

Wolfgang Fritz Haug

Sobre la actualidad filosófica de Karl Marx¹

¿Filosofar a partir de Marx?

Desde el hundimiento del socialismo de Estado en Europa, Marx es considerado políticamente “*perro muerto*”. La filosofía académica sigue en esto a la política como su sombra. Ahora bien, históricamente el auténtico filosofar sólo raramente se ha hecho desde la cátedra, si exceptuamos el idealismo alemán con sus grandes figuras Kant y Hegel y sus lejanas secuelas Heidegger y Adorno. Las nuevas páginas suelen abrse al margen de las instituciones.

Las luces que dan nombre a lo que los franceses llaman “*Siècle des Lumières*” no fueron encendidas precisamente por funcionarios del Estado. Entre los más recientes basta con citar nombres como los de Marx, Nietzsche, Wittgenstein. El pensamiento avanzado ha tomado muchas veces la forma de “consideraciones intempestivas”.

Antes de examinar la actualidad de un filosofar a partir de Marx es preciso hacer algunas aclaraciones. La primera tiene que ver con una contradicción de este proyecto: ¿acaso no rompió Marx explícitamente con la filosofía? De hecho, cuestionó de manera radical la forma culturalmente institucionalizada de la filosofía. Por eso Benedetto Croce creyó que podía excluir a Marx de la filosofía. Antonio Gramsci replicó que la crítica marxiana de la filosofía debe entenderse como un acto eminentemente filosófico. Por consiguiente, vale la pena que nos preguntemos: ¿cuál es el sentido de que Marx criticase la filosofía como “forma ideológica” que había que hacer saltar por los aires? Bien, para conseguir una respuesta clara hay que realizar antes una visita preparatoria a ese ámbito de la teoría de Marx que posteriormente se ha llamado el “materialismo histórico”.

El sentido de la crítica marxiana de la filosofía

En su núcleo la crítica marxiana de la filosofía tiene mucho que ver con una teoría crítica de la dominación social. Viene a decir que, sobre la base de las relaciones patriarcales entre los sexos, se ha establecido una conexión entre la división del trabajo y la dominación

¹ Conferencia en Octubre Centre de Cultura Contemporània, València 17 abril 2007.

clasista que es mantenida y reproducida por el Estado. A la larga el Estado sólo puede hacer esto si cuenta con “aparatos ideológicos”, “superestructuras idealistas”, que sancionan la dominación social y la regulan de tal forma que hacen arraigar la reproducción de la dominación en el fuero interno de los individuos. Superestructuras así son, por ejemplo, las religiones, el derecho y la moral. Las formas en las que estos poderes actúan, Marx las llama “formas ideológicas”. Pues bien, una de estas formas es la filosofía.

La filosofía trabaja sobre la moral y regula el conocimiento científico. El hecho de que influya normativamente en la sociedad marca la estructura de su modo de trabajar. Esto determina la manera como plantea los problemas y da forma a sus conceptos. De acuerdo con Wittgenstein, llamo a esto su “gramática filosófica”.

En términos sencillos, cabe decir que “actúa de arriba abajo”, o sea, que participa de la supremacía estatal sobre la sociedad. Marx va más allá: quien forma parte de esta estructura se imagina normalmente que su tarea es el pensamiento puro. La estructura de la reproducción estatal de la dominación de clase, de la que forma parte, es algo tan natural para él que le resulta invisible. Es el inconsciente de su conciencia. Su ser social determina su conciencia bajo la forma de este inconsciente. Ahora bien, en la medida en que un pensamiento está determinado por relaciones de dominación particularistas, ese pensamiento es, en todo lo que tiene que ver con esas relaciones, incapaz de verdad. Participar de la dominación es una cárcel para el pensamiento, aunque sea una cárcel dorada y llena de privilegios.

De la evasión de esa cárcel trata la crítica marxiana de la filosofía. Gramsci tiene razón: la crítica de Marx comporta un proyecto eminentemente filosófico. Es el proyecto de una gramática filosófica construida “desde abajo”.

