

Introducción

La actualidad de Marx

Lluís Pla Vargas
(Seminario de filosofía política de la
Universitat de Barcelona)

Se podría empezar hoy una introducción sobre la actualidad del pensamiento de Marx recordando una vez más su famoso pasaje acerca de que un fantasma recorre Europa, pero esto sería, por así decirlo, excesivo e insuficiente. Sería excesivo porque los tiempos oscuros y cínicos en que vivimos parecen desaconsejar esta clase de retórica engolada que, en cambio, bien le sirvió al joven Marx, en otros tiempos no menos oscuros ni cínicos, para enardecer a todos los partidarios de la revolución al principio del *Manifiesto del partido comunista*; y sería insuficiente porque presupondría una perspectiva eurocéntrica cuando la reflexión sobre nuestro autor se hace, desde hace ya varias décadas, a partir de contextos geográficos y culturales muy diversos, desde Latinoamérica al Japón. Y, no obstante, parecería que, habiendo huido de su tumba en el cementerio londinense de Highgate, el fantasma de Marx se haya hecho inopinadamente presente una vez más en nuestro escenario mental.

La última gran ocasión para una reaparición semejante, que desveló toda una serie de dificultades interpretativas en su recepción, la brindó, hace ya un cuarto de siglo, la caída del muro de Berlín y el colapso de los regímenes del mal llamado *socialismo real* en el Este de Europa.¹ En ausencia de aquel modelo social alternativo, que ponía a Marx, Engels y Lenin en su frontispicio ideológico, pero debiendo reconocer, tal como ha sido consensuado por la

¹ Para una panorámica general, véase R. Blackburn (ed.): *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Crítica, Barcelona, 1993. Una buena crónica de los acontecimientos puede encontrarse en Ll. Ferri: *L'esclat de l'Est*, Eumo, Vic, 2008. Para los problemas en la recepción del pensamiento de Marx, P. Thomas: "Critical reception: Marx then and now", en T. Carvell (ed.): *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge U. P., Cambridge, 1991, págs. 23-54.

investigación historiográfica, que la ineficacia económica, la jerarquización infame, la persecución de la disidencia, la promoción del conformismo y la falta de democracia fueron sus rasgos distintivos, ha sido, en cambio, la primera gran crisis del capitalismo global, iniciada en 2008, la que ha ofrecido una nueva oportunidad para volver a Marx, a *otro* Marx, ¿tal vez al *auténtico* Marx?

Este renacido interés emerge de un horizonte establecido de crítica social de cuño europeo occidental, expresado no únicamente en posturas académicas, sino también en movimientos sociales y políticos, en los que Marx sigue desempeñando a día de hoy el papel de uno de sus referentes más destacados. Con todo, han sido los vínculos con las generaciones de las décadas de 1960 y 1970 los que, dadas las circunstancias, han contribuido probablemente a renovar con un mayor efecto la simpatía hacia su figura, catapultando recientemente su presencia en todo tipo de foros. Por tanto, esta reactualización de Marx no ha acontecido en absoluto como un fenómeno meramente erudito. De un modo u otro, su imagen y su pensamiento han aparecido como motivo en los medios de comunicación más populares, desde la prensa al cómic manga, nutriendo la elaboración de muchos comentarios en las redes sociales de Internet, favoreciendo la reedición de sus textos y asomando, incluso, en el trasfondo inspirador de las nuevas formas de protesta, la conformación de plataformas ciudadanas, los viejos y los nuevos partidos políticos de izquierda y, por supuesto, en esa amplia y heterogénea tradición de crítica global que se ha venido conociendo como *altermundismo*.

Pero la Europa por la cual transita el pálido fantasma de Marx, siendo el mismo territorio, ya no es el mismo entorno que conociera el Marx de carne y hueso, el hombre sanguíneo, excesivo e infatigable, sarcástico y polémico, de ira jupiterina, al que un periodista de la época llegó a calificar, en un inolvidable alarde de síntesis, como “el doctor rojo terrorista”. El espacio del continente aparece ahora sobrevolado por incontables rutas de líneas aéreas, atravesado por centenares de kilómetros de autopistas, líneas ferroviarias de alta velocidad y cables de fibra óptica, y ya no muestra en sus grandes ciudades el invariable paisaje de múltiples chimeneas fabriles, concentraciones de chabolas insalubres, masas de trabajadores miserables, y pequeños y distinguidos barrios burgueses. Por otra parte, se enfrenta con un escenario político sustancialmente distinto, que ya no consiste en el conflictivo mosaico de naciones gobernadas por poderes autoritarios complacientes con la burguesía, muchas de las cuales apenas emergían del Antiguo Régimen a mediados del siglo XIX –naciones situadas entre los dos polos de la imperial y cosmopolita Gran Bretaña, “el demiurgo del cosmos burgués”, y la amenazante, atávica y despótica Rusia, como Marx las caracterizó en más de una ocasión para los lectores estadounidenses de sus crónicas en el *New York Daily Tribune*–, sino que se

encuentra, probablemente para su sorpresa, frente a una Unión europea de 28 países, de carácter netamente mercantil, democrática aunque políticamente débil, actor global hegemonizado por una Alemania económicamente todopoderosa, y en la que predominan a día de hoy los gobiernos de signo conservador. Sin duda alguna, a principios del siglo XXI, Europa occidental tiene otro paisaje, pero sus países, pese a los esfuerzos unificadores y las inevitables tensiones derivadas del proyecto europeo, continúan insertos en una misma línea histórica, una línea que une secretamente los desarrollos económicos y sociales analizados críticamente por Marx con las consecuencias económicas y políticas que el capitalismo global han acabado por infligirles.

