



Sociológica, año 14, número 40,
Perspectivas contemporáneas en
la teoría social
Mayo-agosto de 1999

Globalización y constitución de valores, o por qué Marx y Engels no tuvieron razón*

Hans Joas

En los últimos tiempos se multiplican en Alemania aquellas voces que —dentro del marco del debate sobre la globalización y sobre las nuevas formas y dimensiones de la falta de igualdad social, así como sobre el supuesto fin de la sociedad del trabajo— regresan a un texto que tiene 150 años de antigüedad, a saber, el disparo genial de dos hombres de apenas 30 años de edad: el *Manifiesto del Partido Comunista* de Karl Marx y de su amigo, todavía un poco más joven, Friedrich Engels. Entre estas voces no se encuentran, en primer lugar, las de los últimos mohicanos del marxismo, los escasos restos de una forma del pensamiento que se imponía con una autoconciencia de época que en algún momento dominó las universidades de la vieja Alemania Federal o de la ideología estatal de la RDA, la cual había perdido, en gran parte, su credibilidad dentro del propio espacio de poder, ya muchos años antes del colapso del régimen. Los que se preocupan seriamente de este tema son, más bien, por una parte, personas como el cura Friedrich Schorlemmer y Oscar Negt, que tratan de expresar la intensidad de su preocupación refiriéndose a un pensador radical que desde 1989 estaba casi proscrito. Y, por otra, aquellos que procuran adecuarse al “radical chic” de los que nuevamente aprecian una cita de Brecht o de Marx que hace referencia al conflicto de las clases.

Pero los dos tipos de individuos que hemos mencionado le quitan al texto de Marx tanto su agudeza política como también su imbricación en la filosofía de la historia. No se cita, en ninguno de estos casos, a

* Publicado en *Berliner Journal für Soziologie*, vol. 8, 1998, pp. 329 y ss. Traducción de Oliver Kozlarek.

Marx como alguien que pretendía unir y guiar al proletariado en una organización revolucionaria ni tampoco como alguien que veía en el proletariado al sepulturero del capitalismo. Más bien se le entiende como un profeta que, *avant la lettre*, es decir, antes de que se encuentre por primera vez la expresión “globalización” que actualmente se ha convertido en el centro de los debates, había previsto las líneas esenciales de los desarrollos económicos a los cuales nos enfrentamos hoy. Raras veces se reflexiona sobre la ironía de Marx, sobre sus pretensiones si no proféticas por lo menos fuertemente prospectivas pero que, por lo menos en aquel tiempo al cual se refería, no se realizaron. ¿Deberíamos suponer, entonces, que solamente se equivocó en la dimensión del tiempo —así como también en el destinatario de las expectativas de acción y de las exigencias que resultan de su pronóstico—, o no sería más correcto pensar que las razones que impidieron la realización de sus pronósticos tienen hoy la misma validez que entonces? ¿No podríamos decir que si bien Marx comprendía sagazmente algunas de las tendencias económicas y sociales, insistió tanto en darles la forma de un escenario de horror que él mismo no se percató de las contrarias? Estas preguntas no solamente tienen justificación para la historia de las ideas o, incluso, para la filología del marxismo, sino que se trata de preguntas de máxima actualidad, si se entiende la tendencia actual de regresar al texto de Marx como la expresión de que muchos están cometiendo hoy el mismo error que él, Engels y muchas generaciones de marxistas. Entonces veríamos que la tesis de que la globalización destruiría cualquier espacio para la formación política solamente llevaría a una autointimidación innecesaria por parte de los actores políticos, o nuevamente a una carga de críticas al capitalismo que apuntan en una dirección antidemocrática.

La idea clave del *Manifiesto Comunista* no es un pronóstico. En uno de los muchos prefacios escritos para las nuevas ediciones y traducciones de ese texto, Friedrich Engels la resume de la siguiente manera:

que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por tanto, toda la historia (desde la disolución del régimen primitivo de propiedad común de la tierra) ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotados, dominantes y dominadas, en las diferentes fases del desarrollo social; y que ahora esta lucha ha llegado a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases.¹

¹ Traducción tomada de Marx y Engels (sin año), *Manifiesto del Partido Comunista*, México: Ediciones de Cultura Popular, p. 9.