De una manera absolutamente independiente uno de otro, Antonio Gramsci y el escritor filosofante Bertolt Brecht hicieron suyo dicho proyecto y trataron de esbozar un “filosofar desde abajo”. Y eso no podía ser sino una filosofía de la praxis. Veremos a continuación su estructura axiomática y nos preguntaremos sobre su actualidad. Antes, sin embargo, hay que aclarar qué entendemos por “actualidad filosófica”.

¿Qué quiere decir actualidad filosófica?

Filosofar no es, para lo que me interesa ahora, la actividad de los especialistas académicos dentro del sistema de la división social del trabajo y su jerarquía. En primer lugar y de

entrada entiendo por “filosofar” el momento filosófico en la vida de todas las personas, que se hace tangible en su actitud, su manera de proceder, en una palabra, en ese “código fuente” de la conducta y el pensamiento que la Stoa denominaba *hegemonikón* y a cuya axiomática en Marx nos aproximaremos aquí.

Pero ¿cómo se mide la actualidad de un “código fuente” de la praxis? Empezaré dando un rodeo: cuando la *Nueva Gaceta Renana*, dirigida por Marx, fue acusada por un periódico conservador de “comunista” y amenazada por el estado prusiano con el cierre, Marx escribió: “a las intentonas prácticas, aunque sean masivas, se puede responder con *cañones* cuando son peligrosas, pero las *ideas*, que vencen nuestra inteligencia, que conquistan nuestras convicciones, que moldean a través de la razón nuestra conciencia, eso son cadenas de las que no nos libramos sin romper nuestro corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndose a ellos” (I. 1/240). El demonio al que se alude aquí es como el demonio de Sócrates. Es el espíritu de la filosofía. El poder que pueden llegar a ejercer incluso sobre individuos pertenecientes a la clase dominante esas ideas construidas “desde abajo”, o en la perspectiva de una auténtica universalidad, lo describió Brecht en los siguientes términos: “Así como los miembros de las clases oprimidas pueden sucumbir a las ideas de sus opresores, así hay miembros de las clases opresoras que sucumben a las ideas de los oprimidos. En determinadas épocas las clases pugnan por la dirección de la humanidad y el ansia de contarse entre sus pioneros y adelantarse se impone con mucha fuerza entre los no del todo corrompidos.” (GW 16, 703) Ideas que despiertan al demonio socrático en nosotros y que se nos imponen de ese modo, podemos llamarlas ideas actuales (actuantes).

Actualidad viene de *actuar*. Es la capacidad de influencia, bajo determinadas condiciones, en una situación concreta y en el nivel de las fuerzas productivas intelectuales avanzadas de una época. La actualidad filosófica de las ideas se pone de manifiesto cuando uno siente en sí mismo algo de aquel poder. Se percibe cuando se comprueba que esas ideas nos impulsan a decidir. La decisión puede quedarse a nivel contemplativo, mera conciencia crítica, o hacerse práctica, crítica organizada y transformadora. Puede ser una contradecisión consciente, “reaccionaria”, o puede llevar a silenciar la misma pregunta, o a desterrar esa idea y confinarla en el inconsciente. Para aquellos que, como dice Brecht, no están “del todo corrompidos” dicha represión está excluida.

En el plano de los determinantes formativos de un filosofar, lo que llamamos su axiomática, se han dado periódicamente en la historia de la filosofía *points of no return*. En

esas cesuras es posible percibir el tiempo cualitativo como irreversibilidad de los caminos históricos.

Voy a defender la tesis de que Marx ha producido una de esas cesuras en la historia de la filosofía, porque las cuestiones suscitadas por los movimientos sociales en el moderno capitalismo, que él articuló científica y políticamente, siguen siendo actuales, hasta tanto permanezcan irresueltas. Más aún: en la manera como Marx elabora sus conceptos para poder articular dichas cuestiones, se despliega un pensamiento que Adorno llamó *ultima philosophia*, esto es, un pensamiento que no se puede sobreponer.

Hoy, a nosotros, hijos de la gran decepción del comunismo convertido en Estado, que se reclamaba de Marx, nos sorprende una y otra vez este pensamiento con “perspectivas desaprovechadas sobre un mundo completamente nuevo”, como dijo Rosa Luxemburg. O con “el futuro en el pasado”, en palabras de Ernst Bloch. Antonio Gramsci acotó el lugar y la importancia del pensamiento de Marx con una frase que hoy parece una locura, aquella en la que decía que Marx “inaugura intelectualmente una época histórica que probablemente durará siglos” (*Cuadernos de la cárcel*, 7 # 33). Sartre, por su lado, se refirió a “l’indépassable philosophie de notre temps” (*Critique de la raison dialectique*, París, 1960, 9).