¿Cómo es posible tal conexión entre una teorización crítica arraigada en el *milieu* del siglo XIX europeo y la realidad social global contemporánea aparentemente tan distinta? De un lado, la teoría de análisis crítico del capitalismo de Marx no se presenta como una elaboración limpiamente ajena a su objeto de estudio, sino que, por el contrario, se entiende como un producto reflexivo del mismo contexto social al que somete a escrutinio y al que, por otra parte, puede contribuir a modificar. Ello no siempre ha sido entendido con claridad. A veces, el carácter socialmente reflexivo de la posición de Marx se eclipsaba en interpretaciones que señalaban la índole totalizadora y transhistórica del constructo *materialismo histórico*, cuyas exigencias de clarificación parecían ser aplicables a todos los modos de producción históricos y no únicamente al capitalismo, mientras que, en otras ocasiones, lo hacía en las urgencias del activismo a cargo de grupos que militaban a favor de la praxis revolucionaria desde las esferas laboral o política. Así, por ejemplo, entre muchos otros pasajes del mismo tenor esparcidos a lo largo de su obra, Marx dice en *La ideología alemana*:

«los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres actuantes, tal y como se hayan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias».²

Esta frase no siempre ha sido leída como si se aplicara al trabajo teórico o intelectual, aunque la teoría madura de Marx implica con precisión que *también* debe ser leída en relación con él. De otro lado, la continuidad histórica de una misma configuración social, aunque no siempre sea evidente de manera inmediata en todos sus detalles, justifica que un análisis previo de la misma pueda seguir siendo válido en sus elementos básicos. Así pues, la actualidad de Marx es, en primera instancia, el fruto del carácter socialmente

² K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, pág. 26.

1.

Hegel y Marx en torno de la justicia liberal: marco de reflexión y aporte al debate intercultural contemporáneo

*Levy del Águila Marchena
(Pontificia Universidad Católica del Perú)*

La interpelación que propone la perspectiva intercultural de las concepciones y las políticas multiculturales pone de manifiesto la existencia de una serie de presupuestos indisputados propios de la tradición filosófica liberal y del modelo civilizatorio de la Modernidad que le es consustancial. La consideración de la vida en común como una realidad pública disociada del interés privado y que, a su vez, encuentra el sentido de su existencia en la viabilización de las disposiciones particulares procedentes de dicho interés (valor instrumental de lo público), así como las consideraciones homogeneizadoras de la comprensión y la práctica de la ciudadanía en el occidente liberal, encuentran su sustento teórico y ético en una serie de supuestos antropológicos e histórico-filosóficos que remiten a una presunta “realidad natural”: la esencia de los seres humanos. El abordaje explícito de estos supuestos, que, en realidad, afectan las dimensiones epistemológicas e incluso ontológicas de dichos planteamientos, resulta imprescindible para la perspectiva intercultural, pues sin esta explicitación sus esfuerzos críticos pueden aparecer como meramente gratuitos e incluso arbitrarios.

Confrontada ante la necesidad de abordar los presupuestos filosófico-políticos de la modernidad filosófica para hacer frente al reto de una decidida incorporación de las diferencias en las comunidades políticas contemporáneas, la perspectiva intercultural parece hallarse ante una urgencia que le viene siendo sumamente difícil solventar. En efecto, no se muestra capaz de formular una línea positiva de contraposición a la hegemonía de los presupuestos civilizatorios liberales, comprometidos con la homogeneización de los indivi-

duos en la esfera pública. Este compromiso incluye las salidas multiculturalistas que apuestan por remedios parciales ante pautas de exclusión basadas en orientaciones universales homogeneizadoras que siguen haciéndose valer a través de mediaciones procedentes de políticas públicas como la acción afirmativa, entre otras. De otro lado, la perspectiva intercultural no ha podido pasar del horizonte crítico-negativo hacia formulaciones positivas que representen decisivamente algo más que el retorno sobre perspectivas sustancialistas y/o marcadamente anti modernas.

El tratamiento filosófico-político de esta discusión central en la escena contemporánea requiere, pues, dar cuenta del horizonte conceptual y práctico en el marco del cual las demandas de la interculturalidad aparecen y confrontan a los modelos hegemónicos provistos por Occidente. En términos conceptuales, este horizonte es el del liberalismo clásico y en términos prácticos, la socialidad del capital. La debida comprensión del modelo de civilización que nos ofrece e instaura la racionalidad del mercado capitalista de la mano con las aspiraciones de la cultura liberal de la libertad y la igualdad modernas resulta fundamental, no solo para precisar el alcance de la crítica intercultural, sino para avizorar la plausibilidad de sus expectativas prácticas. Para ello, ciertos lugares significativos de la filosofía hegeliana del derecho y de la filosofía marxiana de la *praxis* nos proveen de una fuente apreciable para la identificación del horizonte que es convocado críticamente por las aspiraciones contemporáneas de la interculturalidad.

En el caso de Hegel, su concepción de la *administración de justicia* en la sociedad burguesa muestra un *compromiso parcial* con los presupuestos del liberalismo clásico. Se encuentra allí una perspectiva de miras más amplias frente al recurrente esencialismo con que el liberalismo piensa la naturaleza y el sentido de la ley civil, y que tantos insolubles dolores de cabeza plantea al liberal mejor dispuesto para pensar en serio la diferencia cultural y las repercusiones ético-políticas de su reconocimiento. En este punto es particularmente remarcable la consideración hegeliana de la administración de justicia como un *momento* de la constitución ética de los pueblos y su consabida recuperación de la *sustancia* para pensar la libertad moderna, en tanto despliegue histórico. No solo porque no da por sentados los principios de nuestra convivencia sino porque permite un acercamiento conceptual a la problemática intercultural menos distante del que procede de la tradición liberal con su incapacidad recurrente para pensar autorreflexivamente la posición del individuo frente a otros individuos y del propio *ethos* frente a otros *ethe*. En otras palabras, la postura hegeliana hace posible pensar desde *el yo que es un nosotros*¹

¹ Cfr. el inicio de la sección *Autoconciencia*, en G.W.F. Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1991, p. 113.

2.

Biopolítica y emancipación en Marx

José Manuel Bermudo Ávila
Universitat de Barcelona

Introducción

Me interesa la filosofía como crítica, y la filosofía política como *crítica de la política*, entendida como ejercicio del poder y lucha contra el mismo. Por tanto, como crítica de la dominación, de sus condiciones de posibilidad y necesidad, de sus formas y metamorfosis y también de los discursos y representaciones en los que se presenta. Y crítica de la emancipación, de sus alternativas y estrategias, de sus horizontes de esperanza y de los discursos realistas o utópicos en que aparece. O sea, en ambos casos, la dominación y la emancipación, me interesan en su doble aparición: como realidades empíricas, existenciales, y como discursos, descriptivos o normativos.

