



DIEGO FUSARO

TODAVÍA MARX
EL ESPECTRO QUE RETORNA

Prólogo de Gianni Vattimo

EL VIEJO TOPO

DIEGO FUSARO

Todavía Marx

DIEGO FUSARO

TODAVÍA MARX

El espectro que retorna

Traducción de
Massimo Paolini

EL VIEJO TOPO

© *Diego Fusaro, 2016*

Título original: *Ancora Marx. Lo spettro che ritorna*

Traducción del prólogo de Gianni Vattimo: Joaquín Miras

Revisión final del texto en castellano: Massimo Paolini, Xoán Figueroa, Joaquín Miras

Portada: Instalación de Ottmar Hörlç

Diseño: Miguel R. Cabot

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo

Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)

ISBN: 978-84-16995-20-2

Depósito legal: B-12244-2017

Imprime: Estugraf

Impreso en España

Prólogo

NUEVAMENTE EL ESPECTRO

POR GIANNI VATTIMO

La aspiración al comunismo, hoy, en el mundo post-1989, quizá se nos presenta solo como el recuerdo de una alternativa a la que permanecemos ligados sentimentalmente: como si se tratase de una utopía que hubiésemos abandonado prematuramente; una utopía y a la cual, en momentos de crisis generalizada como es nuestro presente, se cree deber y poder volver.

Sin embargo, evocar el “espectro” que ya en tiempos de Marx recorría Europa y que hoy es aún más fantasmal no significa tan solo dejar constancia del fracaso –por entero evidente– de las pretendidas virtudes salvíficas del capitalismo y de la economía de “libre mercado”, impuestas ideológicamente como paradigma único

El comunismo real ha muerto, pero, en cualquier caso, sigue, vivísima, la aspiración comunista a una sociedad libre de relaciones de dominio y de explotación, y, por consiguiente, de las estructuras de propiedad: en este sentido, Marx no está muerto en absoluto. Mejor dicho, está hoy aún, si cabe, más vivo que ayer. Y es necesario volver a partir de él para elaborar una crítica radical de la economía de mercado, convertida hoy en sociedad de mercado.

De ahí la importancia de tomar en herencia a Marx y su promesa de felicidad alternativa a aquella otra, enajenada, de la sociedad de mercado,

que todo lo reduce a mercancías. Estoy por decir que no podemos no llamarnos marxistas. Marxianos más que marxistas, quizá. Alumnos de Marx más que del comunismo realizado y de sus diversas vicisitudes. Y esto es cuanto nos propone Diego Fusaro en este libro dedicado a la revitalización del pensamiento de Marx, tratando de mostrar, tal como hizo Croce con Hegel, lo que en él hoy está vivo y lo que, por el contrario, está muerto¹.

El comunismo de Marx, más que un ideal o una verdad, debe ser interpretado hoy como la negación de la sociedad capitalista realmente existente, sentida y criticada como el triunfo de la injusticia y de la explotación.

Y de aquí surge la exigencia de acogerse al comunismo hoy cuando el Muro de Berlín ya no existe: un comunismo sin economía estatalizada, sin dictadura del proletariado y que sepa aceptar las críticas al dogmatismo de Marx, de quien dependen en buena medida las desviaciones autoritarias del socialismo real.

En muchos aspectos, Marx tenía razón: por ejemplo, el proletariado del que él hablaba está hoy todavía vivísimo, solamente ha cambiado de forma; se trata de los pobres que pueblan el mundo y que, en la condición de exclusión en la cual se hallan, viviendo en condiciones de mera subsistencia y de miseria total, padecen en mayor grado, y quizá con más conciencia, las consecuencias de la catástrofe que le sobrevendrá al planeta si en el denominado “mundo desarrollado” se mantiene el actual ritmo de consumo.

Los proletarios actuales (semejantes en muchos aspectos a los que Toni Negri llama “multitudes”, incluso si conservan en sí mismos un aura mítica que es mejor dejar de lado) son, en definitiva, aquellos cuya pobreza extrema radica en el hecho de que ahora tienen que actuar para defender las mismas condiciones básicas de la vida sobre el planeta, mientras los

1. Benedetto Croce escribió un importante libro titulado: *Cio que è vivo e cio que è morto dalla filosofia di Hegel*. Traducido al español como *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* Ed. Imán, Buenos Aires [n.d.T.]

capitalistas (que son cada vez menos, tal como había pronosticado correctamente Marx) consumen los recursos naturales sin atender al hecho de que, en no mucho tiempo, se habrán agotado.

La lucha de clases existe, Marx tenía razón: y la están ganando los dominadores, sin encontrar resistencia por parte de los condenados del planeta, reducidos a ser el sujeto pasivo que padece en silencio. Mientras existan el capitalismo, la lucha de clases, la enajenación y la explotación, Marx estará vivo: es más, será un punto de referencia imprescindible para las luchas cuyo fin sea la liberación. Sobre este punto, comparto la lectura de Diego Fusaro: únicamente Marx, hoy es insuficiente; pero sin Marx no se pueden comprender, criticar y eventualmente superar las contradicciones del capitalismo actualmente triunfante.

Por eso, tal como ha mostrado Fusaro siguiendo los pasos de Derrida, la gran narrativa que repite que Marx ha muerto, precisamente cuando el capitalismo domina como nunca anteriormente, posee una fuerte connotación ideológica: es la forma de consciencia ideológica típica de un capitalismo que aspira a liberarse definitivamente de la mirada crítica y de las luchas revolucionarias, o sea, de las dos dimensiones que caracterizan el pensamiento y la obra de Marx.

Y es necesario volver a ser comunista sobre estas bases, si bien en un sentido diverso: no dogmático, sino hermenéutico y débil. Tenemos necesidad de un Marx mediado por Heidegger: un Marx “debilitado”, liberado del aparato metafísico y hegeliano. