

Jacques Bidet

**¿EN QUÉ SE RECONOCE  
LA FILOSOFÍA POLÍTICA?**

BIDET J., « A quoi reconnaît-on la philosophie politique »,  
in Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?,  
Paris, PUF, 2000 [FRA]

BIDET J., « En que se reconoce la filosofia politica ? » ,  
in Pensamiento unico en filosofia politica ?,  
*Actuel Marx*, Año 2001,  
Buenos Aires, 2000  
[SPA]

\*\*\*\*\*

Fuente

<http://pagesperso-orange.fr/jacques.bidet/indext.htmnte:>

\*\*\*\*\*

[www.omegalfa.es](http://www.omegalfa.es)  
Biblioteca Libre

*Se reconoce una filosofía materialista en que tiene los mismos conceptos para lo que debería ser y para lo que es. Las ciencias sociales han nacido de su separación de la filosofía. Pero ésta no se resigna a tal separación. Su destino es distinguir y pensar la unidad de lo que ha dividido. Yo quisiera mostrar, a este respecto, una afinidad paradójica entre una ciencia política y una económica, la de Hobbes y la de Marx, respectivamente, considerados como contemporáneos nuestros. El primero hablaba de una sociedad de lobos a la que es necesario dar vuelta para volver al orden de la razón. El segundo, de un mundo al revés, verkehrte Welt, que se debe “enderezar”. ¿Grito de la moral? ¿Exigencia del “derecho natural”? ¿Concepto analítico que se abre a un conocimiento y a una práctica? <sup>1</sup> ¿Qué pasa cuando se abandona la idea?*

## **Hobbes y Marx, política y economía**

1. Con Hobbes se anuncia la pretensión moderna de fundar el orden político sobre la reciprocidad de la palabra. El pacto social, por ser un acuerdo entre todos que instituye un poder común, supone que hubo un momento de “comunica-

---

1 Permítaseme remitir a mi libro reciente, *Théorie Général*, Paris, PUF, 1999, 504 p., en el cual los argumentos que utilizo están presentados en forma sistemática. Yo argumento aquí esta teoría a la manera de los filósofos, como acabo de hacerlo en diversos escritos pensados respectivamente para juristas, sociólogos, historiadores y economistas. Me atenderé a algunos puntos, aparentemente más difíciles: inversión, bipolaridad, bifacialidad, organización, ultimodernidad. Se ha abierto un debate en torno a estos temas en el sitio <http://www.u-paris10.fr/ActuelMarx/>. Agradezco a Annie Bidet-Mordrel sus observaciones críticas sobre el presente texto.

ción” interindividual: es como si cada uno dijera a cada uno: “hagamos un pacto, demos el poder a uno solo”.<sup>2</sup> Paradoja: cada uno propone a cada uno una declaración común entre individuos libres-iguales y racionales, por la cual todos declaran establecer una autoridad que ya no tendrá que responder más ante ellos, que son los que la instituyen.

Es, entonces, solamente, “como si”. Pues aquél que, según lo expuesto por Hobbes, se encuentra así “instituido” no es otro que un poder *ya realmente existente*, que tiene el monopolio efectivo de la administración del derecho, y la capacidad de su ejercicio. La autoridad sólo se afirma, a partir de entonces, admitiendo la existencia del acuerdo discursivo, el cual sin embargo sólo existe como presupuesto cuando está depositado en el ejercicio de un poder que no tiene más cuentas que rendir. O sea que el contrato social sólo se plantea en las condiciones no contractuales del poder efectivamente reinante, el cual sin embargo lo presupone. Lo realmente notable en Hobbes, no es tanto que legitime el poder absoluto en nombre del pacto social que se le supone inherente, sino la equivalencia que afirma, muy lógicamente, entre la “república de institución”, supuestamente fundada sobre tal contrato explícito, y la “república de adquisición”, fundada sobre la fuerza o la conquista (*Leviatan*, cap. XX), equivalencia que hace de aquélla un caso particular de ésta. Un caso de escuela. Lo que, en otros términos, se encuentra así legitimado, es el poder existente de hecho – con tal de que sea absoluto –, y cuya existencia engendra su propia esencia: la calidad de Estado de derecho.

---

2 “(...) es como si cada uno dijera a cada uno: autorizo a este hombre o a esta asamblea, y le abandono mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú abandones tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera” (*Leviatan*, capítulo VII, trad.fr. Fr. Tricaud, Sirey, 1971, p. 177).

De tal manera, la institución contractual no es en sí misma un comienzo. Es el precedente de un poder que se inicia y perdura por la fuerza. Ese poder no podría ser indiferente a tal precedente, en el que se supone – y se hace recordar al príncipe – que él no es más que un actor en reemplazo de los autores (de la historia), quienes lo llamarán al orden si no cumple la función que se le atribuye, por la cual se manifiesta su poder absoluto: el mantenimiento del orden en los intercambios, que se presume pacífico. Sin embargo, este presupuesto contractual solamente tiene aquí un estatuto ontológico mínimo. La libertad sólo es dada en su alienación. La institución de la “república” no es sino el perpetuo comienzo de su propio fin.

2. La teorización democrática ulterior puede analizarse como una serie de renovados esfuerzos por afrontar el problema planteado por Hobbes: someter el Estado a los ciudadanos. La contestación lockeana de un poder abandonado a uno solo, su teoría de un gobierno sometido a una asamblea legislativa representativa. La crítica spinozista de la idea misma de contrato como renuncia del individuo a su poder. La crítica por Rousseau de un pacto que no constituyera al mismo tiempo al ciudadano ordinario en soberano efectivo. La crítica hegeliana del contrato como el reino de las relaciones puramente privadas. Se trata supuestamente de la crítica del proceso de desapropiación de un poder que sin embargo se refiere a la libertad “contractual” de cada uno y de todos: crítica de la inversión que se opera en la forma misma del contrato. Y el manuscrito marxiano de 1843 representa sin duda la culminación de esta crítica democrática.

3. Sin embargo, con *El Capital*, la situación se complicó de manera singular. Marx abre a la filosofía política una “nueva frontera”, la de la economía. Pero en ese terreno reitera, paradójicamente, *en las formas de su crítica*, la invención

hobbesiana. En efecto, la exposición de *El Capital* se abre en los términos del contractualismo clásico por una definición de ese orden público universal de asociados mercantiles que se reconocen propietarios libres e iguales, “verdadero Edén de los derechos del hombre y del ciudadano”. Cada uno determina libremente su lugar en el mercado, orden libremente consentido de obligatoriedad social racional.<sup>3</sup> Es

---

3 Considero aquí aceptada la interpretación de *El Capital* que he propuesto y argumentado en diversas obras. Tratándose aquí de la primera Sección del Libro I, “La mercancía y la moneda”, considero que tiene por objeto real (y legítimo, dentro de los límites del proyecto marxiano) el concepto de *metaestructura mercantil de producción*, donde “meta” indica en principio un nivel superior de abstracción. Por lo tanto, rechazo, como no pertinentes, tres interpretaciones corrientes, para las cuales pueden hallarse, por cierto, algunos apoyos “filológicos” (pues Marx busca su camino al tanteo), pero ningún argumento teórico. La lectura “histórica” que ve en ello una teoría de la producción mercantil *simple*. La que la toma por un análisis de la *circulación* mercantil, llamada “circulación simple” (Marx se expresa en este sentido al final del Capítulo VI, pero, *en realidad*, desde el comienzo ha tratado lógicamente de la *producción* mercantil, al mismo tiempo que de los intercambios). La que ve en ello el estudio de un “elemento” (la mercancía), o de una relación *elemental*, el mercado, cuya “complejización” se desarrolla luego en el curso de la exposición. La interpretación que yo llamo “metaestructural” no me es propia. Es compartida por todos aquéllos que hacen una lectura “teórica” de la teoría, como exposición que se desarrolla de lo abstracto a lo concreto (y no de lo simple a lo complejo). Comprende, así, el mercado, la forma mercantil de producción, como el *contexto general* (o “abstracto”) de las relaciones propiamente capitalistas. Esta interpretación suscita naturalmente un gran número de cuestiones. Después de examinarla en sus diversos presupuestos filosóficos, sociológicos, jurídicos, históricos y políticos, he llegado a proponer una “refundación” de la teoría, partiendo de *otro* comienzo. O sea, otra concepción de la “metaestructura”, como articulación antagónica de la relación bipolar mercado/organización, en tanto homóloga de la relación de co-implicación de contractualidad interindividual y central: este conjunto, que se revierte en “estructuras”, constituye el principio moderno de la relación de clase, o estructura. La meta/estructura es la dialéctica de la reversión de la metaestructura en estructuras, en tanto éstas la planteen como presupuesto de sí mismas.

como si cada uno dijera a cada uno: “Hagamos este pacto: no habrá entre nosotros más que relaciones de intercambio libremente consentidas, no confiemos el poder a nadie y dejemos que el mercado se haga solo”. Así como, según Hobbes, el pacto construye la “sociedad civil” como orden político, así la construye aquí como orden económico. Pero, lo mismo que en Hobbes, el poder común admitido no existe sino monopolizado por uno solo, cuyo fin propio es acumular, supuestamente para bien de todos, poderes sobre poderes, así como ese orden universal de mercado proclamado no existe sino en sus condiciones reales, en que la propiedad se presenta bajo una forma determinada, ya concretamente constituida. Según ese orden real, el intercambio es función de la propiedad establecida. Quienes poseen los medios de producción, explica Marx, cambian salarios por fuerza de trabajo, de manera de obtener de ésta un valor superior al de aquéllos, etc. Su fin racional es la ganancia, o sea, como en Hobbes, la acumulación de poderes sobre poderes – esto es, la sustancia concreta de esa riqueza “abstracta” designada bajo el nombre de plusvalía.

Así, pues, Marx retoma el dispositivo hobbesiano, aplicándole una doble modificación. Por una parte, lo extiende, de acuerdo con el materialismo histórico, de lo político a lo económico, manifestando así el poder soberano como hecho de clase. Por otra parte, introduce una adquisición democrática: *El Capital*, que propone una alternativa, es propiamente una crítica del *Leviatán*, que consagra un orden establecido. Esta doble modificación, materialista y crítica, por la cual se renueva radicalmente el desafío democrático de la constitución de un poder común, no debe impedir ver que el dispositivo formal, con su contenido analítico, se ha conservado. En efecto, la estructura sigue siendo formalmente la misma: la de un acuerdo que no se presupone sino en las condiciones de la reversión en su contrario, de un mundo al revés, *verkehrte Welt*. Pero, mientras

que Hobbes cree instituir, por la alienación multilateral de los poderes individuales, el orden público, racional, Marx hace aparecer dramáticamente la inversión como tal, y la puesta al derecho como su presupuesto.

Esta categoría hobbesiana del contrato resurge cuando Marx, en el capítulo 2, llega a la moneda, clave racional del sistema mercantil: “al principio es la acción”, escribe, una “acción social”, un “acto común”, que aparta una mercancía para que sea el equivalente universal. Acto que es un pacto, formulado a lo Hobbes, en la oscura belleza del latín del Apocalipsis: “*illi unum consilium habent, et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt*”, “todos juntos celebran consejo: dan a la bestia toda su fuerza y potencia”. (P)acto ahistórico, pero no a la manera de uno trascendental, porque define precisamente un período de la historia, una estructura histórica que presupone la repetición de su presupuesto.

De tal manera, se puede hablar en ese sentido paradójico, de la estructura hobbesiana de *El Capital*, Libro I, Secciones 1 a 3. Y, en esto, tanto *El Capital* como *Leviatán*, deben ser igualmente leídos y reelaborados como clásicos de la teoría del mundo moderno. El contrato universal mercantil entre los que se dicen libres, iguales y racionales, existe sólo invertido en el orden del capitalismo. En términos “filosófico-políticos”, la contractualidad vira a la subyugación. *Pero ésta también puede ser pensada*, como “inversión de la libertad en no-libertad”, *a partir de la libertad*. Lo cual hace que también se apele a la libertad en la subyugación moderna: en la lucha permanente de los así llamados libres. En términos “económicos” es posible concebir correlativamente, según lo que indica el título de la segunda Sección del Libro I, una “transformación del dinero en capital”, es decir, como transformación de las relaciones mercantiles de producción en relaciones propiamente capitalistas. *Y se trata aquí de una sola y misma teoría*, desarrollada según el doble regis-

tro filosófico-político y económico. Tal es el punto fuerte de la construcción, que renueva así radicalmente la cuestión democrática. *Marx reinscribe en el paradigma político del contrato el contexto de la producción, contexto materialista ecológico de la relación del hombre con la naturaleza,*<sup>4</sup> *y convierte la contractualidad en matriz de las relaciones modernas de clase.*

## **La separación de las disciplinas y la autonomía de las esferas**

El interés que presenta Marx es que precede a la separación de las ciencias sociales, su pretensión de independencia, su adiós a la filosofía. El materialismo histórico, como

---

4 Marx aprehende la vida social a partir de esa materialidad de las relaciones sociales de producción que no son tales sino en la articulación que realizan entre tiempo y uso, trabajo abstracto y concreto, valor y valor de uso. Lo propio de ese paradigma aristotélico llamado del “valor-trabajo”, en realidad de la “teoría trabajo-uso del valor”, es articular la cuestión, racional, del tiempo con la cuestión, razonable, de los usos. El uso no es la utilidad abstracta, susceptible de ser inscrita en el espacio abstracto del cálculo (balance de las utilidades y las desutilidades), sino que concierne a la materialidad de las condiciones de existencia, en su forma cultural e identitaria determinada. Contrariamente a la *praxis*, que vale por sí misma, el trabajo, *poiesis*, vale por otra cosa, por una vida, por una cultura que le es exterior, que es la única que vale (a menos que él mismo se encuentre también inscripto en ella). La idea marxiana de una teoría de la *praxis* comprende la una y la otra. Tomando la producción como producción de valor de uso, apela a una teoría de la sociedad como teoría de su cultura. La relación entre tiempo de trabajo y valor de uso se analiza como relación social en términos de exigencias racionales (así el mercado), pero tomadas en su conexión con las relaciones de dominación (de apropiación y de control) a que ellas dan lugar, que presionan la producción hacia las condiciones de su reconstitución. Este paradigma, que yo desarrollo en *Théorie Générale*, es, entonces, el de la articulación de la teoría económica, la teoría de la cultura y la teoría jurídico-política. Él inscribe la teoría económica en su contexto jurídico-político y *cultural*.

se ve aún en la reconstrucción propuesta por Habermas, es el proyecto de pensar juntas las ciencias sociales, es decir, pensarlas junto con la filosofía. Lo característico de la exposición de *El Capital* es que se desarrolla progresivamente en discurso autónomo de “ciencia económica” pero a partir de un comienzo donde la temática se establece sobre el terreno de la antropología y de la filosofía política – corte epistemológico como proceso.<sup>5</sup>

Que el desarrollo de las ciencias sociales sea el fruto de su separación, de su dispersión y de su desorden, no quita nada a la necesidad de interrogarse sobre lo que deja en suspenso esa autonomización de los saberes, en los límites de una interdisciplinariedad reivindicada solamente *ex post*. Y falta saber qué relaciones mantiene esta forma de autonomización con la pretensión liberal según la cual, en la sociedad moderna, lo económico se habría disociado de lo político.

1. Sería imposible subestimar la importancia de las refundaciones *institucionalistas* de la economía, que cuestionan la unicidad del paradigma neoclásico, el de la forma mercado, considerado capaz de engendrar por sí solo el mundo de una economía *racional*. Al colocar sobre una misma base teórica el *mercado* y la *organización*, aquéllas destruyen la idea de que el primero representaría un orden natural. Ellas constituyen una bipolaridad racional social primaria, que no puede dejar de aparecer como homóloga de la bipolaridad constitutiva del orden político *razonable*, que polariza

---

5 Coincido con el análisis de Emmanuel Renault concerniente a la epistemología de Marx, especialmente en su artículo aparecido en *Marx 2000*, bajo la dirección de E. Kouvelakis, Paris, PUF, 2000, “L’histoire des sciences de la nature et celle de l’économie politique”, añadiendo, sin embargo, que la presencia de la temática filosófico-política distingue la teoría marxiana de otros discursos económicos.

la contractualidad individual y central, la libertad de los Modernos y la libertad de los Antiguos, oposición antagónica por la cual, únicamente, puede haber contractualidad. Dicho sea esto en pocas palabras, pues el objeto mismo de la teoría meta/estructural es explorar esta complejísima relación como principio de las relaciones de clase. Se percibe al menos cómo la teoría llamada *standard* expulsa a la filosofía de la economía.

Las teorías de la regulación han renunciado a especular respecto de los principios teóricos primeros. Su propia teorización se refiere a “conceptos intermediarios” entre esa conceptualidad primera irresoluble y objetos más concretos. Así, lo que ellas designan como “instituciones” es concebido sin embargo como determinación segunda – organización social (política, jurídica) – de un orden mercantil supuestamente primario no instituido. He ahí su retraso respecto del institucionalismo. Semejante indagación, a falta de partir del lugar bipolar donde se co-instituyen la economía y la política, está destinada a las obras del utilitarismo, a la búsqueda del capitalismo bueno (productivo y consensual) contra el malo. Al rechazar la cuestión teórica del fundamento último, no conoce lo legítimo sino en las formas, weberianas, de la legitimación, y rehusa pensar el derecho. De ese modo, renuncia a pensar *otro* mundo nuevamente enderezado.

En cuanto a la economía designada como “marxista”, ella despliega un espacio de explicación y de exploración apreciable. Tiende, sin embargo, a no pedir a la filosofía política más que un aditamento. Rehusa encarar el hecho de que ésta pueda operar en su propio terreno, interesarse en sus conceptos primeros, y no ve los efectos de esta operación en el espacio de las estructuras y tendencias que ella aprehende. A este precio, sin embargo, podría ella manifestar que es capaz de proponer otra cosa que una variante radical de la teoría de la regulación.

2. A la sociología se le impone, naturalmente una infinidad de tareas diversas. En sus formas más vigorosas, ella se plantea la cuestión de la unidad de su propósito. Es el caso especialmente de la teorización de Bourdieu, que se da como una “teoría general de la práctica”. Reivindicación que no se puede menos que relacionar con el proyecto marxista de una “teoría de la *praxis*”, vertiente política del materialismo histórico. Lo que, sin embargo, distingue a este proyecto es que, ahí donde el materialismo histórico se daba como objeto la articulación de las “relaciones de producción” y las “fuerzas productivas”, este proyecto excluye a estas últimas de su campo, y propone exclusivamente una teoría de las relaciones sociales, ratificando el gesto fundador por el cual nace la sociología al separarse. Bourdieu postula, por cierto, y practica a maravilla, la interdisciplinariedad, pero una interdisciplinariedad segunda, *ex post*, a partir de la autonomía de ciencias basadas sobre sus propios axiomas. La filosofía tiene la vocación de tratar de pensar juntos los conceptos primeros de las ciencias de la sociedad. La “teoría de la práctica”, por atribuirse una ambición “general”, tiende a adjudicarse el puesto de un programa de la *praxis*. Es cierto que ella constituye, entre otras, un poderoso laboratorio de descubrimiento y crítica de las ideologías.<sup>6</sup> Pero un programa general inscripto dentro de los límites de la sociología (es decir, de una teoría de las relaciones sociales) no bastaría para poner a la humanidad frente a sus tareas y responsabilidades últimas, que se refieren a su relación en conjunto (intencional/inintencional) con la naturaleza, las formas de apropiación ligadas a los modos de producción, los espacios de lo posible, las tareas que en él se perfilan. La

---

6 Se lo ve también en el reciente artículo de Pierre Bourdieu y de Loïc Wacquant en *Le Monde Diplomatique*, mayo 2000.

“teoría de la práctica”, por sí sola, no da con qué pensar la distancia entre la humanidad y su práctica.

3. Es poco decir que la filosofía política tiende hoy a renunciar a semejantes tareas. En su variante “liberal”, al dejar la economía librada a sí misma para cultivar “lo político”, no es más que máscara y alejamiento. En su versión republicana, la más común – teoría de los derechos del hombre y del ciudadano, teoría de la justicia, ética del discurso – desarrolla tomas de posición, a fin de cuentas bastante análogas entre sí. La llamaremos entonces, a la manera de los juristas, la Doctrina. Un buen ejemplo de ello lo da Habermas en su “código jurídico”,<sup>7</sup> que define rigurosamente los derechos que aseguran la autonomía privada (derecho al más grande sistema de libertades de acción legal para todos, derecho de ser miembro de una asociación jurídica voluntaria, tipo Estado-nación, derecho a la protección jurídica efectiva), y los que garantizan la autonomía pública, por la cual no se es solamente destinatario, sino también autor de ese orden legal (derecho igual a ejercer como ciudadano, condiciones de vida y de cultura que lo permitan efectivamente). Todo parece dicho. Sin embargo esta Doctrina se completa por sí misma por un artículo adicional, no secreto, sino desplazado fuera del código, que consiste en estipular que, supuesto que las condiciones mencionadas se hallen cumplidas, si todas las partes aceptan jugar el juego de la democracia y se encuentran en posición (formal, material y cultural) de hacerlo, *todo el resto es negociable*. Negociable entre asociados de distinto poder. Un concepto de “compromiso” constituye así el eje de la Doctrina.<sup>8</sup>

---

7 *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 138-149.

8 En Habermas, se trata de una consideración teóricamente central, aunque retóricamente marginalizada (yo he tratado de establecer que la justificación teórica que él propone constituye una “contradicción

Lejos de excluir la contradicción, esta temática prescribe, preciso es reconocerlo, objetivos de lucha política que exigen, un poco en todas partes, profundos cambios; pero lo hace al precio de un renunciamiento subrepticio a la idea de “enderezar el mundo”. Desde el inicio, se hace cargo de las cosas. Fuerza es reconocer que en la época en que el liberalismo estaba seguro de sí mismo, asumía mayores riesgos al respecto. Veamos a Locke y Kant, que confesaban no poder comenzar de otra manera que por el “comunismo (teóricamente) primitivo”.<sup>9</sup> En efecto, desde que se nos declara “libres e iguales”, sabiendo que nuestras relaciones son los usos del mundo, se ha declarado al mismo tiempo que “el mundo es de todos por igual”. Estos autores necesitan una cadena alucinante de “deducciones” para llegar al planteo de que el mundo no es verdadera y convenientemente de todos si no está repartido según las reglas efectivamente en vigor de la propiedad capitalista. La Doctrina se evita esta escalada abismal, y la confrontación terrorífica en ese instante “original”. Un solo autor contemporáneo, John Rawls, la afronta abiertamente, al menos en un primer enunciado de la justicia, según el cual todo entre nosotros, poderes, riquezas, etc., debería ser igual – a menos que, en caso de diferencia, aquéllos que menos poseyeran obtuvieran una elevación mayor de su poder. Pero el resto de su obra no es más que un largo esfuerzo por conjurar esta confesión. La Doctrina aparta la posición original, que es en efecto el equivalente *thought-experimental*, bajo la forma de experiencia de pensamiento, de la “revolución”. En su formulación más refinada, la de la “política deliberativa”, llama a

---

performativa”, *TG*, § 913). En Bourdieu, ella interviene con una inflexión muy diferente (“levantar la barrera”). Es naturalmente la categoría política el eje de la regulación, que sabe también que todos los compromisos no se hacen valer.

9 Sobre estos puntos ver *TG*, § 622 A, “La thèse moderne du contrat social planétaire”.

deliberar cuando el juego ya está hecho. No conoce, en efecto, más que personas “de carne y hueso”, a la Nozick, es decir dotadas de sus propiedades, en todos los sentidos de este término, con las cuales es necesario entenderse, bajo las imposiciones del “código jurídico” democrático. Código “social”, por cierto, que transmite una idea, sustancial y comunitaria, de emancipación. Pero que ratifica, a semejanza del liberalismo, el fin de un relato alguna vez referido, el fin del “comunismo”. Pero el comunismo era realmente “el horizonte de nuestro tiempo”: la quintaesencia y la superación de las revoluciones burguesas. Enfrentaba por fin lo que aquéllas anunciaban – libertad, igualdad, comunidad –, porque regresaba a la cuestión bíblica originaria (la de Locke y de Kant: ¿a quién pertenece, pues, el mundo y todo lo que contiene?) y proponía una respuesta coherente, con el objeto de restablecer la sociedad humana en esa situación “original” no por voluntarismo, sino por la lucha política como arte de descubrir y ejecutar potencialidades y tendencias efectivas.

Sólo que esa respuesta era falsa. Y las teorías vulgares del fin de la historia no se equivocan en este punto: lo que se ha eclipsado es lo que ellas llaman “el comunismo”. Se ha eclipsado, en efecto, como resumen y último grito de las Luces, *como su única continuación hasta hoy históricamente dada*. La crítica filosófica posmoderna <sup>10</sup> ha declarado el fin

---

10 Algunos leen lo posmoderno como el fin de la historia, del arte, del yo, del sujeto, del relato, etc., *burgués*. Así, Fr. Jameson, en *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1992. Me parece que en realidad la forma de idealismo propiamente burguesa – que florece desde las Luces hasta las grandes revoluciones del siglo XIX – aunque prosiguiendo su curso en diversos lugares donde todavía no había triunfado, había llegado ya a su “fin” desde algún tiempo atrás, tomando el relevo, desde comienzos del siglo XX, el socialismo-comunismo emergente, que reciclaba todos esos elementos del “progreso”. Y que es precisamente el sujeto del “fin” de que ahora se trata.

de la historia, como el de esos grandes temas en los que el hombre hallaba su horizonte. Algo, efectivamente, se ha acabado. Pero ¿nos conduce esto a la chatura liberal? ¿O a una irremediable división de las lenguas? Me parece que las cuestiones y exigencias que afrontaba el comunismo siguen siendo inexorablemente las nuestras. Ha desaparecido un espejismo, pero no hemos salido de la modernidad. Al contrario, hemos alcanzado una “ultimodernidad”, que lleva las pretensiones de aquélla a la incandescencia, a la cegadora evidencia. Retomar supone un retorno sobre el “oscuro desastre”. Y sobre Marx. No un retorno a Marx. Sino sobre sus axiomas, que han servido de guía. Para corregirlos. Si es posible.

## **La política y más allá**

1. Desde el comienzo de la exposición, Marx indica en qué dirección orienta el relato. Aún antes de llegar a la “reversión” del dinero en capital (es decir, del mercado en capitalismo), indica, en el § 4, consagrado al fetichismo de la mercancía, que el pacto mercantil no es el único concebible. “Representémonos por fin una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes, y que gastan, según un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una misma y única fuerza de trabajo social”, etc. Evoca así la figura del contrato (de la “asociación” como decía Rousseau) entre ciudadanos productores. En los términos rawlsianos del *thought experiment*, de la experiencia de pensamiento. Pero, lejos de complacerse en ello, se entrega a *otra* experiencia, la del concepto de un mundo *enteramente mercantil*, es decir, capitalista. La estrategia de escritura de *El Capital* consiste, sin embargo, en mostrar que la dinámica del capitalismo es tal que efectivamente abre condiciones favorables a la realización de la experien-

cia de pensamiento: la concurrencia capitalista conduce a la concentración <sup>11</sup> del capital, y de ahí a la declinación de las categorías mercantiles frente a las categorías de la organización. Y el fin programado de la historia del capitalismo se perfila al término de la obra publicada en 1867, *El Capital, Libro I*: hará falta menos tiempo para expropiar a algunos usurpadores (algunos oligopolios mundiales) del que se necesitó para expropiar a la inmensa masa de trabajadores independientes (capítulo 32). La continuación de la obra económica y política, especialmente la teoría de las crisis y sus soluciones, señala por cierto el carácter problemático de semejante perspectiva. El término, que inspira todo el curso del pensamiento, parece ser sin embargo el mismo que Engels describe en el *Anti-Dühring*: <sup>12</sup> la sociedad democráticamente planificada, evocada en algunas páginas concisas de la “Crítica del Programa de Gotha” que retoman esta “representación” de un orden comunitario.

2. El error trágico, como se sabe, es haber pensado que abolir el mercado abriría el acceso a la libre asociación, cuando ello libraba a los productores a la *otra mediación social*, al otro modo de la coordinación productiva: a la “organización” *ex ante*, factor de clase análogo.<sup>13</sup> Con esta circunstancia

---

11 Marx denomina “centralización” la fusión de capitales ya formados, “atracción del capital por el capital” (Libro I, capítulo XXV, II), lo que subraya lo característico de la organización, como división del trabajo en la empresa, por oposición a la división mercantil: es una coordinación *ex ante*, a partir de un centro.

12 “En los trusts, la libre concurrencia se convierte en monopolio, la producción social sin plan de la sociedad capitalista capitula frente a la producción planificada de la sociedad socialista que se aproxima”, *Anti-Dühring*, Éditions Sociales, 1963, p.317.

13 Es aparentemente difícil para la cultura marxista admitir la organización como un concepto de estatuto análogo al de mercado, es decir, del mismo rango, como me empeño en mostrarlo a lo largo de *TG*. El

agravante: que no hay propiamente contractualidad más que en la interferencia de las dos mediaciones racionales económicas, en tanto que ellas tienen como otra faz (razonable) el par antagónico, también bipolar, de la contractualidad individual y central (co-implicación de la autonomía privada y la autonomía pública).

Pero lo que debe retener la atención es el hecho de que Marx, en esa famosa página de “Gotha“, inscribe el orden comunitario dentro del “mismo derecho”, igualitario,<sup>14</sup> que el que rige el orden mercantil expuesto en la Sección I del Libro I, que postula la sola legitimidad de la igualdad-libertad, supuestamente realizada en las relaciones de intercambio. Toda la diferencia estaría en que el comunismo hace realidad las promesas no cumplidas de las relaciones

---

obstáculo epistemológico reside sin embargo en el *episteme* liberal. Éste se representa de buen grado la organización como el factor perverso, cuya generalización concluye en el totalitarismo. El orden occidental es supuestamente el de las sociedades de mercado, donde el mercado es la esencia, y la reglamentación, la determinación segunda, aunque necesaria. En ellas, el Estado es vilipendiado como burocracia. Pero ésta no se supone definitiva de tales sociedades, que no pertenecen al género “burocrático” por cuanto son “democracias”, respetuosas de la propiedad (de lo propio de cada uno) y por lo tanto del mercado. La equivalencia epistemológica entre el mercado y la organización escapa al sentido común liberal. Es sin duda por otras razones que ella ha permanecido teóricamente invisible a los marxistas, quienes no han querido conocer el elemento en el cual se comprometían. No se puede explicar este fenómeno sino volviendo sobre las condiciones de clase del “movimiento obrero”, en el cual las capas de organizadores y de funcionarios de todos los órdenes han tenido un papel considerable, especialmente ideológico. La “clase obrera” misma, organizada por la gran empresa, era en gran medida un hecho de organización. Que, sin duda, se volvió problemático.

14 Ese derecho igual, enseguida pasa a ser “desigual” porque todos no tienen la misma capacidad de trabajo, las mismas necesidades, etc. Pero sólo se trata de otra peripecia teórica, que levanta la barrera del derecho, al mismo tiempo que indica la condición, realmente inconcebible, del fin de este último: haría falta que reine la abundancia.

de mercado, que son las del derecho moderno. Luego, el error de Marx es menos el haber pensado que la supresión del mercado abriría por sí misma el espacio democrático de la asociación, que el haberle faltado esa unidad, sin embargo postulada por él, del derecho moderno, la cual no se concibe, en efecto, sino a partir de la metaestructura comprendida en la unidad antagónica de sus dos polos (interindividualidad-centricidad) y de sus dos faces (racionalidad-razonabilidad), en tanto principio de las relaciones modernas de clase, “volviéndose” estructura de clase. De ahí, en efecto, que haya un “derecho natural moderno”, que excluye de la sociedad todo orden de la naturaleza. Y que, sin embargo, da lugar a las formas de dominación propias de la modernidad (las cuales son, naturalmente, féculas en toda clase de “naturalizaciones”).