Esta idea, continúa Engels, tiene, la función de “ser para la historia lo que la teoría de Darwin ha sido para la biología” (*ibid.*). Ya en este momento se podría comentar sarcásticamente que este pronóstico ciertamente no se ha convertido en realidad, como se ve en la historia de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales. Ello se puede entender como una expresión de la sobrestimación de las propias ideas que para el trabajo creativo parece ser inevitable. Más importante es, sin embargo, el pronóstico político de la disolución inevitable de la propiedad burguesa y de la tendencia histórica, la cual se identifica supuestamente en el interés por el texto del *Manifiesto*, de que “en la misma medida en que se expande la industria en un país” así también se expande el movimiento socialista entre los trabajadores. Lo más importante y célebre del *Manifiesto* es la descripción de la constitución de un mercado capitalista mundial, del aumento permanente de la productividad económica, del rápido incremento de la efectividad de los medios de transporte y de comunicación y de una aglomeración de la población antes impensable, todo ello como consecuencia del espíritu emprendedor de una burguesía audaz y revolucionaria.² Muchas veces se ha observado que la tónica del *Manifiesto* es comparable con la de un himno de estas revoluciones [*Umwälzungen*], un himno con connotaciones triunfantes. No solamente se percibe ahí un lamento por la desaparición del mundo preindustrial, sino que cualquier idea de pérdida se transforma inmediatamente en la visión de una revolución nueva, más radical que aquellas realizadas por la burguesía. El brillo literario no debería distraer de que se trata de una visión carente de indulgencia.

Un vistazo meticuloso a las predicciones del *Manifiesto* tiene un efecto desilusionante. En una palabra: la mayoría de ellas se remiten a un desaparecer en el futuro. Así se predice el hundimiento del Estado nacional, cuyo origen se reduciría exclusivamente a necesidades económicas, presuponiendo que justamente estas fuerzas económicas rompen ahora sus estructuras, apuntando hacia un más allá. En un sentido profético se habla del ocaso de todas las clases sociales con excepción de los dos grandes contrincantes, la burguesía y el proletariado. No solamente el conjunto de las clases que se originaron en fases históricas anteriores se van a disolver sino que lo mismo pasaría también con todos los estratos sociales intermedios. El proletariado se homogeneizaría más y más, sus miembros se reducirían a realizar actividades cada vez más simples, convirtiéndose en meros “accesorios de máquinas”; es por eso que ya no podrían desarrollar un interés en los contenidos del trabajo. Además, su salario se reduciría cada vez más hasta alcanzar

² N. del T.: Joas aplica aquí la palabra “umwälzend”.

los costos de la mera reproducción de su existencia física. Su posición hostil frente a la burguesía, una posición que excluye cualquier mediación, se haría, por todo ello, inevitable.

También se pronostica, primariamente para el caso del proletariado, la desaparición de la familia o, para el caso de la burguesía, su transformación en una relación meramente monetaria. Con mucha seguridad Marx profetiza también el pronto fin de la religión. Para quienes interpretan —al igual que muchos de nuestros contemporáneos— al siglo XVIII como la victoria de la ilustración atea sobre el cristianismo, un futuro sin religión es solamente una cuestión de tiempo. Marx y Engels celebran con burla la profanación de todo lo sagrado, la desaparición de las “ilusiones” y los “prejuicios” y la revelación cruda de las relaciones de explotación que a la luz de todo ello se hace posible. Para los médicos, los juristas y los científicos no se predice la desaparición, pero sí una transformación hacia condiciones de trabajo asalariado. Asimismo desaparecerían todas las “condiciones feudales, patriarcales e idílicas” del Estado. Lo que resta es el Estado como “comité de la clase dominante” y un derecho que es sólo “la voluntad de la clase elevada al derecho”. A la “libertad”, que la filosofía social moderna ha entendido en su relación con la “propiedad”, no se le pronostica la desaparición. Sin embargo, frente a la acusación de que el propio comunismo llevaría a la desaparición de la libertad, se objeta que solamente el arraigo de la libertad individual en la propiedad desaparecerá. Pero justamente esto podría significar la muerte de la libertad individual, y en Marx y Engels no se encuentra ni una idea sobre el problema de cómo se podría proteger frente al Estado, bajo las nuevas condiciones. La imagen que de esta manera se transmite es la de una transformación de todas las relaciones, lazos e instituciones sociales en una lógica racional calculadora, monetariamente mediadora. Este diagnóstico se hace sin remordimientos, ya que esta visión cruda parece ser lo que se necesita para un cambio rápido y total hacia lo absolutamente otro.

Ahora bien, evidentemente todos estos diagnósticos han sido equivocados; algunos de ellos —eso se puede decir después de 150 años— a tal grado que su refutación es prácticamente innecesaria. En forma de apuntes podemos notar: no es cierto que los estados nacionales nacieran en primer lugar de los imperativos económicos; más bien son el resultado de situaciones de competencias políticas y de poder y, si ha habido un nacionalismo que los antecediera, los estados nacionales se encontraban en muchos casos instruidos por esta casi-religión moderna. Tampoco desaparecieron después de la mitad del siglo XIX, cuando Marx y Engels se atrevieron a hacer sus predicciones. En contraste con esto, se debe aseverar que la gran época de los estados nacionales apenas empezó entonces, cuando el *Manifiesto* los declaraba termi-