Pero “indépassable”, insuperable, no significa que no se pueda retroceder en relación a él. Todo lo contrario. Precisamente el sentido de la filosofía de la praxis de Gramsci era luchar contra ese retroceso en las dos corrientes principales del movimiento obrero internacional, la socialdemócrata y la comunista. Y también era éste el sentido del proyecto de dialéctica de Sartre y de los trabajos de espíritus tan dispares como Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Louis Althusser o Manuel Sacristán Luzón.

No nos detendremos mucho en manifestaciones aisladas de Marx. Vamos a preguntarnos en cambio por el campo axiomático en el que éstas se inscriben. La comprensión de este campo es decisiva si de lo que se trata es de filosofar a partir de Marx.

El concepto de campo axiomático

El primero en hablar de la “construcción de un campo axiomático” fue Bertolt Brecht, inspirado probablemente por la teoría de campo en física y la idea de un “sistema de constitución de conceptos” desarrollada por Carnap en 1928 en su obra *La construcción lógica del mundo* (Sautter 1995, 694, n. 30). Como en Gramsci, también en Brecht hay impulsos de Wittgenstein. Este proponía: “Si no tienes clara la naturaleza del pensamiento … sustituye

los pensamientos por la expresión de lo pensado, etc.” (W 5, 71). A esto se ajusta la regla de Brecht: “Los pensamientos han de pasar de las cabezas a la pizarra” (21, 525; XX, 173). Wittgenstein, por su parte, podría aceptar la continuación de esta idea en Brecht: en las pizarras hay que “completar las proposiciones con las proposiciones que necesiten. Esto es lo que se llama ‘la construcción de un campo axiomático’.” (Ibid.)

Pero aquí se separan los caminos. Wittgenstein, por cierto, tomó de Piero Sraffa, íntimo amigo de Gramsci, una de las ideas básicas de la filosofía de la praxis desarrollada por éste, como se ve cuando define los “juegos de lenguaje” como “el todo: el lenguaje y las actividades con las que está entrelazado” (*Phil. Untersuchungen*, # 7). Pero el entrelazamiento de los actos de habla con las actividades se reduce en él a ejemplos del tipo uno señala una cosa y ordena a otro: “trae eso”. El entramado social de praxis articuladas a través del lenguaje y de actos de habla de base práctica se pierde en Wittgenstein en una nebulosa, y podría decirse que sólo en el terreno marxiano trabajado por Gramsci y Brecht cobran las tesis de Wittgenstein pleno sentido.

Una última consideración previa se impone antes de pasar finalmente a la construcción implícita de un campo axiomático en Marx. Realmente, ¿el materialismo histórico, que Gramsci consideraba como “historicismo absoluto”, es compatible con los axiomas? No, si seguimos a Aristóteles y los entendemos como proposiciones que son indemostrables pero “de las que se derivan como primeros supuestos las demostraciones” (2. *Analytik*, 76b 14). Ahora bien, *axiōmata* son en la antigua dialéctica lo mismo que *postulados*, es decir, son completamente discutibles. Con otras palabras, están ahí para ser completados “con las proposiciones que necesiten”. Celoso de apoderarse, para su “ciencia de la verdad”, de principios y orígenes, Aristóteles parece que convirtió este uso lingüístico en su contrario.

El campo axiomático del pensamiento de Marx

Devolvamos pues al concepto de *postulare* el significado, desvanecido en el lenguaje de los lógicos, de “desear” y “exigir” y veamos qué pasa! Así podremos abrir nuestro campo con un negativo

“*imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado*”

y con el compromiso positivo a favor de condiciones en las que

“el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos”.

