

**POR LA LECTURA DE MARX:  
RESPUESTA A VIAL, ESTRELLA Y MERTZ**

**Rafael Echeverría**

La ignorancia no es razón suficiente  
*Spinoza*

El autor critica aquí los artículos de los señores Juan de Dios Vial, Jorge Estrella y Oscar Mertz sobre Karl Marx, publicados en el número de Otoño de *Estudios Públicos*.

Con motivo de conmemorarse el centenario de la muerte de Marx, *Estudios Públicos* ha presentado, en su último número, un conjunto de artículos en los que se examina el carácter y la relevancia de su obra. Ello, por sí sólo, representa una tarea meritoria. La influencia del pensamiento de Marx en la cultura contemporánea es indiscutible y la necesidad de examinar con seriedad su obra constituye un desafío académico ineludible.

A pesar de las limitaciones que les podamos atribuir, es necesario reconocer que ellos se sitúan en un nivel de seriedad intelectual, reconociendo la vigencia histórica del pensamiento de Marx y la profundidad de su crítica de la sociedad capitalista, al margen de que se la rechace. Cuán positivo sería que, aprovechando la ocasión del centenario de su muerte, se

---

RAFAEL ECHEVERRÍA. Ph. D. en Sociología en la Universidad de Londres.

podiera entablar un debate académico efectivo sobre la obra de Marx que logre superar el nivel de ignorancia o mediocridad que en torno a ella existe en los círculos universitarios actuales.

Es necesario advertir que nuestros comentarios no tratarán sobre nuestras posiciones con respecto al marxismo, desarrolladas en otros trabajos<sup>1</sup>. Ellos son tan sólo una respuesta parcial y forzosamente comprimida con respecto a los argumentos esbozados en algunos de estos artículos. Resulta imposible poder asumir satisfactoriamente aquí la totalidad de temas que ellos cubren. Ello exigiría, por lo menos, entrar a disputar ciertas interpretaciones que se hacen del pensamiento de Marx, que consideramos erróneas; asumir y documentar muchas de las deficiencias que hoy percibimos en su obra; y poner en cuestión las premisas que sostienen las críticas presentadas. Todo ello, evidentemente, escapa a nuestras actuales posibilidades. Lo que haremos, por lo tanto, será dejar de lado los textos, sin duda más profundos, de la llamada escuela austríaca (Böhm-Bawerk, Von Mises y Von Hayek) y concentrarnos en algunos problemas planteados por los artículos nacionales<sup>2</sup>.

Estos artículos criollos —como se indicó— abordan la obra de Marx eludiendo la descalificación fácil e infundada, confiriéndole así el respeto que merece una obra clásica. Por desgracia, a una obra clásica le suele suceder lo que acertadamente reconociera Wood: se siente que es posible hablar de ella sin necesidad de haberla leído<sup>3</sup>. Con excepción de Estrella que desde muy temprano nos advierte que prescindirá de lo que pueda haber leído de Marx tanto Vial como Mertz pretenden estar argumentando sobre *su obra*. Resulta imperdonable, por lo tanto, la afirmación de Vial que *El capital* y la *Crítica de la economía política* son dos obras diferentes, cuando bien sabemos que la segunda no es sino el subtítulo de la primera. Se podría pasar por alto este percance y atribuirlo a una confusión con otras

---

<sup>1</sup> Considerar, por ejemplo, mis trabajos, *La ideología capitalista y el principio de la igualdad: la teoría de la ideología de "El capital"*, Serie Contribuciones N° 16, FLACSO, 1983; *Método y dialéctica en Marx: Hacia una crítica de la razón marxista*. Parte I: Presupuestos epistemológicos". Serie Contribuciones N° 14, FLACSO, 1983; "The Later Marx and Hegel: A Study on the Development of the Marxian Concept of Science", en P. Zarembka (ed.) *Research in Political Economy*, Vol. 3, Greenwich, Conn. Jai Press, 1980; *Crítica a la teoría del trabajo de Marx*, Serie Contribuciones N° 1, FLACSO, 1980; "The Concrete and the Abstract in Marx's Method: A Reply to Carver", *Economy and Society*, Vol. 9, N° 2, 1980; "Critique of Marx's 1857 Introduction", *Economy and Society*, Vol. 7, N° 4, 1978; *Marx's Concept of Science*, Tesis Doctoral, Universidad de Londres, 1978.

<sup>2</sup> Juan de Dios Vial Larraín, "Sobre el sentido del pensamiento de Marx"; Jorge Estrella, "Dialéctica y ciencia"; Oscar Mertz, "La teoría política de Karl Marx". Todos en *Estudios Públicos* N° 10, 1983.

<sup>3</sup> A. Wood, "Russell's Philosophy: A Study of Its Development", en Russell *My Philosophical Development*, Unwin, Londres, 1975, p. 191.

dos obras de Marx: la *Contribución a la crítica de la economía política* (conocida comúnmente como la *Contribución*) y los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (más conocida como los *Grundrisse*, recogiendo el vocablo alemán que da cuenta de los dos primeros términos). Lo que es más serio es otra afirmación del mismo Vial: que en *El manifiesto comunista* se sostenga aquel célebre aserto —anticipado por Saint-Simon— de que en la sociedad comunista cada uno aportaría según sus capacidades y recibiría según sus necesidades. No discutimos que Marx haya hecho tal afirmación, pero ella se encuentra en su *Crítica al Programa de Gotha*, escrita 27 años más tarde.