Es en este sentido que introduce el concepto de metaestructura, que veo retomar aquí y allá, en sentidos diversos. La idea está presente en *El Capital*, pero reducida unilateralmente a las relaciones de mercado. Este concepto no sustituye al de superestructura. La metaestructura no se da, en efecto, sino convertida en su contrario, en estructuras de clase, que son a la vez estructuras productivas y estructuras *de Estado*. Así, sostengo un concepto estructural del Estado,<sup>15</sup> en el sentido de superestructura de las relaciones de clase. El concepto de metaestructura no desplaza sino que desdobra al de superestructura, introduciendo un concepto metaestructural del Estado.<sup>16</sup> Más generalmente, y este es el último punto que quisiera destacar, la política se com-

---

15 Es un error identificar, como he podido leer, la metaestructura con el Estado. El concepto metaestructural del Estado está expuesto en el capítulo 3 de *TG*; el concepto estructural, en la Sección 53.

16 Según un movimiento, por lo demás, ya esbozado en *El Capital*. Ver *TG*, § 314.

prende como circulación dialéctica entre metaestructura y estructura.

3. En esto se reconoce la filosofía política, en que es inseparable de la teoría de la sociedad.

La filosofía política no se resume en la investigación metaestructural, objetivo inconcebible desde que la metaestructura sólo se manifiesta por las estructuras. No se identifica, así, con la dilucidación del orden de derecho. Ni con una fundación de los principios. Ni con una deducción *a priori* del sistema de los derechos del hombre y del ciudadano. No define su tarea como la de volver claras y coherentes nuestras convicciones ya adquiridas (Rawls). No se anuncia sino a través de la prueba de la teoría estructural y sistémica-<sup>17</sup>

Pero tampoco nace de la sola consideración de la estructura y del sistema de explotación y de dominación. Esta es, tal vez, hoy, la tendencia del discurso marxista (o del humanismo cristiano): después de la derrota, hallar refugio contra todo reformismo consolador, en la crítica del orden existente. Tarea necesaria. Y una infinidad por hacer. Pero la filosofía política no tendría nada que decir, sería una tarea impensable, y no podría hacer más que pasar la posta a las ciencias de la naturaleza, si el sistema capitalista (del mundo) no remitiese a la estructura (de clases),<sup>18</sup> al mismo tiempo que ésta a la metaestructura, que ella sola expone, como la pretensión de libertad-igualdad-racionalidad de la

---

17 El concepto de “sistema” en la teoría meta/estructural, designa el sistema del mundo. Concepto de lo *global concreto*, mientras que las categorías de metaestructura y de estructura conciernen a lo *general abstracto*. Ver *TG*, capítulo 6.

18 La tesis según la cual la estructura (de clases) es la clave del sistema (del mundo) está expuesta en § 613 de *TG*.

declaración-ficción moderna (de ahí su interés, crítico, por las teorías del derecho y la justicia).

La política no puede ser otra cosa que la toma en consideración de la metaestructura en la situación de la estructura y del sistema, en la medida en que éstos la proponen y la convierten en su contrario. Ella recurre a la deliberación discursiva como abolición del efecto-clase de las mediaciones (mercado/organización), y cuya condición primera es la reunión de las fuerzas de la multitud. Su objeto, universalmente aceptable, no puede ser definido más que en los términos spinozistas de la elevación del poder de todos, desde el punto de vista del mayor poder para los menos poderosos – lo que he designado con el nombre de “principio de igualdad-poder”. Y no puede darse más que en la forma, maquiaveliana, de una estrategia, por lo tanto de una historia, prescribir cuyo término, sin embargo, no corresponde a la política, que es asunto de acuerdo entre contemporáneos.

4. La consideración del *sistema* del mundo nos enseña, finalmente, que la política se ejerce hoy en las condiciones de la ultimodernidad.<sup>19</sup> Última, no por poner fin a la historia,

---

19 En este sentido, ultimodernidad se opone a posmodernidad. No es que la problemática del diferendo sea discutible. Pero, por razones que, en un sentido, expone muy bien P. Bourdieu, la organización (productiva, administrativa, informacional, científica, académica, etc.) no se realiza nunca sino en una forma cultural particular y arbitraria. Los conflictos políticos comunitarios, bajo una capa sustancial identitaria, giran en torno al poder organizacional. Al imponer su lengua, que sólo ella domina, sus adhesiones, sus usos y valores de uso, una mayoría, o una minoría dominante, asegura intereses particulares, de riqueza y de poder, de imperio sobre aquello que sólo débilmente participa de una “esencia” cultural, de una diferencia cultural “esencial”. La cuestión de los diferendos remite también al contexto de las formas primarias de la coordinación social moderna, la organización y el mercado (siempre organizado), con sus efectos-clase, y de las relaciones sistémicas (según el arbitrio de las bases étnicas de los estados o si-

sino por terminar una época. La ultimodernidad es el momento en que, sobre el espacio organizado del sistema (imperialista) del mundo, se construye algo totalmente distinto: una estaticidad mundial. La exigencia de un pensamiento-práctica común del uso del mundo, de la cultura y de la producción – lejos de desvanecerse con el fracaso del comunismo – reaparece inexorable, en su última dimensión: “global”. No se trata ya solamente de la propiedad común de los medios de producción e intercambio, sino del poder común sobre todo lo que confiere dominio sobre el planeta. Resurge, inquietante e insoslayable, la condición *natural* del contrato social, que aparece por fin históricamente como lo que no puede dejar de ser conceptualmente: no una cuestión inscrita naturalmente en el marco del Estado-nación, sino un asunto *entre todos los hombres* a propósito de sí mismos y del planeta.