Puesto que la construcción de un campo axiomático implica “completar las proposiciones con las proposiciones que necesiten”, añado que esto se aplica también y por principio a las relaciones entre géneros, o sea masculino y femenino. # Marx y Engels vieron en el modo patriarcal de disponer de la fuerza de trabajo femenina la forma seminal de toda dominación clasista. Y Marx, aunque en su vida cotidiana siguiese las convenciones patriarcales-burguesas, no dudó en declarar con Fourier que la liberación de las mujeres de sus cadenas era el barómetro de la emancipación de los hombres.

También el segundo postulado, que se refiere al trabajo, se aplica asimismo a las relaciones entre géneros. La paz, la dignidad humana, la justicia entre géneros, una economía ecológicamente sostenible: las posibilidades de realización de todos los otros postulados dependen de éste:

“La sociedad no hallará su equilibrio hasta que gire alrededor del sol del trabajo”.

Dicho de otra manera: la sociedad no hallará la paz mientras pase lo contrario, que el trabajo, en forma de trabajo asalariado, se ve degradado a satélite del dominio de clase, al tiempo que el trabajo familiar y doméstico se carga sobre las mujeres y no cuenta como trabajo social, en vez de que las relaciones entre los géneros giren “en torno al sol del trabajo” bajo la forma de un reparto igual y universal.

Si estos dos primeros postulados se refieren a la relación de los seres humanos entre sí y a su reunión estructural, la sociedad, el tercero tiene que ver con la relación con su “laboratorio natural” (42/383), como dice Marx, el “arsenal que aporta tanto el medio de trabajo como la materia del trabajo y el asiento, la *base* de la comunidad” (384), es decir, nuestro planeta verde, la “nave espacial Tierra”:

“Desde el punto de vista de una formación económico-social superior, la propiedad privada del planeta por parte de individuos aislados parecerá algo tan absurdo como la propiedad privada de un hombre por parte de otro hombre. Ni siquiera toda una sociedad, una nación, e incluso todas las sociedades tomadas en conjunto son propietarias de la Tierra. Son sólo sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como boni patres familias, a las siguientes generaciones.”

Se sigue de aquí el combativo axioma en el que se resume la presentación y análisis de la industria capitalista en *El Capital*, a saber, que hay que conseguir que la *reproducción sea principio regulador de la producción* o, en otros términos, “establecer sistemáticamente como ley

reguladora y en una forma adecuada al desarrollo humano” el metabolismo social con la naturaleza circundante (23/528).

¿Son los axiomas normas?

Antes de introducir nuevos postulados en nuestro campo en construcción, me detengo para plantear la cuestión de cómo deben entenderse estas orientaciones, que he llamado axiomas. La Filosofía Analítica acostumbra a llamarlos “normas”. Esta escuela académica se mueve, como si fuera una obviedad, en el dualismo de hechos y normas, de la descripción y la prescripción. Pero este dualismo es producto de una estructura social antagónica, en la que describir y prescribir se atribuyen como competencias específicas a grupos diferentes. Cualquier competencia particular en este sentido se debe a una retirada general de competencias. Debería ser evidente que un desear enérgico es algo fundamentalmente distinto de un deber prescrito y que las exigencias o reivindicaciones que niegan algo que nos niega, y por las que estamos dispuestos a luchar, no tienen nada que ver con las prescripciones. Los axiomas son entonces reivindicaciones tal como se plantean literalmente “desde abajo” en una manifestación. Se enfrentan al poder constituido con elementos de un poder constituyente, que es el de los propios hombres.

“Norma” es originalmente la escuadra, que luego pasó a ser el prototipo de las reglas en el sentido más amplio. Si nuestras orientaciones pueden considerarse reglas, lo son en el sentido de que no poseen un estatus prescriptivo-fundador en relación con el pensamiento crítico o la acción social, sino que ellas mismas tienen un fundamento crítico-político. Resultan de un principio que está también en la base de las máximas de la ética antigua: “Si (no) quieres que pase *a*, haz (o no hagas) *b*”. Si no quieres que se destruya el entorno vital que nos ofrece a las personas y a muchos otros seres vivos la superficie de la Tierra, deja de hacer todo aquello que conduce a esa destrucción. Tienen la forma de una conclusión cuya premisa surge de la voluntad efectiva de los hombres. Esto rompe con la presunción de las filosofías normativas, que se arrogan una autoridad sobrehumana y suprasocial, por así decirlo.