En las últimas décadas el pensamiento filosófico ha focalizado, aislado y escrutado un campo particular de la dominación política, la ejercida directamente sobre la vida, sobre el cuerpo. Esto es un paso más, en extensión y profundidad, del análisis crítico de la dominación. Está bien distinguir, identificar e individualizar los distintos lugares donde nace el poder político; está bien añadir a la dominación genuina de la “política”, que nace en su seno, las formas que tienen otros orígenes, como la “socio-política”, la “geo-política” y ahora la “bio-política”. Son formas diversas de la dominación, mediaciones de la misma, sin cuya conciencia se oscurece la esencia misma de una política. Y, sobre todo, sin su conocimiento se infantiliza la lucha por la emancipación.

Pero un nuevo campo de crítica, en nuestra época, siempre tiene el riesgo de devenir una “disciplina”. ¿Quién sabe? Hasta es posible que pronto haya revistas, congresos e incluso alguna “cátedra de biopolítica”, aunque solo sea por la asociación con la “bioética”. Quiero decir que este nuevo, o renovado campo de reflexión filosófica ya corre el riesgo, a pocas décadas de su consti-

tución, de convertirse en lo que nunca debiera ser, una “escuela”, nombre caritativo de la secta.¹ Si Dios no lo remedia, y no parece estar por estas cosas, pronto quedará definitivamente clausurada: en contenido, método, autores y tendencias estratificadas. Las exigencias actuales de saber mucho y leer poco favorecen esta escolarización.²

Sería una pena que la crítica filosófica sucumbiera al márquetin cultural, porque lo biopolítico se nos revela como uno de los campos privilegiados para comprender la dominación del capitalismo postfordista, global o de consumo, como se le quiera llamar (yo lo llamaré *socialcapitalismo*). Diría más: hoy la *crítica de la biopolítica*, como ayer la *crítica de la economía política*, es la mejor manera de acercarnos a la comprensión del capitalismo, y tal vez la única para legitimar su radical rechazo. Y ello porque el mismo capitalismo ha puesto la vida como valor supremo, como referente último de legitimación de las prácticas, comportamientos, creencias y fines humanos; no es ajeno a ello el endiosamiento de Nietzsche. Así, cuando la crítica de la biopolítica lo presenta enfrentado a la vida, es como mejor revela su esencia.

El dominio del cuerpo, y la relación del mismo con la propia lógica capitalista, no es invención de Foucault; todo el freudomarxismo había trabajado esa perspectiva, basta recordar a Marcuse. Pero yo aquí quiero ir más lejos y mostrar: 1) que esa crítica ya estaba en Marx, a veces presente y otras en hueco en sus textos; 2) que en los textos económicos de Marx, tanto en los *Grundrisse* como en el *Capital*, la biopolítica estaba mejor centrada (como crítica al capitalismo) que en las sucesivas oleadas de críticos de la biopolítica, por quedar ligada a la “explotación”.

Dos aclaraciones. Primera: entiendo que en política hay dos formas de dominación, la *opresión* y la *explotación*. Las dos se dan en el capitalismo, pero aquí la más esencial es la explotación, porque el capitalismo depende directamente de ella, en el fondo consiste en ella, es su alma. Pues bien, en la filosofía actual sobre la biopolítica *domina* la perspectiva de la “opresión”; esto es obvio, es empírico, y es así incluso en Foucault. Esta hegemonía de la opresión, de esta figura de la dominación no exclusiva del capitalismo, conlleva que su crítica no implique inmediatamente a este modo de producción.

Segunda aclaración: este desplazamiento hacia la crítica de la opresión va de la mano con la hegemonía de la crítica cultural al capitalismo actual; es una crítica a que no cumpla su ideal de libertad, igualdad y fraternidad, pero no

¹ Me temo que ya los haya (no miro la hemeroteca para no encontrar nuevos motivos para la deserción).

² Pueden verse artículos y libros recientes en que se va cerrando la lista de socio-fundadores miembros del club, a partir del presidente de honor (que no habría aceptado el cargo), Michel Foucault, y de sus diádocos (Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Toni Negri, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, etc.).

3.

La cantidad no se convierte en cualidad. Por una (auto)crítica marxista del dogmatismo dialéctico y el productivismo

Miguel Candiotti
(Universidad Pompeu Fabra)

Hoy son numerosas las señales positivas de que la teoría del materialismo histórico, fundada por Marx y Engels hace 170 años, no solo no ha seguido necesariamente el destino de bancarrota de la mayor parte de los experimentos político-institucionales realizados en su nombre durante el siglo pasado, sino que más bien se ha ido enriqueciendo y complejizando continuamente –aún en períodos en los que parecía definitivamente “superada”– con las aportaciones de los diversos *marxismos* a los que ha dado lugar luego de la muerte de los padres fundadores.¹ No obstante, aunque constatemos la existencia de indudables signos vitales, sería necio negar que tanto la multiplicidad casi inabarcable de los marxismos como el estrepitoso fracaso de los intentos de construir realmente el socialismo por parte de algunos de ellos, muestran claramente que el materialismo histórico no es una teoría exenta de algunos problemas constitutivos. En otros términos, si bien es cierto que desde su origen el materialismo histórico nunca ha dejado de estar *vivo*, también lo es que nunca ha dejado de estar *en crisis*, y viceversa.

Por lo demás, siendo evidente que se trata de una teoría que ha ido construyéndose de manera colectiva –y conflictiva–, y que ha ido sumando desarrollos tan vastos como contradictorios, sería demasiado presuntuoso –por no decir ridículo–, a estas alturas, intentar colocarse, explícitamente o

¹ Cf. F. Fernández Buey: “Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI”, en A. Borón, J. Amadeo, S. González (eds.): *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

no, en una posición *marxiana*, esto es, reclamar para sí la perspectiva del mismísimo Marx; quizás tanto como pretender conocer acabadamente y dar perfecta cuenta de toda la gama de los *marxismos* que han visto la luz.

Sobre la base de las consideraciones precedentes, e inspirado principalmente en algunas ideas de Antonio Gramsci, me propongo hacer una modesta contribución a la crítica de ciertos elementos teóricos del materialismo histórico que considero arbitrarios y, sobre todo, contraproducentes, desde el momento en que opacan la inmensa relevancia y vigencia de otros. Sabiendo que corro el riesgo de ser malinterpretado procuraré, al menos, utilizar un lenguaje que resulte fácilmente reconocible por la mayoría de los habitantes de la Babel marxista.

Sobre el “método dialéctico” en Marx: hegeliano, demasiado hegeliano

No es sencillo encontrar marxistas para quienes la mención de la *dialéctica* no funcione como un llamado al orden, como la invocación de algo mercedor de un respeto casi sagrado. Y sin embargo, paradójicamente, tampoco es fácil encontrar marxistas que sepan exactamente de qué hablan cuando hablan de *dialéctica*, o incluso que tengan sobre ella una misma idea aproximada. Se trata, en efecto, de un viejo concepto-fetiché frente al que los marxismos tienden a sentirse tan seguros como eximidos de toda ulterior reflexión crítica, la cual se convierte así en una especie de tabú. Propongo que revisemos brevemente las fuentes de esa noción marxista, y que nos atrevamos a (volver a) preguntarnos qué entendemos hoy por “dialéctica”.

En el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, escrito diez años antes de su muerte, Marx escribía lo siguiente:

«Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana».²

Algunos años antes, en la introducción a los *Grundrisse*, había señalado ya algo similar:

«Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse

² K. Marx: *El capital*, tomo I, Siglo XXI, México, D.F., 1975, págs. 19-20.

4.

Ciencia y ética en Marx.

Notas sobre la concepción obstétrica de la historia

Felipe Curcó Cobos
(ITAM)

Introducción

Reflexionar sobre la actualidad de la obra y del pensamiento de Marx obliga a realizarlo desde, al menos, tres cuestionamientos:

1. ¿El advenimiento del socialismo es un acontecimiento necesario, deducible de las leyes de la historia, o, por el contrario, se trata esencialmente de un estado considerado *moralmente valioso* que merece ser elegido?
2. ¿Hay en Marx un lenguaje estrictamente explicativo cuya pretensión consiste tan solo en expresar un saber científico (sobre la estructura del capital, las fuerzas que causan la dinámica social y las leyes que la rigen), o más bien utiliza un lenguaje ético orientado a denunciar los crímenes y miserias de una determinada formación social con el fin de oponerle otra?
3. En definitiva, ¿desarrolló Marx una ciencia explicativa (descriptiva) o, antes y en lugar de ello, quiso elaborar una teoría moral (normativa)?

En este punto detectamos una ambigüedad relevante porque lo cierto es que no encontramos en Marx una respuesta explícita a estas preguntas. El lenguaje que el propio Marx utiliza en sus textos tampoco resulta de mucha ayuda a la hora de intentar dirimir estas cuestiones.

Por un lado, es obvio que en todo el desarrollo de su obra hay una concepción del proceso social en términos de relaciones causales entre hechos en donde los juicios de valor carecen por completo de relevancia alguna. En *La ideología alemana*, por poner solo un ejemplo llamativo, hay un pasaje que no parece dejar lugar a dudas respecto al modo en que Marx y Engels entendieron –en términos depurados de toda consideración moral– el proceso histórico que conducirá hacia el comunismo: «el comunismo –nos dicen ahí– no es para nosotros un *estado de cosas* que *debe* establecerse o un *ideal* al que la propia realidad tenga que ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que acaba por superar [*aufhebt*] el estado actual de las cosas».¹ De modo aún más significativo, en un epílogo a la segunda edición de *Das Kapital* de 1873, Marx cita el párrafo de un escritor ruso que había realizado la recensión a la primera edición, como ejemplo del modo en que una reseña debía captar correctamente cuáles eran sus propósitos: «Marx considera el movimiento social como un proceso de historia natural gobernado por leyes que no solo son independientes de la voluntad [...] sino que por el contrario la determinan».² Estas citas mostrarían con claridad que Marx no denuncia el orden existente apelando a ideales (ni a voluntades humanas que deban promover esos ideales y luchar por ellos), sino a la historia. No denuncia la realidad social como siendo injusta o desdichada, o como habiendo sido engendrada por la maldad y miseria humanas, sino como efecto de leyes de desarrollo social según las cuales resulta inevitable que en cierto estadio de la historia una clase, al perseguir sus intereses con variables grados de racionalidad, disponga de la otra para explotarla. Por esa razón acusó duramente a Proudhon de equivocarse radicalmente respecto a las categorías hegelianas al interpretar de modo ingenuo el conflicto dialéctico como una simple lucha entre el bien y el mal, lo

¹ K. Marx y F. Engels: *La ideología Alemana*, primer volumen, Laia, Barcelona, 1987, p. 47. El subrayado es un agregado mío que no está en el original.

² Cit. por Isaiah Berlin en: *Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 129. Es importante aclarar, no obstante, que a pesar de ser determinista –como queda patente en esta cita– Marx se resolvió mostrar cómo es que, aun cuando la actividad del pensamiento y la voluntad humanas están en última instancia determinadas y son científicamente vaticinables (en términos de comportamiento social en masa), ello configura una situación en la cual Marx considera legítimo llamar libres a los hombres, toda vez que las elecciones humanas no están, como el resto de la naturaleza, *mecánicamente* determinadas. Lo que las leyes determinan no es el movimiento de cuerpos materiales, sino de mentes y voluntades. Es decir, la historia ha sido hecha por los hombres, pero no en el vacío, sino condicionada por la situación social en la que se encontraban. La conquista progresiva de la libertad consiste, pues, en un creciente control de la naturaleza por medio de la actividad consciente. Frente al “determinismo riguroso” y el “utopismo” voluntarista extremo, Marx se posiciona señalando cómo es que ambas concepciones subestiman la importancia de la unidad entre la transformación subjetiva de la conciencia y la transformación de las relaciones sociales objetivas.

cual implicaba el colmo de la superficialidad. Porque llamar a tal o cual aspecto del conflicto dialéctico bueno o malo era —en opinión de Marx— un signo de subjetivismo utopista (similar al cometido por Sismondi o Fourier) ya que el progreso auténtico de las fuerzas sociales no está constituido por el triunfo de un lado y la derrota del otro. Lo está por el mismo duelo que necesariamente implica la destrucción (y superación) de ambos.

Según esta concepción, el movimiento hacia una formación social capaz de superar las contradicciones y carencias de las anteriores no está inspirado por valoraciones éticas (sobre lo bueno y lo malo, lo correcto o incorrecto) ni por un anhelo de justicia, sino por fuerzas que ya existen en la formación anterior y constituyen en ella los gérmenes de la sociedad futura. El advenimiento del socialismo, por tanto, obedece al curso de los acontecimientos históricos, no a la postulación de valores.

Por otro lado, no obstante, si diversas expresiones (como las anteriores) parecen precisar con toda claridad la visión mecánica y cientificista rigurosa que articula de inicio a fin el pensamiento de Marx, al mismo tiempo es indudable que en toda su obra late un fuerte impulso moral. En la mayor parte de sus escritos abundan los juicios morales, aunque sea implícitamente. Aranguren y Atienza, en España, o Sánchez Vázquez y Luis Villoro en México, entre otros, han mostrado claramente cómo el estilo literario de Marx se aleja de la ecuanimidad emotiva que suele atribuirse al lenguaje científico.³ Es común que los términos centrales de su teoría aparezcan adjetivados con predicados de valor. Basta mencionar como muestra, algunos pocos ejemplos, aunque estoy seguro de que el lector o lectora podrá seguramente recordar muchos más: la apropiación de la plusvalía es “robo”, el sistema capitalista es “creador de sufrimiento, enajenación e injusticia crecientes”, el capitalista “esclaviza” al obrero, el trabajo asalariado es “forzado”, la forma de vida civil-

³ M. Atienza: *Marx y los derechos humanos*, Mezquita, Madrid, 1983, p. 5; 2º; L. Villoro: *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1997; A. Sánchez Vázquez: *Del socialismo científico al socialismo utópico*, E.R.A., México D. F., 1975. Este empleo de un lenguaje que de modo recurrente utiliza expresiones con sentido moral, contrasta, de forma clara, con la fuerte actitud de sospecha que el propio Marx adoptó hacia el uso de expresiones como “justicia”, “deber” o “moral”. Por seguir con los ejemplos: cuando el comunista utópico Weitling participaba en una reunión del Comité de Correspondencia celebrada en la casa de Marx, este replicó a las apelaciones de Weitling sobre “la justicia, la solidaridad y la ayuda mutua fraternal” con un grito categórico: ¡nunca la ignorancia ha ayudado a nadie! En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx escribe que el lema “*liberté, égalité, fraternité*” no significaba otra cosa que: ¡“infantería, caballería, artillería”! Podríamos igualmente recordar el enfurecimiento de Marx ante los intentos de Proudhon de basar el socialismo en la “justicia”, la “igualdad” o la mejora de salarios; entre otros muchísimos casos más que sería posible ofrecer. Todo ello contribuye a hacer más patente la ambigüedad de su discurso.

5.

Menschliche Emanzipation, Entfremdung, Gattungswesen: **Repensar a Karl Marx desde la perspectiva de la Emancipación Humana**

Yodenis Guirola Valdés
(Seminario de filosofía Política de la Universitat de Barcelona)

«Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
quos ultra citraque nequit consistere rectum.»¹
Horacio: *Sátiras*

«[...] contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez [...] la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida.»
F. Engels: *Discurso ante la tumba de Marx*

***Menschliche Emanzipation*: ¿puzzle teórico en Marx?**

La imagen del *puzzle teórico* fue precisamente la que en su momento usó J.J. Clarke² al referirse a la noción de *Menschliche Emanzipation* en Karl

¹ Pareciera que aquellas palabras de la *Sátira* horaciana anunciaran la crítica a los límites marcados por un orden enajenante, cierta medida de las cosas que, en efecto, ponen al descubierto que hay hitos más allá de los cuales cabría siempre preguntarse si hay cabida para el bien, para lo justo, o incluso lugar para el *ser genérico* de lo humano conforme a *sí*. Y más aún, el análisis de la invocación a la «sociedad humanamente emancipada», incluso en ciertos momentos del trabajo de Marx, no tendría desde la crítica por qué perder de vista el aludido espíritu de lo *satírico*, como tampoco y por qué no, de lo *satíro*.

² Para el mencionado autor tal noción de *puzzle teórico* tendría implicaciones no solo epistémicas sino que en términos prácticos podrían haber sido lo que refiere como

Marx. Las connotaciones semánticas de tal noción de *puzzle* se configuran a partir de la condición del armar y el desarmar las piezas que integran el todo cuasi in-tangible de una imagen que a pedazos puede efectivamente llegar a armarse, o de una imagen que ya armada puede fácilmente desmembrarse en pedazos incongruentes desavenidos unos con otros; pero en cada uno de los cuales se halla una parte del todo de la figura anunciada. Siendo así, en cuanto a la noción de *emancipación humana* en Marx, esta pudiera ser todavía hoy una analogía perfectamente válida si se asume que, paradójicamente aún persisten ciertas interpretaciones que reproducen no otra cosa que la de un *puzzle* perfectamente armable, pero del que solo se ha conseguido incompletamente armar³ un pedazo de ese todo. Tal carácter inacabado se ha dado ya no solo en la evidencia constatada de la experiencia práctica, sino que, volviendo a los planos de lo teórico resultan también evidentes los remanentes de un puñado de piezas, o *series of fragments* tal y como recientemente⁴ asumiera Leopold David en cuanto a tal cuestión, que no acaban de encajar o que no encuentran su lugar en el entramado de toda la anunciada imagen emancipatoria.