El marco del debate es ahora el Estado-mundo, bajo el imperialismo, del cual constituye poderoso instrumento, a través de instancias que se dicen internacionales, pero de las que cada vez menos, en la práctica, será posible retirarse, y son por lo tanto supranacionales – las cuales imponen hoy las normas de Estado de un derecho mercantil promovido al rango de universal. Pero que el Estado mundial venga a existir como Estado capitalista significa también que se hagan oír, a esta escala última, las exigencias declaradas de la metaestructura. Crítica infinitamente débil, tan pronto rechazada como enunciada, palabra de derecho al que se niega el estatuto de verdadero derecho. Exigencia de un poder democrático mundial, único capaz de proteger a las naciones (a las débiles contra las poderosas), y al cual, paradójicamente, éstas sólo podrán promover me-

---

mil-estados contemporáneos). Lo cual no significa que las soluciones sean sencillas.

dian­te la lucha con­tra las pre­ten­sio­nes, así llama­das neoli­berales, de la “comu­ni­dad in­ter­na­cio­nal”.

Lo que es “nue­vo” es, en efec­to, la pre­ten­sión de un *dere­cho* (mun­dial) sin *Es­tado* (mun­dial), es decir sin *ciudadanos* (del mun­do). Que ese *neo* no sea si­no la máscara de un *Es­tado sin dere­cho*, ya real­men­te exis­ten­te, sólo se puede con­ce­bir si se ad­mite que no hay dere­cho (o “con­tractualidad”) más que en la re­la­ción co-im­pli­ca­ti­va y an­ta­góni­ca (abi­erta al *agon* al mis­mo tie­mpo que al *logos*) en­tre con­tractualidad in­ter­in­di­vi­dual y con­tractualidad cen­tral. Por lo cual no hay en­tre nos­otros si­no re­g­las, que tie­nen por cier­to sus “leyes”, es decir su co­he­ren­cia sis­te­má­ti­ca y sus con­se­cuen­cias in­ma­nentes (ob­je­tos de in­ves­ti­ga­ción cien­ti­fi­ca<sup>20</sup> pero nin­gu­na ley na­tu­ral. La su­pues­ta “ley” del mer­ca­do, como aque­lla, an­ti­gua­men­te im­a­gi­na­da, del plan, trae la diso­lu­ción de la hu­ma­ni­dad en su na­tu­ra­li­dad. En la bes­tialidad. *Virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Once again, last but not least.*

Que el Es­tado capi­ta­li­sta exis­te, por en­ci­ma de los Es­ta­dos, no es for­zo­sa­men­te una bu­ena no­ti­cia. Pero de ella se apren­de que las teo­rías clá­si­cas de la filo­so­fía con­tractua­li­sta no han per­di­do ac­tu­a­li­dad. En el en­can­to pro­vin­cial de las vie­jas na­cio­nes, ellas vi­ven so­la­men­te, en los lí­mites de lo par­ti­cu­lar, una in­fan­cia pre­fi­gu­ra­do­ra de la mo­der­ni­dad úl­ti­ma, que es glo­bal.

---

20 A la eco­no­mía cor­res­pon­de bus­car las com­bi­na­cio­nes óp­ti­mas. La exi­gen­cia de dere­cho es que ellas sean uni­ver­sal­men­te acep­ta­bles. No sus­cep­ti­bles de con­sen­so en­tre pro­pie­ta­rios, si­no con­for­mes al prin­ci­pio prác­ti­co de uni­ver­sa­li­dad, o “prin­ci­pio de igua­l­dad-po­der”, que de­fi­ne las con­di­cio­nes de una pro­pie­dad legí­ti­ma. Que son tam­bién las de una po­si­ble dis­cu­si­ón. No re­g­la par­ti­cu­lar, si­no re­g­la de ar­gu­men­ta­ción, fu­era de la cual el dis­cur­so no es ar­gu­men­ta­ti­vo si­no ma­ni­pu­la­to­rio.

Este autoanálisis de la política en términos del contrato<sup>21</sup> (y de su inversión) le permite también tomar su propia medida: todo aquello que sobrepase los intereses contemporáneos pertenece a otro tribunal. Sabiendo que en adelante no haremos nada que no comprometa irreversiblemente un porvenir lejano, está claro que “no todo es política”. ■

[www.omegalfa.es](http://www.omegalfa.es)  
Biblioteca Libre

---

21 He propuesto en *TG* una crítica anarco-spinozista y maquiaveliana de la contractualidad, considerando que la crítica del contrato, impulsada por Spinoza, Hegel y Marx, no había sido llevada hasta el final. La paradoja es que haya podido leerse mi propuesta como “contractualista”. O aún que se me atribuya la idea de que la modernidad estaría fundada sobre la contractualidad. Está claro que toda problemática de fundación, o de fundamento, queda aquí excluida. Me restaría aún mostrar que el neo-spinozismo a que dice pertenecer toda una corriente post- o neo-marxista, no cumple efectivamente sus promesas sino asumiendo de nuevo (metaestructuralmente) la crítica del derecho natural.