El mismo problema se presenta en el artículo de Mertz. Luego de un despliegue de diferentes títulos de la obra de Marx, Mertz se remite al libro de Tucker, *The Marx-Engels Reader* y a los argumentos de algunos conocidos críticos del marxismo, como Avineri y Calvez. De allí que Mertz nos cite un párrafo del *Prefacio* escrito en enero de 1859, sosteniendo que se trata de “un pasaje clásico escrito entre 1857 y 1858”: sin duda clásico, pero también en el sentido sugerido por Wood. Deficiencias como las anotadas debieran ser corregidas si se pretende entrar en un debate académico del nivel que, estamos seguros, desean estos autores. A continuación separaremos nuestros comentarios de acuerdo al ordenamiento de los tres artículos publicados en *Estudios Públicos* N° 10.

## I. Sobre el Sentido del Pensamiento de Marx

El tema que se propone Vial es indudablemente complejo. Muchos han sido los intentos orientados a desentrañar la filiación teórica del pensamiento marxista. La más conocida es aquella propuesta por Lenin<sup>4</sup> que, apoyándose en Engels, define como las vertientes principales del marxismo a la filosofía clásica alemana, al pensamiento socialista francés y a la economía clásica británica. Popper, por su parte, ha destacado una genealogía que remite en último término a Platón<sup>5</sup>. Posteriormente se ha insistido en la necesidad de explorar el vínculo de Marx con Rousseau<sup>6</sup>. Frente a éstos y otros esfuerzos similares ha habido también quienes han sostenido que ellos son inconducentes si lo que interesa es determinar la contribución particular de un pensamiento. Dentro de este enfoque se busca definir los puntos de ruptura y no las líneas de continuidad entre una teoría y las

---

<sup>4</sup> V. I. Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, *Obras escogidas*, Vol. I, Editorial Progreso, Moscú, 1966.

<sup>5</sup> K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, RKP, Londres, 1945.

<sup>6</sup> G. delta Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1946.

corrientes de pensamiento anteriores. Althusser, bajo una fuerte influencia de Bachelard, ha sido el más célebre exponente de esta postura al interior del marxismo<sup>7</sup>.

Sin desconocer la pertinencia del argumento de Althusser, consideramos que él no invalida, sino tan sólo delimita, la importancia de buscar la manifestación de diversas influencias al interior de un particular pensamiento. Toda concepción teórica nace desde determinadas tradiciones culturales y, por lo general, asume, en forma implícita, supuestos y lógicas de argumentación heredados de tales tradiciones. Ello obliga a buscar el sentido de algunas argumentaciones o tomas de posición más allá de los confines estrechos de una obra, penetrando en el terreno algo más incierto de las influencias histórico-culturales. Los esfuerzos por detectar influencias pasadas al interior de un pensamiento pueden significar, por lo tanto, una significativa contribución a su más cabal comprensión.

Tal es el sentido en que Vial desarrolla su argumentación, planteando una tesis original, fundamentada además convincentemente. Ella sostiene que el pensamiento de Marx es expresivo de la corriente de ideas que nace con la Reforma y que se inaugura, en particular, con Lutero. Se trata, sin duda, de una interpretación sugerente.

Procurando desarrollar la interpretación ofrecida por Vial, consideramos que ella debería enfatizar con más fuerza el papel jugado por Feuerbach en el joven Marx. Recordemos que la concepción de Feuerbach sobre la historia privilegia, precisamente, el desarrollo del espíritu religioso: lo que lo lleva a señalar que “los períodos de la historia del hombre sólo pueden ser distinguidos por sus concepciones religiosas”<sup>8</sup>. Para Feuerbach, el desarrollo de la religión expresa diferentes formas de relación del hombre con la naturaleza: el politeísmo, por ejemplo, representa un estadio histórico que se caracteriza por el dominio de las fuerzas naturales sobre las capacidades humanas y el monoteísmo expresa, por el contrario, una liberación relativa frente a la naturaleza y un hombre centrado en sí mismo. Para Feuerbach el monoteísmo reconoce varias fases. El judaísmo, la primera de ellas, lleva el sello de las limitaciones tribales o nacionales en las que los hombres se hallaban cautivos. El cristianismo superaría la fase anterior concibiendo al hombre como un ser universal y, consecuentemente, invocando un Dios universal. El protestantismo, que Feuerbach considera como

---

<sup>7</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, y L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1968.