En palabras del joven Marx:

“No nos enfrentamos al mundo de manera doctrinaria con un nuevo principio, diciendo: ¡he aquí la verdad, arrodíllate! Desarrollamos el mundo a partir de los nuevos principios del mundo. No le decimos: deja a un

lado tus luchas, son una estupidez; vamos a enseñarte la consigna verdadera de la lucha. Nos limitamos a mostrarle por qué lucha realmente.” (MEW 1, 345)

De los intelectuales críticos, y él era uno de ellos, Marx exige que estudien primero un movimiento social, que averigüen “por qué lucha realmente”, antes de pensar que pueden darle lecciones. “Para ello se requiere de todos modos alguna comprensión científica y algo de filantropía [Menschenliebe]” (460; 406), advierte a sus camaradas en *Vorwärts*, órgano de los exiliados en París. Este axioma doble se orienta a aquel “código fuente” de la conducta y el pensamiento que, como decíamos, constituye el momento filosófico en la vida de todas las personas. Sin filantropía en el sentido de amor a los demás nada tiene sentido, pero ese amor humano sin alguna comprensión científica es ciego. El primero es el corazón, el segundo la razón. El corazón mueve la voluntad, la razón el escepticismo, la *sképsis* en el sentido antiguo, la indagación de contextos e interrelaciones.

Es tiempo ya de que abordemos la “comprensión científica” demandada por Marx. A ella se dedica Marx en tres críticas de las que la primera queda esbozada en pocas líneas, la segunda se perfila en dos docenas de páginas y la tercera se desarrolla en miles de páginas y, sin embargo, quedará inacabada. La primera es la crítica de la ontología espontánea que encierra la realidad en la forma objeto; la segunda es la crítica de la ideología; la tercera es la crítica de la economía política.

Si las tres grandes críticas de Kant –de la razón pura, del juicio y de la razón práctica- se concentran en el sujeto, las tres críticas de Marx apuntan al ser-en-el-mundo de los sujetos y eliminan y a la vez asumen la gramática dualista, que enfrenta a sujeto y objeto, en la mediación dialéctica. A cada una de estas tres críticas de Marx le he dedicado un libro específico. Aquí bastará con formular algunos puntos en forma de tesis.

Las tres críticas de Marx

Procederé en sentido inverso y empiezo con la tercera crítica, la teoría crítica del capital, que se centra en nuestra realidad social inmediata. Acto seguido aludiré brevemente a la teoría marxiana de la ideología, para esbozar después la crítica del objetivismo, que es la puerta de entrada a la filosofía de la praxis. La crítica de la economía política investiga las formas, las dinámicas y las tendencias de desarrollo del capital junto con sus consecuencias, que troquelan espontáneamente nuestra conciencia. El filósofo húngaro Georg Lukács estudió en su obra tardía, *Ontología del ser social*, cómo elabora Marx en su teoría del capital la

construcción categorial del mundo dominado por éste. Si se aborda esta cuestión, uno tropieza enseguida con el concepto acuñado por Marx de la *forma valor* como concepto clave. A primera vista las formas valor como la mercancía o el capital aparecen como determinaciones de objetos. Reflexionando más detenidamente, aparecen tras ellas formas de actividad práctica cotidianamente repetidas por todos nosotros, como comprar y vender, así como las relaciones salariales y su contrario complementario, el capital como “valorización del valor” hasta llegar al “dinero que incuba dinero”, que se nos presenta de primeras en forma de libreta de ahorros y luego en las formas más variadas de las llamadas “inversiones financieras”. La teoría del capital de Marx descubre el recinto inconsciente de estas formas. Lo que decíamos antes de la filosofía, en tanto reproduce la dominación, tiene aquí su fundamento económico: nuestra conciencia es espontáneamente conciencia-en-estas-formas. Lo que forma es aquí el inconsciente. El ser social determina, en tanto que tal, espontáneamente la conciencia de lo que se afana dinámicamente en las formas del comprar, vender y valorizar. La reflexión sobre estas formas es siempre posterior, atizada por las crisis, las desigualdades crecientes, las guerras y la destrucción del medio ambiente, enviados sobre un número creciente de regiones del globo como por un destino fatal de los antiguos por un mercado capitalista mundial que ninguna política domina o al menos domestica.