nados. Esta podría ser una primera advertencia de que tampoco hoy en día se deben generalizar ciertas tendencias —como por ejemplo el caso europeo— sin tomar en cuenta las otras en dirección de una constitución de estados nacionales en otras regiones del mundo. También la familia y las profesiones académicas modernas se han desarrollado en todas sus posibilidades, aun cuando Marx constataba su decadencia. He aquí una vez más un indicio en favor de que también hoy haríamos bien al hablar más cuidadosamente de nuevas formas y nuevos equilibrios entre tendencias provechosas y dañinas y no de una desaparición lineal. La tesis de la desaparición de la religión ya era en tiempos de Marx insosteniblemente eurocentrista, y lo es hoy todavía mucho más. Ya el ejemplo de los Estados Unidos de América, que experimentaron en el siglo XIX más bien un fortalecimiento de religiosidad y que también hoy en día están llenos de vitalidad religiosa, nos basta aquí como objeción empírica. Respecto al Estado no se dieron los desarrollos pronosticados, como el propio Marx admite en sus escritos posteriores; y respecto a las estructuras de clases podemos decir que un pronóstico que no contiene nada de la heterogeneidad actual de la población trabajadora, del enorme significado de la calificación profesional, del desarrollo hacia un bienestar para todos y de los problemas de la acción colectiva, es simplemente inútil.

Una evaluación empírica de los contenidos pronosticados en el *Manifiesto comunista*, al cual aquí solamente hago alusión, se aplica regularmente también a tres objeciones de los que no articulan refutaciones empíricas. Por una parte se dice que habrá que tomar en serio el carácter retórico-polémico del *Manifiesto*, su exhortación a la acción, que no requiere que cada frase sea empíricamente justificada. Pero los prefacios posteriores que los autores escribieron para las ediciones nuevas y las traducciones, incluso toda su obra posterior, dejan inconfundiblemente claro que Marx y Engels buscaban reconocimiento como analistas empíricos y no como simples agitadores. Cuando Richard Rorty, en su artículo en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (20 de febrero de 1998), que llamó mucho la atención, honra el *Manifiesto comunista* como un texto de inspiración, con lo cual al mismo tiempo reduce su pretensión analítica, no hace justicia a la autocomprensión de Marx y Engels. Excelente es la réplica de Klaus Berger, *FAZ* (24 de febrero de 1998).

Por la otra parte, se dice que la razón por la cual los pronósticos de Marx no se realizaron se encuentra principalmente en el hecho de que su llamado a la resistencia frente al avance del capitalismo tuvo escasa respuesta. El propio Marx ya se refería a algunos derechos de protección del trabajo como la reducción de la jornada laboral; más tarde se añadía con frecuencia la referencia a la “competencia de sistemas”. Sin embargo, evidentemente para muchos de los pronósticos mencionados este

argumento no tiene ninguna relevancia. Pero también respecto a la explicación del nacimiento del Estado benefactor el argumento solamente tiene un significado limitado, como demuestra una mirada a las raíces cristianas de la idea de éste. La objeción más fuerte es la tercera: de manera muy general, y según uno de los resultados más importantes de la teoría de las ciencias, no se puede refutar una gran edificación teórica haciendo referencia a algunos pronósticos equivocados que se derivan de ella. De hecho, Marx y Engels habían relativizado sus enunciados originales tras diversas autorrevisiones posteriores. Aquí no tenemos el espacio para demostrar, con más precisión, que a pesar de ello se mantiene un núcleo teórico que en sí mismo no se puede mantener (véase mi libro, *Die Kreativität des Handelns*, Francfort 1996, pp. 128 y ss).³ Este núcleo consiste en el presupuesto de que se puede identificar una lógica económica capitalista, independiente de las orientaciones normativas de los seres humanos que actúan y que es más fuerte que las instituciones en las cuales están encauzadas sus acciones.

Pero justamente es este el presupuesto fundamental que hoy en día tanto los apologistas mercado-liberales de la “globalización” como aquellos izquierdistas que están coqueteando con el *Manifiesto comunista* comparten, al igual que lo hicieron antes la economía política y su crítica. En contra de eso se puede oponer la tesis de que el capitalismo como orden social nunca ha existido y que más bien la dinámica de la economía capitalista requiere de presuposiciones institucionales complejas sobre las cuales esta misma dinámica impone una presión renovadora permanente. Pero estas reciprocidades y relaciones de tensión no se comprenden cuando se piensa, con o sin pretensiones utópicas, en una lógica capitalista aniquiladora. Sobre todo en Alemania, donde en el siglo XX las religiones-sustitutos seculares tuvieron mucha importancia, no conviene una visión que no tome en cuenta la posibilidad histórica de la constitución de nuevos valores y que solamente reconozca la liberación progresiva de principios económicos o su domesticación estatal. Si bien los motivos de quienes quieren dramatizar su ambición de más justicia social mediante la referencia al *Manifiesto comunista* son honestos, no dejan de ser contraproducentes para la acción política y la autocomprensión moral bajo las actuales condiciones.

³ N. del T.: De este libro contamos con una traducción al inglés: Hans Joas (1996), *The Creativity of Action*, University of Chicago Press, Chicago.