<sup>8</sup> Citado en S. Hook, *From Hegel to Marx*, U. of Michigan, Ann Arbor Paperbacks, 1971, p. 255.

la fase final en la historia de las religiones, afirma el carácter humano de Dios, siendo esencialmente una Cristología o una antropología religiosa. La etapa siguiente, según Feuerbach, debería caracterizarse por una crítica radical de toda religión y por la realización de un completo humanismo, a través del cual el hombre reconozca sus propios poderes y ponga fin a todas sus formas previas de alienación en un ser sobre-natural y sobre-humano. Feuerbach invoca una verdadera antropología fundada en el reconocimiento no alienado de la naturaleza y del hombre. Dada la reconocida influencia de Feuerbach sobre Marx, su pensamiento se presentaría como un eslabón decisivo en la relación que busca Vial entre el protestantismo y el marxismo. Este último se caracteriza por hacer del trabajo —categoría que expresa la relación del hombre con la naturaleza— el fundamento de su concepción y la clave para la comprensión de la historia.

La argumentación ofrecida por Vial para explicar el tránsito de Lutero a Hegel, a través de la conversión de la fe en saber, nos parece débil. En ella aparece sobresubjetivado el concepto de Razón de Hegel, que permite presentar a Lutero y a Hegel compartiendo una orientación subjetivadora. Pero el concepto de razón que Vial atribuye a Hegel desvaloriza la dimensión objetiva que éste le confiere y lo acerca, más bien, a la razón kantiana. Esta objeción no le resta fuerza ni atractivo a su tesis central de que el marxismo se inscribe en la “continuación del protestantismo”, en el decir de Nietzsche.

Creemos, sin embargo, que el artículo de Vial permite una segunda lectura, quizás ajena a la intención de su autor pero no por ello ajena a su texto. Al postular el vínculo entre Lutero y Marx (no ausente de mediaciones), Vial no se limita a un esfuerzo por desentrañar un sentido determinado en el pensamiento de Marx: está, simultáneamente, calificando como herético 1) al protestantismo y particularmente a su vertiente luterana, 2) al conjunto de la filosofía alemana, y 3) al marxismo. Todos ellos tendrían en común el sustentar no una herejía menor, sino la mayor —y peor— de las herejías: desconocer la naturaleza de lo divino, negar el ser de Dios y atribuirse a sí mismos, invocando al hombre, lo que es propio del Creador.

En su desarrollo argumental, Vial nos reitera la figura de Arrio: “ese oscuro sacerdote egipcio, de cuyas obras apenas se tiene noticia hoy por el testimonio de sus contradictores, pero cuyas ideas ganaron las mentes de la mayor parte de la cristiandad de los príncipes cristianos. Atanasio y los Padres de Capadocia combaten su herejía, y el Concilio de Nicea deja las cosas en claro. En sustancia, lo que hizo Arrio fue desconocer la naturaleza de Dios. Y lo hizo exaltando la figura de Cristo sólo como figura humana ejemplar. Negó, pues, su naturaleza divina”.

Este retrato de Arrio ha sido pintado sobre otro todavía más tenebroso, que no logra ocultarse del todo, insinuándose tras la oscura figura del sacerdote egipcio: se trata de Lucifer, rey de las tinieblas, responsable por incitación del pecado original y de la expulsión del hombre del paraíso. Esta es la figura de fondo invocada por Vial para juzgar no sólo el marxismo, sino la real naturaleza del protestantismo y de la filosofía alemana. No son pocos los momentos en que, al leer a Vial, nos asalta la sospecha de que la crítica de fondo no se está dirigiendo preferentemente contra el marxismo, sino contra la filosofía alemana y el protestantismo<sup>9</sup>.

Ahora bien, si el pecado original de la filosofía alemana (como del protestantismo) reside en su subjetividad profunda, la crítica de Vial no sólo compromete a los filósofos que nombra (Schelling, Hegel, Feuerbach, Nietzsche y Heidegger), sino que se extiende necesariamente a Kant, muy particularmente a Husserl e inevitablemente a Freud (aunque éste nos lleve a cruzar la frontera austríaca). Es imposible desconocer la preeminencia del elemento subjetivo en todos estos pensadores, como dimensión quizás más acentuada que en aquel los mencionados por Vial. Curiosamente, en este punto su postura no logra evitar un acuerdo con el marxismo —en particular con Engels— en el sentido de proclamar, vanamente, el fin de la filosofía alemana. Pero a diferencia de Engels, que concibe dicho fin ligado a la capacidad de comprensión de la historia y al tránsito hacia una fase que supere los antagonismos propios del capitalismo, Vial concluye su artículo proponiendo la convocatoria de un nuevo Concilio destinado a abordar como tema central el problema de la naturaleza de Dios, para dejar nuevamente “las cosas en claro”. Las cosas en claro, las tinieblas despejadas y los herejes. . . ¿dónde? El horizonte prefigurado en el artículo es el siglo IV traspuesto al siglo XXI. De allí que Vial concluya que “bien pudiera... el nuevo siglo iniciarse con un nuevo Nicea”.

De acuerdo a esta segunda lectura, inclinada a descubrir el “sentido” del artículo de Vial, lo que en la primera aparecía como un esfuerzo interesante de desciframiento del marxismo, situándolo como continuación del pensamiento de Lutero, se trastoca aquí en un oscurantismo teológico que trasciende el ámbito de una discusión racional y se insinúa cargado de rasgos inquisitoriales. Es importante no olvidar que luego del Concilio de

---

<sup>9</sup> El argumento parece construirse aceptando que éste es intrínsecamente perverso —acusación ausente de todo fundamento racional—, para desde allí extender el manto tenebroso de Lucifer al conjunto de la filosofía alemana y al protestantismo. De esta forma, la argumentación procede en sentido inverso al de las influencias de un pensamiento sobre otro. Sería el sentido perverso que se le asigna al marxismo lo que le conferiría sentido a estas otras dos corrientes de ideas.

Nicea, cuando a fines del siglo IV Teodocio I hace del cristianismo la religión oficial, se impone la represión como forma de sancionar a los herejes. Estos últimos fueron considerados enemigos del Estado, sus derechos civiles les fueron suspendidos y se les condenaba al exilio y a la muerte cuando se consideraba que sus doctrinas amenazaban el orden social. Esta otra lectura lesiona, sin duda, el espíritu ecumenista que el mismo texto invoca y del que nos sentimos por cierto partícipes.

## II. Dialéctica y Ciencia

El artículo de Estrella nos hace pasar del terreno teológico al epistemológico. Como indicáramos con anterioridad, su objeto de análisis no es el pensamiento de Marx, sino lo que él define como la “concepción dialéctica” tal “como circula en el ámbito vivo de la ideología marxista” y que se traduce en lo que podemos llamar *marxismo vulgar*. Estrella procura eludir una definición general de esta “concepción dialéctica” y se restringe a la discusión de tres proposiciones que ella aceptaría como válidas. Sin embargo, afirma que esta “dialéctica” estaría fundada en la matriz “tesis-antítesis-síntesis”. Este es el caso, sin duda, del marxismo vulgar, pero ello difícilmente sería aceptado en círculos académicos, en los que se sabe que esta matriz es una construcción de la filosofía prehegeliana.

Las tres proposiciones que plantea Estrella, sosteniendo que son deducidas de la dialéctica marxista, son las siguientes:

- a) la realidad se desenvuelve dialécticamente por el principio de la negación que la conduce a estadios siempre superiores;
- b) el pensamiento procede de manera dialécticamente equivalente;
- c) es posible encontrar contradicciones reales, vale decir, “en el orden de los hechos”.

Es necesario destacar, de inmediato, que estas proposiciones —independientemente de la concepción de la dialéctica de donde se las extraiga— son efectivamente defendidas por influentes corrientes del pensamiento marxista. Cabe afirmar también que las consideramos insostenibles e inconducentes a una forma seria de razonamiento lógico.

Uno de los problemas que presenta la argumentación de Estrella es precisamente que no recoge los importantes antecedentes gestados ya largamente por la discusión de estas premisas, tanto desde fuera como desde dentro del marxismo. Ello se traduce en que su análisis se sitúe por debajo del nivel actual del debate. Para evitar esta limitación hubiese sido importante incorporar, por ejemplo, argumentos derivados de posiciones tan dife-

rentes como las de Popper, Hook, Kolakowski, Colletti, Stedman Jones y Schaff<sup>10</sup>. En los últimos diez años el debate se ha incrementado con muchos nuevos nombres y argumentos. Si al menos los primeros antecedentes hubiesen sido incorporados por Estrella, éste hubiese evitado tener que recurrir a caricaturas que sólo entregan una versión distorsionada sobre la eficacia lógica que sus sostenedores le asignan a estas proposiciones. Lo que cuestionamos, por lo tanto, no es la dirección de la crítica desarrollada por Estrella, sino su fragilidad.

Un punto que es importante no eludir (y sobre el que este debate arroja valiosos elementos) es si esta “concepción dialéctica” representa una adecuada interpretación de lo que Marx hubiera definido como tal. En nuestra opinión existen antecedentes suficientes para sostener que la lógica de Marx no es adecuadamente entendida si se la mira desde el prisma del muy divulgado materialismo dialéctico. No es esta la oportunidad para documentar seriamente esta afirmación<sup>11</sup>, pero cabe, al menos, retener algunos antecedentes.

Sabemos que el materialismo dialéctico se funda en una proposición de Engels que no estaba referida al método de Marx (siendo su método y no otra cosa lo que Marx definió como dialéctico). En la actualidad se está en condiciones de sostener que las interpretaciones predominantes sobre el método de Marx descansan en supuestos errados y que el mismo Engels no percibió aspectos fundamentales de la lógica de investigación de Marx.

Por otro lado, es innegable que Marx acusa una fuerte influencia de Hegel. Ella descansa en gran medida en el hecho de que Marx percibe en Hegel una adecuada justificación para que la teoría deba superar el nivel de las apariencias (en el que se manifiestan los fenómenos) y buscar su explicación en categorías que no encuentran referentes empíricos directos (como es en Marx la categoría del valor). Los problemas metodológicos que Marx enfrenta en su análisis lo conducen a establecer una fuerte afinidad con la concepción que Hegel desarrollara en *La ciencia de la lógica* y, muy particularmente, con la posición hegeliana de que es necesario trascender el dominio del ser para dar cuenta de la esencia de lo real y constituir su

---

<sup>10</sup> K. Popper, “What is Dialectic?”, *Mind*, 49, 1940; S. Hookk, “What is Dialectic?”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XXVI, N° 4, 1929; L. Kolakowski, “Karl Marx and the Classical Definition of Truth”, en L. Labedz (ed.), *Revisionism*, G. Allen & Unwin, Londres, 1962; L. Colletti, *Il Marxismo e Hegel*, Ed. Laterza, Bari, 1969; G. Stedman Jones, “Engels and the End of Classical German Philosophy”, *New Left Review*, N° 79, 1973; A. Schaff, “Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction”, *The Journal of Philosophy*, LVII, 7, 1960.