En el trato con las formas económicas tenemos, así pues, que los productos de nuestras manos se han hecho independientes de nosotros, se vuelven contra nosotros, y nos hemos convertido en apéndices de su proceso social de cambio y valorización. Experimentamos así el poder de los productos sobre quienes los han producido. Este poder paradójico es a lo que se refiere el famoso concepto acuñado por Marx del carácter fetichista de las mercancías.

A menudo se lo confunde con el poder ideológico, que es el objeto de la segunda crítica de Marx. Pero así como el Estado, la religión y el derecho son más antiguos que el capitalismo, también lo son los mecanismos de reproducción de la dominación de los que se ocupa la teoría marxiana de la ideología, y que siguen una lógica propia. Simplificando mucho puede fijarse la diferencia en que el fetichismo de las formas de valor deriva de las relaciones de intercambio, o sea de relaciones horizontales, mientras que las formas ideológicas obedecen a la lógica “vertical” de la dominación. Y mientras que las formas de valor se apoderan de los objetos, irradiando a la conciencia de los sujetos, cuya capacidad de trabajar conquistan, las formas ideológicas apuntan directamente a eso que hemos llamado la dimensión

filosófica del sujeto, su *hegemonikon*. Las más de las veces el concepto crítico de ideología se identifica con la “falsa conciencia”. Más acertado sería hablar de la aceptación de relaciones “invertidas” en el sujeto o bien de la identificación de los dominados con las relaciones de dominación. Para darse cuenta, basta evocar la tesis marxiana según la cual los antagonismos sociales y especialmente “los antagonismos en la producción material hacen necesaria una superestructura de instancias ideológicas, cuya actividad (...) resulta necesaria” (26.1/ 259). El hecho de que el concepto crítico de ideología acuñado por Marx fuera posteriormente convertido en concepto afirmativo para su propia teoría y que se declarase a Marx un “ideólogo del proletariado”, es ciertamente parte de la transformación en lo contrario, que ha afectado de manera muy especial al marxismo del siglo XX, convertido en ideología de Estado.

Pero también del lado burgués se ha arrebatado al concepto de ideología su idea central de la reproducción de la dominación, siendo diluido y difundido en base a la noción de que nuestras representaciones, etc., están condicionadas por la posición social. Claro que esto culminó en la posmodernidad con su total supresión, junto con los conceptos de verdad y de realidad. Ahora bien, los mecanismos ideológicos no han desaparecido y el hecho de que por el momento su crítica haya enmudecido ha servido para promover en la fase neoliberal del capitalismo sin trabas también la producción sin trabas de ideología.

Vayamos ahora a la primera de las tres críticas marxianas, la crítica del objetivismo. Su documento fundacional son las tesis marxianas sobre Feuerbach, la primera de las cuales proclama la ruptura con todo el materialismo anterior, porque éste reduce la realidad a la forma de objeto (como realmente hace el capital cuando trata al medio ambiente como si fuera una cantera que se puede explotar a voluntad).

Aquí es apropiado hacer una reflexión interlingüística. A diferencia del término latino *realitas*, que deriva de *res* (cosa) y que se relaciona con el concepto crítico de reificación (o cosificación) elaborado por Georg Lukács, la expresión alemana que utiliza Marx para realidad es *Wirklichkeit*, que viene de *wirken* (operari, ergázesthai). *Wirklichkeit* en este sentido tiene mucho que ver con el actuar -- el obrar y el producir efectos --, un contexto de acción y retroacción o *Wirkungszusammenhang* que ha de ser pensado junto con el concepto de *Wechselwirkung* o interacción, ese otro concepto central en Marx. La praxis tiene lugar fuera, en el mundo. Nuestra acción es parte de la realidad, que nos incluye. En una palabra: nos encontramos aquí en ámbito de una filosofía de la praxis con su dinámica “ontología de la relación” (Balibar 1993, 117) en la que la teoría del conocimiento científico

halla su terreno adecuado. Aquí se prefigura ya, mucho antes de Heisenberg, un concepto del “principio de indeterminación”: si se concibe la actividad de conocimiento como parte de la realidad, es evidente también que ha de alterar el objeto de conocimiento para entenderlo. En palabras de Brecht: “no podemos conocer nada que no podamos transformar, ni tampoco nada que no nos transforme” (GA 21, 413; GW 20, 140). Sin acción no hay reacción y sin reacción no hay conocimiento objetivo. Eso han de tenerlo en cuenta los juicios cuando vinculan sujeto y predicado en un proyecto práctico con intervención de un sujeto que es el autor concreto. Eso es lo que sugiere la frase de Marx de que “dificilmente un cordero vería como una de sus cualidades ‘útiles’ el hecho de ser comestible para el hombre” (19/363).