En ese *puzzle teórico* referido para con la noción de *emancipación humana*, otros dos conceptos claves vienen a ser determinantes para con lo que vendría a ser la «sociedad humanamente emancipada» a la que Marx aludiese. Las nociones de *Entfremdung* y *Gattungswesen* vienen necesariamente a triangular el análisis. No obstante, las interpretaciones que comúnmente se han generalizado y que se extienden hasta hoy en cuanto al lugar de la *emancipación humana* en la triada *Menschliche Emanzipation, Entfremdung,*

«extremely dangerous». Así diría que: «*Karl Marx's views concerning the alleged "end of history" and the supposed emancipation of man represent both a puzzle to scholars and a scandal to his followers. At best his views on this matter appear to be triflingly absurd; "at worst extremely dangerous"*». J. J. Clarke: "The End of History: A Reappraisal of Marx's Views on Alienation and Human Emancipation", en *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1971), p. 367. Pudiera incluso remitirse al sugerente subtítulo "Ideas abstractas y horrores concretos" que en algún momento y para otros fines empleara Amartya Sen. Véase A. Sen: *La libertad individual como compromiso social*, Abya-Yala, Quito, 2000.

³ En los planos prácticos el efecto habría sido precisamente el inverso, una imagen anunciada que viene a desmoronarse en el «ensayo y error» que procura mantener colocadas unas piezas perfectamente prediseñadas pero difícilmente articulables en la perdurabilidad. Amerita aquí dedicarse al intersticio teórico, el cual por demás ha condicionado no pocas lecturas que en su implementación práctica han conducido al verdadero descalabro de no pocas experiencias históricas inspiradas en cierta idea emancipatoria fundamentada en Marx y aderezada por los marxismos subsiguientes.

⁴ Véase L. David. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge University Press, 2007. El referido autor diría como sigue: «*The little that is said about human emancipation is scattered throughout the early witting, and, as result, Marx's views have to be pieced together from a series of fragments*» *Op. Cit.*, p. 183.

Gattungswesen, por lo general han omitido ciertas consideraciones de estas dos últimas categorías para con la primera de ellas, lo cual justificaría entonces la necesidad de este trabajo. Es por tanto, teniendo en cuenta los efectos de estas consideraciones, que resulta no solo posible sino también necesario repensar a Karl Marx en función de esos *punts febles* que han persistido hasta hoy; y optimizar así las posibilidades teóricas que ofrece volver sobre la mencionada triada conceptual. Habría que asumir como objetivos claros, advertir el cómo de modo recurrente y en el marco de tal triada, ha sido generalmente leída la problemática de la *emancipación humana* en Marx. A partir de ello y volviendo al propio Marx, cabría apuntar en base a qué argumentos tales lecturas han de ser reajustadas.

Reiteradamente se ha intentado encontrar e incluso riesgosamente derivar en lo fundamental el análisis de la *emancipación humana* en Marx, a partir de la enajenación [*Entfremdung*] y consecuentemente de su *superación* [*Aufhebung*]. Es la alternativa a la que el propio Clarke abiertamente apostaría en función de resolver el mencionado *puzzle teórico*: derivar el análisis de la reconsideración de la enajenación, así literalmente dicho;⁵ lo cual sigue siendo hoy un recurso al que se apela para aproximarse al tratamiento de esa «sociedad humanamente emancipada» a la que Marx haría referencia.⁶ No obstante, consideramos que el análisis sobre la enajenación es un elemento que se articula *dentro de*, y *tributa a*, la crítica que Marx encarrila en ese *leit motiv* que es la *emancipación humana* y no al revés. Aun cuando es un proceso que integra la complejidad de ambas categorías, consideramos que no es la *superación de la enajenación* [*Aufhebung der Entfremdung*] el elemento que determina *stricto sensu* la idea de *emancipación humana* en Marx, sino en todo caso que *Aufhebung der Entfremdung* opera como posibilidad en relación a la idea de *emancipación humana* en Marx, integrándose en un horizonte mucho más complejo en el universo de la crítica de Marx. Sistematizar la defensa de tal afirmación tomando a Marx como referente, permitiría o bien completar ese *puzzle teórico* al que ya se ha hecho referencia o bien terminar por desmenuzarlo.

Es la problemática de la *emancipación humana* la que implica necesariamente la articulación de la crítica a la enajenación y su consecuente superación

⁵ Así afirmaría el referido autor: «*I believe that scandal and puzzle can both be dissolved by a careful reconsideration of what Marx had to say about alienation*» J. J. Clarke, *op. cit.*, p. 367.

⁶ Un trabajo todavía reciente es el de Max Nothaft, quien apunta que la crítica que Marx realizase al capitalismo es precisamente la vía por medio de la cual el *Prometeo de Tréveris* indica el camino hacia «la libertad» o entiéndase, hacia la «sociedad humanamente emancipada». Para ello, y presentando al mismo Marx como *Freiheitsphilosoph* o filósofo de la libertad, el referido autor explora la noción de Libertad en Marx precisamente desde el punto de vista de la enajenación. Véase M. Nothaft: *Freiheit bei Karl Marx unter dem Gesichtspunkt der Entfremdung*, GRIN Verlag, 2010.

6.

El consumo según Marx

Lluís Pla Vargas
(Seminario de Filosofía Política de la Universitat de Barcelona)

«[...] cada capitalista, ciertamente, exige a sus obreros que ahorren, pero solo a los suyos, porque se le contraponen como obreros; bien que se cuida de exigirlo al resto del mundo de los obreros, ya que estos se le contraponen como consumidores. *In spite* de todas las frases “piadosas”, recurre a todos los medios para incitarlos a consumir, para prestar a sus mercancías nuevos atractivos, para hacerles creer que tienen nuevas necesidades, etc. Precisamente este aspecto de la relación entre el capital y el trabajo constituye un elemento fundamental de civilización; sobre él se basa la justificación histórica, pero también el poder actual del capital.»¹