<sup>11</sup> Esta argumentación es desarrollada en los trabajos que estamos publicando bajo el título *Método y dialéctica en Marx: Hacia una crítica de la razón marxista*, op. cit.



concepto. La percepción de esta afinidad básica lleva a que Marx haga suya buena parte del esquema categorial hegeliano, desde donde formula sus propios argumentos. Sostenemos, sin embargo, que para parte importante de la argumentación sustantiva de Marx esta “forma” hegeliana puede desprenderse de su contenido explicativo, deviniendo superflua. Estos argumentos permiten ser reformulados satisfaciendo estrictamente la lógica tradicional y cumpliendo con el principio de (no-) contradicción.

Es importante reconocer que Marx nunca pensó que para comprender *El capital* fuese necesario “iniciarse” en el rito de una lógica original, impenetrable para quienes siguiesen apegados a la lógica aristotélica; o bien que sus críticas a los economistas políticos expuestas en sus *Teorías de la plusvalía* (obra de un volumen equivalente a *El capital*) sólo fuesen inteligibles previo abandono del principio de (no-) contradicción. Por el contrario, la crítica de Marx a los economistas políticos descansa precisamente en exponer las contradicciones lógicas de sus argumentos y en dejar en evidencia sus incapacidades para explicar la realidad tal cual ella *esencialmente es*<sup>12</sup>.

Quisiera traer el recuerdo de una anécdota de la época en la que me desempeñaba en la Universidad Católica. En un debate acalorado en que se discutían las posibilidades de transformación de nuestro país, uno de los participantes argumentaba en los siguientes términos: “¿Es la historia lo que es o no es? Pues bien, si es, en lo que es, es necesariamente inmutable”. Este argumento es evidentemente una interpretación dogmática derivada muy posiblemente de la tradición aristotélico-tomista y fundada en los principios de identidad y de (no) contradicción de la lógica tradicional.

Lo que esta anécdota pone de manifiesto son las dificultades para explicar el cambio al interior de estos parámetros. No puede extrañar, por lo tanto, que cuando la reflexión teórica se dirige hacia el objeto de la transformación histórica (como es el caso en Hegel y en Marx), tienda a poner en cuestión estos principios de la lógica aristotélica. Pero la crítica de Hegel a la lógica clásica queda cautiva en las propias limitaciones de esta última y, muy particularmente, en su aceptación del supuesto de que sólo existen juicios predicativos. Sólo con la revolución lógica de Frege, posterior a Hegel y a Marx, este supuesto será abandonado.

Es interesante examinar cómo, a pesar de su crítica a la lógica aristotélica, Hegel se mantiene atrapado en ella. Russell nos entrega el

---

<sup>12</sup> Lo anterior no debe impedir reconocer que el método de Marx, incluso “despojado de su envoltorio” hegeliano, *presenta problemas importantes*. Estos problemas no sólo son derivados de la influencia hegeliana (aunque también hay problemas de este tipo), sino de deficiencias del propio Marx, ajenas por completo a Hegel.

siguiente pasaje ilustrativo: “El argumento de Hegel... depende por entero de confundir el ‘es’ de predicación, como en “Sócrates es mortal” con el ‘es’ de identidad, como en ‘Sócrates es el filósofo que bebió la cicuta’. Debido a esta confusión, él cree que ‘Sócrates’ y ‘mortal’ deben ser idénticos. Constatando que son diferentes, Hegel no infiere, como lo hubieran hecho otros, que existe un error en alguna parte, sino que ello exhibe ‘identidad en la diferencia’. Por otro lado, ‘Sócrates’ es particular, ‘mortal’ es universal. Por lo tanto, él sostiene que dado que Sócrates es mortal, resulta que lo particular es lo universal, considerando el ‘es’ sólo expresivo de identidad. Pero sostener que ‘lo particular es universal’ es autocontradictorio. Nuevamente Hegel no sospecha que pueda existir un error, sino que procede a sintetizar lo particular y lo universal en el individuo, o el universal concreto”<sup>13</sup>. De allí que Russell concluya que gran parte de las conclusiones de Hegel y sus propuestas “dialécticas” son el resultado de imperfecciones lógicas o gramaticales (quienes hayan leído los primeros capítulos de *El capital* reconocerán la gran afinidad de la posición criticada por Russell con el análisis ofrecido por Marx sobre el intercambio de mercancías, la necesidad de una equivalencia objetiva y la explicación del dinero. Recordemos que Marx define la mercancía como marcada por la contradicción de ‘ser’ simultáneamente un particular y un universal).