La puerta a la concepción de la dialéctica de Marx sólo se abre si se pregunta por la relación entre sus tres críticas y sus tres problemas de base. Estos se explican unos a otros y se clarifican del todo sólo en su concatenación y refuerzo recíproco. Responden a tres preguntas *previamente no planteadas*, cada una de las cuales Marx la formula a un campo de saber constituido, con lo que se abren de golpe lo que Rosa Luxemburg veía como “perspectivas sobre un mundo completamente nuevo”: ¿por qué pasa la realidad, sobre la que se actúa, a forma de objeto? ¿por qué toma el contenido humano forma de religión y de las otras ideologías? ¿por qué toma el trabajo la forma valor?

La interacción entre estas tres preguntas hace emergir una estructura de estructuras, el entramado de dominio sobre la naturaleza, poder estatal y dominación social en el contexto de la sujeción del trabajo a la forma mercado. Configura un horizonte de problemas muy especial. Moverse en él y crear el lenguaje adecuado son literalmente lo inaudito y lo todavía pendiente del pensamiento de Marx. Y en fin, muy importante, la interacción de estas tres preguntas se condensa en el axioma metodológico con el que Marx concluye el epílogo a la segunda edición de *El Capital*: hay que concebir “toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, es decir, sin perder de vista su lado perecedero” (23/28).

La actualidad exige crear algo nunca visto

El campo axiomático y las tres críticas de Marx han sido totalmente desatendidos en el marxismo, tal como se plasmó prácticamente en Rusia. El análisis de la forma valor fue ignorada ya por Kautsky, luego por Lenin y finalmente por Stalin, que se quedaron con el contenido, cuando precisamente lo nuevo de Marx era la pregunta acerca de cómo es que

este contenido toma aquella forma. Marx fue transformado en un David Ricardo de izquierdas. Al concepto de ideología se le quitó su carga de crítica de la dominación y además pasó a ser una denominación del propio marxismo. La crítica de la reducción de la realidad a la forma de objeto fue tenida por “idealista”; fue bien acogida en cambio fuera del marxismo, en la reacción burguesa a Marx, empezando con Nietzsche, que la pervirtió en un ficcionalismo radical en el marco de un proyecto estetizante de dominación, mientras que en el marxismo oficial triunfaba el objetivismo. Sólo Gramsci se hizo cargo de esta crítica de Marx y la convirtió en el postulado de base de su filosofía de la praxis.

Exponer en detalle todo esto nos llevaría muy lejos. Pero tampoco es preciso. Mi cuestión aquí es la actualidad filosófica de Marx. Y así como podemos preguntarnos por la actualidad filosófica de Aristóteles sin entrar a considerar el aristotelismo-tomismo, así también podemos preguntarnos por la actualidad de Marx sin analizar el marxismo-leninismo. Esto ya lo hago, junto con un millar de autores más, en el *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo*.

“La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”, escribe Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Reabrir el campo axiomático del pensamiento de Marx quiere decir invitar a un nuevo comienzo. Debería hacer posible un nuevo acceso inicial, sin sentirse coartados o abrumados por un marxismo ya constituido, que ya no es “en el fluir de su movimiento”, para decirlo en palabras de Marx.

Hace cien años Rosa Luxemburgo se preguntaba cómo es posible que tantas “perspectivas sobre un mundo completamente nuevo” que hay en la obra de Marx sean desaprovechadas. Su explicación era que esas ideas no casaban con las formas de organización y de praxis del movimiento obrero de entonces y sus dirigentes y que en general las necesidades del movimiento socialista “aún no bastan para poner en valor las ideas de Marx” (368).

