene el pensador argentino. En estos textos, si bien se reconoce que hay un libreto o unos intereses económicos de clase relativamente predefinidos, los actores políticos pueden reescribir y reelaborar esos intereses. De esta manera Cruz propone que las identidades políticas

en estos textos marxianos de análisis de coyuntura no se reducen a la lucha de clases o al economicismo. El diálogo con Laclau permite, entonces, descubrir una faceta de Marx como pensador de una política que tiene plena independencia frente a la economía.

Por último, el artículo de Fernando Forero Pineda presenta el diálogo entre Miguel Abensour y Marx. En él se destacan dos problemas esenciales de la obra de Marx, que muchas veces han sido obviados por la mayoría de sus intérpretes. Se trata de las cuestiones de lo político y la democracia. Frente a la interpretación habitual, según la cual lo político es una mera superestructura derivada de la economía, el texto de Forero resalta, apoyándose en Abensour, que en el joven Marx hay una preocupación esencial por lo político como clave de la condición humana. Las críticas a la filosofía del derecho de Hegel dan muestra de esta cuestión. En efecto, allí Marx cuestiona que Hegel derive el *demos*, la existencia y la energía del pueblo, de la existencia del Estado. Hegel habría invertido las cosas, al presentar al *demos* como resultado del Estado, pues concibe la actividad humana como resultado de algo diferente de ella misma.

Así pues, contra Hegel, Marx propone que la libertad no se encuentra en la totalidad del Estado, sino en la totalidad del *demos*, del pueblo. Este pueblo es un pueblo político, instituyente y democrático, antes que un mero pueblo productor. El *demos* no se reduce entonces a la clase obrera. Este pueblo instituyente, de energía democrática, es irreducible a los procedimientos del derecho y la representación estatal; es una energía instituyente irreducible a lo instituido. Todo esto lleva a pensar en Marx como un filósofo de la democracia contra el Estado.

Sin embargo, esta figura tiene registros diferentes en la obra de Marx. De hecho, la misma idea de un *demos* total, que implica el proyecto político de una democracia verdadera, contiene ambiguamente la posibilidad de una institución que exprese y contenga plenamente lo instituyente. Pero esta ambigüedad de Marx no es un motivo para no volver a visitar su obra. Todo lo contrario, hay que ver la preocupación por lo político y por la democracia como un subtexto que recorre el trabajo del filósofo de Tréveris y que se explicita y se va moldeando a la luz de los acontecimientos de su época.

Bibliografía

- Balibar, É. (2014). *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte.
- Gadamer, H. -G. (1996). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*.
Barcelona: Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Renault, E. (2014). *Marx et la philosophie*. Paris: PUF.