Sin duda Russell tiene razón. Pero al introducirnos en estos problemas estamos procurando conducir el análisis tras el objetivo de detectar las raíces de los problemas que estamos examinando, lo que implica necesariamente un mayor nivel de profundidad de aquel en que se desenvuelve la crítica de Estrella. En efecto, en la medida que el artículo de Estrella elude la comprensión de los problemas que conducen a la dialéctica en Hegel y en Marx, queda atrapado en una crítica ingenua del materialismo dialéctico. Ello no debe entenderse, sin embargo, en el sentido de que su esfuerzo sea despreciable. Tal como acertadamente planteara Popper en 1937, el materialismo dialéctico desterró la actitud antidogmática —tan característica de Marx— de las interpretaciones predominantes del marxismo, sirviéndole a la vez de coartada para asumir y superar sus limitaciones. Concluye Popper: “Ello convirtió al marxismo en un sistema dogmático, impidiéndole el desarrollo científico del cual podía haber sido capaz”<sup>14</sup>. No hay que ser popperianos para compartir este juicio, seguros que en el pensamiento de Marx existe un potencial explicativo que no ha perdido vigencia.

---

<sup>13</sup> B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, G. Allen & Unwin, Londres, 1949, pp. 48-9, nota 1.

<sup>14</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations*, RKP, Londres, 1972, p. 335.

Sin embargo, lo que consideramos más objetable en el artículo de Estrella es la posición epistemológica desde la cual se efectúa la crítica. El conjunto de su argumentación contra la ‘concepción dialéctica’ se basa en que se nos ha dado, ya constituido, un concepto de ciencia. Si bien Estrella no desconoce el carácter abierto y plural del desarrollo de las ciencias, sí supone que disponemos de un concepto de ciencia no susceptible de desarrollos ulteriores, lo que por cierto es muy hegeliano. Ello es a tal punto efectivo que su argumentación podría sintetizarse en los siguientes términos: dado lo que la ciencia ‘es’, la concepción dialéctica no es científica.

En la medida que Estrella no alcanza a iluminar los problemas reales que la concepción dialéctica pretende explicar, requiere necesariamente de un referente externo invariante. Su pregunta original puede formularse según un canon ya escuchado: ¿Es la dialéctica lo que la ciencia es, o no es? Pero ello presenta múltiples problemas. Tal enfoque presupone, por ejemplo, que el concepto de ciencia es anterior a las propias ciencias y, con ello, desconoce que son precisamente las ciencias particulares las que en su desarrollo, efectivo y sin término, van constituyendo históricamente el concepto de ciencia. Sostener lo contrario es suponer, como Hegel, que las ciencias particulares no son sino la “objetivación” de su concepto; es cometer el mismo vicio que Estrella objetaba en la dialéctica: pretender haber definido la ciencia antes de “realizarla” o de tener definida la naturaleza de la realidad antes de su explicación.

Evidentemente, en la medida que las ciencias se desarrollan es posible extraer de tal nivel de desarrollo un determinado concepto de ciencia. Esto lo hacen normalmente los filósofos, no los científicos. Lo afirmado permite introducir una distinción al interior del quehacer científico entre la práctica y su concepto, entre el aporte científico efectivo y el concepto de ciencia bajo el cual se le presenta. La historia de las ciencias está plagada de ejemplos que muestran inadecuadas correspondencias entre ambos términos. La historia de la filosofía nos enseña, por su parte, que los diferentes conceptos de ciencia surgen normalmente para dar cuenta de —y, por lo tanto, con posterioridad a— los desarrollos de la práctica científica. El propio Hegel reconocía que “cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo”<sup>15</sup>. Einstein nos advertía el mismo problema, aunque en el lenguaje de quien está situado en el lado de la ciencia: “Si se desea conocer algo sobre los métodos usados por los físicos teóricos, aconsejo apegarse al

---

<sup>15</sup> G. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1937, p. 3B.

siguiente principio: no escuchen sus palabras, sino que fijen la atención en sus actos”<sup>16</sup>. Pues bien, en la explicación de esta distancia problemática entre la práctica y los conceptos que de ella se forman sus agentes, Marx ha sido una de las vertientes teóricas más fecundas<sup>17</sup>.

### III. La Teoría Política de Marx

Examinaremos a continuación el artículo de Mertz sobre la teoría política de Marx. Lo primero que extraña es la forma de abordar el tema. Mertz inicia su desarrollo argumental considerando necesario exponernos la particular concepción de Thomas Sprangens sobre cómo se elabora la teoría política y los pasos requeridos para ello. Quedamos con la impresión de que Mertz comparte el supuesto, tan difundido como discutible, de que los “ensayos” en ciencias sociales requieren iniciarse con un “marco teórico”.

Siguiendo a Sprangens, Mertz nos afirma que el teórico político parte de la *angustia*, luego procede con la crítica del orden existente, sigue con la construcción de un orden deseable, para culminar con la prescripción de la acción política que asegura el tránsito de lo existente a lo deseado. Suponiendo válida la concepción de Sprangens, Mertz sostiene que éste habría sido el itinerario seguido por Marx<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> A. Einstein, “On the Method of Theoretical Physics”, *Ideas and Opinions*, Souvenir Press (Educational and Academic) Ltd., Londres, 1973, p. 270.

<sup>17</sup> Estrella reconoce que “no existe un *modo natural*... de percibir o de conceptualizar la realidad”, que “ante cada porción de realidad... los hombres ejercitamos *distinciones* diferentes”. Esto es efectivo. Podemos, incluso, añadir que estas distinciones se sitúan en órdenes diferentes, habiendo unas que se generan espontáneamente, mientras que otras son el resultado de elaboraciones intencionales que responden a requerimientos diversos. Sin duda que una de las contribuciones más interesantes de Marx fue precisamente el proponer que lo que les confiere sentido y racionalidad a estas distinciones es el tipo de “praxis” particular en la que los hombres están insertos y de la que participan. Así, mientras lo que, para quienes participan en una práctica mercantil, es espontáneamente reconocido y distinguido como dinero, cambia completamente de significado al introducirlo en sociedades premercantiles: El mismo objeto material es portador de significados diversos y puede ser considerado como un fetiche (al menos diferente de aquel de las sociedades capitalistas), si se trata, por ejemplo, de una moneda de oro.

<sup>18</sup> La concepción de Sprangens es absolutamente discutible y en razón de múltiples argumentos. Entre ellos cabría considerar, al menos, los siguientes: i) si aceptamos que en otros campos es posible la elaboración teórica desde estados que no son necesariamente angustiosos, no se entiende qué razón pueda mediar para impedirlo en la teoría política; ii) es importante reconocer que no siempre es posible separar en una *secuencia determinada* lo criticado de lo deseado: en muchas oportunidades no es posible separarlo del todo en la medida que la crítica supone lo deseado y, en otras oportunidades, la separación puede operar con una secuencia inversa a la sugerida, y iii) es evidente que no toda la teoría política es históricamente transformadora; las hay también conservadoras.

Las aprensiones iniciales se acentúan cuando, al definir su enfoque como “culturalista”, Mertz adopta un marcado “constructivismo” que privilegia “el papel que juegan las ideas en la configuración de instituciones y en la misma visión del mundo”. No se requiere provenir de una formación teórica marxista para discutir este enfoque que sobrevaloriza los elementos conscientes e intencionales en la configuración histórica de las instituciones. Se le puede cuestionar desde muchas otras posiciones. Bastaría, por ejemplo, remitirse a Hayek<sup>19</sup>.

Una vez que Mertz “entra en materia”, sorprende su juicio de que la teoría política de Marx se encuentra y se agota en su *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel*, texto terminado en agosto de 1843, cuando Marx tenía 25 años y que Mertz define como el *locus classicus* de esta teoría. Es éste, sin duda, un texto importante para comprender la conformación de la teoría política de Marx. Ello ha sido destacado en forma documentada por Della Volpe. Pero no puede desconocerse que, siendo un texto importante para la comprensión de la gestación del pensamiento político de Marx, *es absolutamente insuficiente para conocerlo*. Por lo demás, es falso que durante los 40 años de elaboración teórica posterior Marx se concentrara sólo en la economía, como sostiene Mertz. Para dar cuenta adecuadamente de la teoría política de Marx no puede prescindirse de textos posteriores tales como *La ideología alemana* (1845-46), *El manifiesto comunista* (1847-48); la producción teórica destinada a orientar la I Internacional; sus análisis históricos como *El 18 de Brumario de Louis Bonaparte* (1851-52) o *La lucha de clases en Francia* (1871); sus críticas políticas posteriores, tales como la *Crítica al Programa de Gotha* (1875); y sus abundantes artículos de prensa sobre los acontecimientos políticos de la época.

Que la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* sea insuficiente para dar cuenta de la teoría política de Marx queda en evidencia al constatare que en esa fase de su desarrollo intelectual, Marx todavía no introducía la premisa de que la lucha de clases es el motor de la historia. Tampoco concebía, entonces, que el proletariado fuese la clase social capaz de trascender la sociedad burguesa y de liberar de la explotación a la humanidad. Esto último aparecerá por primera vez a comienzos de 1844, cuando Marx escribe una Introducción para esta misma *Crítica*. Se está todavía lejos de afirmar el comunismo como horizonte político y de plantear la dictadura del proletariado como fase necesaria para alcanzarlo; la que, a su vez, conduce a la disolución del Estado.

---

<sup>19</sup> F. A. Hayek, “The Errors of Constructivism”, *New Studies*, RKP, Londres, 1978.

En 1843, año en el que Marx escribiera esta *Crítica*, su formación económica era prácticamente nula y distaba mucho de comprender la historia en términos de una sucesión de *modos de producción*; de postular la importancia política de la correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones de producción; de definir la abolición de la propiedad privada sobre los *medios de producción* como el objetivo central de la acción política emancipadora; de sostener que el capitalismo descansa sobre la extracción de *plusvalía* fundada en la compra de *fuerza de trabajo*. Todos estos conceptos están ausentes en la concepción de Marx al escribir esta *Crítica* en 1843, y serán introducidos con posterioridad.