¿Qué sucede hoy? El movimiento obrero en su acepción tradicional está casi en todas partes en retroceso y a la defensiva, aunque sea un error darlo por finiquitado. Pero al mismo tiempo se ha formado una nueva y plural Internacional, un “movimiento de movimientos”. Lo que se oye en sus foros sociales, la multifacética protesta de tantos grupos y regiones afectados por la política de globalización neoliberal, recuerda a los *Cahiers de doléance* en los que se preparó la Revolución Francesa.

Es manifiesto que vivimos un tiempo de tránsito, que estamos ante un umbral, y eso en diversos sentidos: el modo de producción y de vida basado en las energías fósiles con su

saqueo de nuestras propias condiciones naturales no *puede* proseguir mucho más sin acarrear consecuencias catastróficas. Las consecuencias del calentamiento global para miles de millones de personas, ya hoy conocidas, no podrán prevenirse en ausencia de una política interior mundial. Además hay en marcha otra macro-tendencia en forma del desarrollo de las altas tecnologías basadas en las computadoras. Estas altas tecnologías han permitido ampliar el alcance de la intervención humana en las bases moleculares-genéticas de la vida misma. Mientras tanto la evolución de la productividad del trabajo precipita en la crisis a una sociedad que vincula la participación en las condiciones de una vida digna al trabajo asalariado. No saldremos de esta situación *sin transformarnos y transformar las cosas, sin crear algo nunca visto*. A 150 años de distancia nos sale al encuentro un diagnóstico de nuestro más rabioso presente: “Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de la riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones.” (Marx, Discurso....)

La utopía negativa, la distopía, ha sido descrita hace ya mucho tiempo en la literatura de ciencia ficción como un mundo de capitalismo de alta tecnología. El dinero atrae a su lado al poder científico-técnico. “La ciencia no piensa”, dijo Heidegger. Estoy tentado de añadir: muchos de sus representantes actuales piensan sobre todo en el dinero. Hans Magnus Enzensberger ha caracterizado el contexto en el que se produce el nacimiento del biocapitalismo al que asistimos en la actualidad: “La ciencia fundida con la industria pasa a ser el poder supremo, que decide sobre el futuro de la sociedad. Se dispone a producir una tercera naturaleza, un proceso que discurre en lo esencial como un proceso natural, con la diferencia que la aportación necesaria de energía no proviene del entorno, sino del capital desencadenado.” (2001, 220)

Si la biotecnología busca en los genes la esencia humana, la investigación neuronal va en pos de ella rebuscando en nuestro sistema nervioso central. Ambas hacen abstracción, seducidas por la riqueza abstracta, del sustrato biológico de nuestra esencia histórica. A esta situación le va como anillo al dedo una frase acuñada por Marx a propósito de Feuerbach y que nos llega también de lejanos tiempos, una frase con la que Marx iniciaba un giro copernicano en la antropología filosófica: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales.” (ThF 6) En la configuración de este “conjunto” se decide si la tecnología va a ser azote o bendición.

Presuponiendo que el marco social de aplicación estuviera determinado por criterios de utilidad pública y no por intereses particulares, de suerte que se pudiera sopesar de manera responsable beneficios y riesgos y llegado el caso impedir la implantación, podría decirse con Ernst Bloch: “La técnica como el parto y la mediación de las creaciones latentes en el seno de la naturaleza pertenece a lo más concreto de la utopía concreta.” (Bloch, PH, 2, 269) Su finalidad es “una verdadera inserción de los hombres (existiendo mediación social entre ellos) en la naturaleza (existiendo mediación de la técnica con la naturaleza). La transformación y autotransformación de las cosas en bienes, *natura naturans* y *supranaturans* en vez de *natura dominata*” (273). Pero justamente los seres humanos no estamos “socialmente mediados” entre nosotros en este mundo. Y esto determina la dinámica incontrolada de nuestras relaciones entre nosotros y con la naturaleza. En la medida en que no podemos sustraernos a las cuestiones que todo esto lleva aparejado, percibimos la actualidad filosófica de Marx. Lo que podríamos hacer en concreto, eso es otro tema. Aquí se trataría de *crear algo nunca visto*.