I

Karl Marx tuvo durante el transcurso de su vida oportunidades diversas de examinar el modo particular en que la dinámica industrial había desarrollado, profundizado y extendido la división del trabajo en Europa occidental. El incremento de la potencia industrial, que comportaba la extensión, el refinamiento y la complejidad de los sistemas de distribución e intercambio, no se le aparecía únicamente como un motivo teórico específico del análisis del capitalismo, extraído de su lectura de los economistas clásicos (Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus, Jean Baptiste Say, Eugène Buret, François Quesnay, Constantin Pecqueur, etc.), sino que se le mostraba además como una realidad indiscutible del mundo social. El desarrollo industrial y mercantil había consolidado un *sistema* técnico, económico, social y político global en el cual la actividad cotidiana de un individuo para proveer sus necesidades se

¹ K. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Vol. 1, Siglo XXI, Madrid, 2007, pág. 198.

vinculaba necesariamente con las actividades cotidianas de otros miles de individuos. Pero este *sistema* no era, ni es, meramente el producto de una sociedad, sino el producto de la *relación metabólica* entre un tipo de sociedad determinado y la naturaleza; expresaba, y expresa, un conjunto particular de intercambios materiales y energéticos entre comunidades humanas y medio ambiente natural.

Si bien es cierto que Marx pudo llegar a sospechar que un determinado desarrollo de las fuerzas productivas podría acabar generando consecuencias perjudiciales para el entorno natural, no está en cambio tan claro que estuviera en disposición de calibrar el riesgo de deterioro ecológico al que se ha llegado en la actualidad. Sin duda alguna, para él, la industria es el *locus* privilegiado donde se conjuga necesariamente la desrealización del trabajador, su miseria y explotación, así como la consagración paralela de la propiedad privada industrial, del capital industrial, y, en suma, del propietario del capital. Pero también fue capaz de contemplar la industria desde otro ángulo: no solamente como un mecanismo para la satisfacción eficiente de múltiples necesidades, sino, incluso, en un sentido muy positivo, como una matriz de multiplicación de las necesidades de los individuos y, en este sentido, coadyuvadora del florecimiento humano. Sosteniendo este punto de vista, Marx, en verdad, estaba muy lejos de las opiniones más recientes que, convenientemente informadas, emanan de una consciencia ecológica afianzada y que, por ello, no pueden ser conciliadoras. Como ejemplo de las mismas, pueden tomarse las que sostiene el sociólogo catalán Joaquim Sempere, según el cual:

«[...] las técnicas industriales modernas hacen dar un salto de gigante a la capacidad destructiva humana, hasta la *crisis ecológica mundial* de hoy, en que se combinan técnicas de gran capacidad transformadora, uso abundante de energía exosomática concentrada en las fuentes fósiles, aumento exponencial –durante un par de siglos– de la población mundial y explosión del consumo».²

Haciéndose eco del consenso generalizado en la comunidad científica internacional y de lo que parece ser ya un secreto a voces, Sempere asegura que el desarrollo de tales técnicas ha conducido a una situación prácticamente de no retorno a nivel ecológico, es decir, que:

«[...] las técnicas introducidas desde la Revolución industrial moderna han transformado el metabolismo siconatural hasta poner en peligro la continuidad de la vida humana civilizada, obligando a los seres humanos a preguntarse por

² J. Sempere: *Mejor con menos, Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Crítica, Barcelona, 2009, pág. 165.

7.

Las clases sociales en el capitalismo; programa de investigación y programa de acción

Bernat Riutort Serra
(Universitat de les Illes Balears)

Es sabido que Engels fue quien publicó un conjunto de los manuscritos de Marx tras su muerte, editándolos como segundo y tercer volumen de *El Capital*. En el capítulo titulado “Las clases”¹, situado al final del libro, hallamos una página y media de texto y una nota del editor que dice: “aquí se interrumpe el manuscrito”. Sin embargo, en su obra existe una ingente cantidad de materiales sobre el tema; en estos, las clases desempeñan un *papel básico* en su concepción de las relaciones sociales en las sociedades modernas capitalistas.

Este texto *interpreta* los escritos de Marx sobre las clases en el capitalismo. Se consideran las *perspectivas básicas* desde las que se *elabora* y se *usa* el concepto de clases en su obra, afirmando que son *congruentes* entre sí pero que *no* están integradas en una teoría unificada, de manera que funcionan como *proyectos de investigación abiertos y relacionados* con una dimensión *teórica y práctica*, afín al espíritu de su pensamiento. En tal sentido, estas perspectivas, consideradas como *fuentes clásicas de reflexión* sobre las clases en el capitalismo, están abiertas a desarrollos potenciales, convenientemente mediados por cuidadas elaboraciones crítico-hermenéuticas, empírico-teóricas y práctico-políticas, con el objeto de interpretar el capitalismo global en la actualidad y su crisis. En este escrito se *estilizan* en la forma de *modelos de relación de clases* en el capitalismo desde las citadas *perspectivas* con el obje-

¹ K. Marx: *El Capital*. Libro Tercero, Vol. 8, 1976, págs. 1123 y 1124.

to de facilitar su *reelaboración* y *uso* para dicho fin. De esta manera la exposición sintetiza y simplifica la compleja formación de cada perspectiva en Marx y opta por priorizar la presentación coherente de *cada* estilización.

Perspectiva filosófica: La alienación y la relación antagónica de clases

El joven Marx participa del círculo de universitarios radicales influidos por la Filosofía de Hegel que juzgan de manera crítica las ideas de su época. Desde ese momento la *filosofía hegeliana* y la *crítica* impregnan su pensamiento.

Los primeros artículos de Marx en la prensa (1842),² localizan el sentido de los cambios sociales y políticos que acontecen en Alemania en su tiempo. Al iniciar su tarea como periodista se encuentra con el carácter de las leyes que elabora el legislativo prusiano. Sus posiciones le llevan a cuestionar la concepción del Estado de Hegel desde dentro, resaltando la importancia de la *sociedad civil* frente al Estado y destacando que esta sociedad está *escindida* en clases, lo que le conduce a abordar críticamente el estudio de la economía política. En tan solo tres años recorre el camino que convierte a las clases en el capitalismo en la *pieza básica* de su *concepción moderna de la interacción*.