Se podría objetar que algunos de estos conceptos son económicos y ello es efectivo. Pero para quien sostiene —como es el caso de Marx, lo que subraya bien Mertz— que lo económico determina lo político, se trata de conceptos que conforman la estructura categorial básica para comprender y explicar lo político. Resulta, por lo tanto, completamente absurdo pensar que quien sostiene la determinación económica sobre lo político, desarrollara su teoría política antes siquiera de haber estudiado economía.

En una carta que en 1852 dirigiera a Weydemeyer, refiriéndose a su concepción general, Marx señala: “Lo que yo hice de nuevo fue demostrar: 1) que *la existencia de las clases* está vinculada únicamente a *fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura sólo constituye la transición a la *abolición de todas las clases* y a una *sociedad sin clases*”<sup>20</sup>. Como puede comprobarse, nada de lo que Marx define como constitutivo de su aporte original se encuentra presente en su texto de 1843. De allí que no sea desmedido afirmar que la teoría política de Marx no pasa por el artículo de Mertz.

Planteada esta limitación, cabe reconocer que toda la segunda parte del artículo de Mertz (parte que lleva como título “La crítica de Marx”) es desarrollada con seriedad. Apoyado en Avineri, Mertz logra entregar una interpretación coherente, en la que se destacan con claridad los elementos centrales de la crítica de Marx a la *Filosofía del derecho* de Hegel. De la exposición misma de Mertz queda de manifiesto que se trata de una obra de juventud en la que —como se indicó— todavía no se desarrollan las categorías centrales de la interpretación materialista de la historia. En varios pasajes Mertz pareciera estar consciente de ello en la medida que debe

---

<sup>20</sup> K. Marx & F. Engels, *Correspondencia*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 47.

acudir a algunas formulaciones posteriores de Marx para corregir el sentido de lo afirmado en 1843<sup>21</sup>.

Las deficiencias indicadas quedan nuevamente de manifiesto cuando Mertz aborda la parte tercera y final de su artículo con el propósito de plantear una discusión sobre la teoría política de Marx. Con excepción del primero de sus puntos (“la política como alienación”) que logra asidero en la *Crítica* de 1843, los demás (“la dictadura del proletariado” y “la desaparición del Estado”) deben ser introducidos desde fuera, siendo ajenos a su análisis anterior, quedando, por lo tanto, como elementos postizos sometidos a un análisis muy pobre. Así, lo que en rigor es consecuencia de la pobreza analítica de Mertz, termina siendo presentado como una deficiencia argumental de Marx. Mertz concluye su artículo sosteniendo que una de las objeciones más radicales que puede hacerse a la teoría política de Marx, es “la ausencia de instrumentos conceptuales adecuados”. Pero con ello Mertz no hace sino imputarle a Marx lo que, en rigor, es el resultado de las propias limitaciones de su artículo.

Sin embargo —y al margen de las deficiencias anotadas—, Mertz acierta al sostener que los instrumentos conceptuales de la teoría política de Marx son, en muchos sentidos, inadecuados. Es también importante reconocerle que los tres temas recogidos en la parte final de su artículo representan áreas particularmente problemáticas en el pensamiento de Marx. Sin entrar en un examen detallado de estos problemas, Mertz entrega algunas pistas valiosas que hubiese sido necesario explorar con mayor detención con el objetivo de evaluar los aportes y las deficiencias de la teoría política de Marx.

Sin duda, surgen problemas de una concepción, como la del joven Marx, que concibe la política como alienación de la sociedad civil o, como la del Marx adulto, que la define como expresión de las determinaciones económicas. La tesis de la dictadura del proletariado —pudiendo justificarse históricamente por las condiciones políticas restrictivas de su época— presenta en la actualidad serios problemas por sus implicancias tanto teóricas como prácticas. Por último, la desaparición del Estado —tercer tema abordado por Mertz— resulta objetable no sólo en sí misma, sino como consecuencia lógica de una concepción que le niega a la política una especificidad propia al interior del comportamiento social. Se trata también de

---

<sup>21</sup> Por ejemplo, Mertz señala que cuando Marx se pronuncia por la “democracia” o por la “democracia verdadera”, está ya apuntando a lo que llamará más tarde “comunismo”: de esta forma, se tiende a sesgar la lectura del texto de Marx al imputarle sentidos que todavía no han sido construidos.

una afirmación discutible en cuanto tendencia inherente a las experiencias socialistas que conocemos, independientemente de cómo juzguemos la intervención del Estado. Desgraciadamente, el artículo de Mertz se detiene en el momento en que había logrado una adecuada presentación de problemas, como para iniciarlo.

La teoría de Marx presenta algunos problemas apuntados en estos comentarios y varios más. También posee un potencial explicativo que está muy lejos de haber perdido vigencia. Todo cuanto permita ahondar en ella, exhibir sus deficiencias, recoger sus contribuciones y proponer explicaciones alternativas, requiere ser vigorosamente alentado. No es esta una cuestión meramente académica. Su importancia trasciende los ámbitos de una discusión ilustrada y restringida a un pequeño grupo de intelectuales. Pero ello no debe impedir que cuando se la acomete, se le exija que sea, al menos, una discusión informada. Nada podría servir mejor estos propósitos que el permitir y promover la lectura de Marx. □