En estos artículos se ocupa de las leyes que *expropián* a los campesinos de los derechos tradicionales a recoger leña en los bosques, lo que le sitúa en la antesala crítica del nuevo *derecho burgués*, cuya procedencia es paradójica; reconoce –confirmando nuevo carácter– los *derechos consuetudinarios* a los terratenientes, mientras *expropia* de los mismos a los campesinos, con lo que el derecho consuetudinario se transforma en derecho burgués. El interés particular de los grandes propietarios se impone en la nueva legislación sobre las masas de campesinos *desposeídas*. El *egoísmo posesivo* y los *intereses privados* devienen claves en el proceso. En otro orden de cosas, la legislación sobre la censura es vista como un obstáculo para la formación de la “comunidad ética”, piedra miliaria del sistema hegeliano y, en particular, el papel otorgado al Estado. Para el joven Marx, la formación de la *opinión pública libre* es una condición para la *reconciliación* entre la *libertad subjetiva* y la *libertad sustancial*, tema fundamental de la filosofía hegeliana. El Estado, como “culminación” de *lo público*, no puede convertirse, como es el caso, en *dominio privado* de una burocracia que impide, a través de la censura, la formación de una *publicidad libre* en la que cada sujeto goce de libertad de participación.

Para Hegel, en la sociedad civil, imperan los intereses egoístas del mercado y de las corporaciones. Solo el Estado, con su burocracia racional, tiene

² K. Marx y F. Engels: *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982.

8.

El posmarxismo

Joaquín Valdivielso
(Universitat de les Illes Balears)

Durante los últimos años ha venido proliferando el uso de términos como “posmarxista” o “postsocialista” en autores y tradiciones que, por otro lado, siguen manteniendo un carácter fuertemente anticapitalista, a la vez que tienden a situarse explícitamente dentro de una tradición referida como “emancipatoria”, “crítica” o “transformadora”. En términos generales, podríamos decir –aun a costa de ir en contra de la propia autodenominación de «postsocialista» de muchos de ellos– que estaríamos frente a un conjunto de intentos de renovar el socialismo, despojándole de ciertos presupuestos ontológicos, epistemológicos y prácticos heredados de los distintos marxismos, de un lado, y, de otro, de ajustarlos de acuerdo a nuevas corrientes filosóficas. Además, no hay duda que una representación destacable de la filosofía política contemporánea en sus distintas tradiciones –liberal, conservadora, ecologista, feminista, etc.– es en parte “posmarxista” o “postsocialista”, tanto porque en gran medida buena parte de los autores de referencia provienen del socialismo y el marxismo como porque siguen manteniendo un marco normativo emancipatorio y un modelo trascendente de sociedad como horizonte de referencia. Finalmente, los debates terminológicos y los usos diferenciados que se hace en cada caso de estos términos –a menudo para distinguirse de los académicos con los que se discute, sin que por otro lado se aprecien diferencias de fondo en cuanto a los valores y principios– puede simplemente atascar cualquier intento por esclarecer en qué medida se puede ser hoy socialista o marxista, o si se puede clasificar un discurso determinado como tal. A estas dificultades clasificatorias hay que añadir la de moverse en el océano de estudios marxistas y marxianos. Por su parte, la práctica y la teoría política socialista o comunista son en sus inicios muy anteriores a Marx, por lo que no parece un sinsentido pensar que pueda haber un socialismo no marxista con posterioridad a él.

Pensar el socialismo, poniendo la figura de Marx entre paréntesis, obliga a remitirse al contexto y el sentido que aquél encuentra en su momento originario, en el tránsito de la sociedad feudal al capitalismo y la revolución industrial, y en general en el paso del *Ancien Régime* al mundo moderno. Más concretamente, el socialismo se articula en relación al fenómeno de la *aparición de lo social* o la sociedad en el sentido moderno, en tanto que un ámbito de relaciones sociales emancipadas de las relaciones personales de servidumbre y dependencia. Lo social, en este sentido, se da como una tendencia específicamente moderna en la estructura social, que ya no viene dada al menos en parte por el estatus de parentesco y linaje; y como una distinción de esta esfera por contraste con el régimen de servidumbre, de la Iglesia y del poder personal del Estado monárquico y absolutista (aunque los primeros pensadores modernos de la política a menudo unificaron la aparición de la sociedad civil y del Estado de derecho bajo el mismo concepto de “sociedad civil”).

¿Qué aporta el socialismo a este fenómeno histórico? De un lado, la autoconsciencia del carácter histórico de la época, tanto en el sentido de ser vista como un producto de la historia como cambio y evolución, como por el de autocomprenderse como un actor privilegiado de una historia en progreso. Por otro lado, la mundanización de las pretensiones de salvación, propias del cosmos cristiano, en forma de utopías y programas de transformación histórica mundanas. Finalmente, la secularización de la moral en forma de visiones de la justicia desarrolladas como teorías de la dominación y el poder, particularmente –aunque no únicamente– como una crítica del carácter presuntamente «natural» de la estructura y las relaciones sociales dadas por la nueva sociedad naciente en forma de mercantilización de la vida, y la correlativa demanda de “desnaturalización” de esas relaciones y de sometimiento a principios de justicia social. Tanto el *protocomunismo*, que se remonta a las utopías del Renacimiento y llega hasta el radicalismo protestante de los *diggers* en la guerra civil inglesa; como el *protosocialismo* del republicanismo democrático, sirven de inspiración y estímulo al socialismo ilustrado, particularmente desarrollado en Francia (y peyorativamente calificado por Marx y Engels de “utópico”), como a otros muchos atisbos socialistas que podríamos encontrar en pensadores, actores y experiencias sociopolíticas al margen de las ideas de Marx.

Por razones puramente propedéuticas, asumo que los debates a los que voy a referirme a continuación se mueven dentro de algún tipo de socialismo, de acuerdo al espíritu original que acabo de esbozar. De esta forma, la cuestión a tratar se circunscribirá al intento de romper con el marxismo –como una serie de presupuestos compartidos en las distintas tradiciones inspiradas en Marx–, incluso el propio Marx –con el espíritu y la letra de sus ideas en su contexto histórico–, a la hora de actualizar el socialismo, por parte de lo que

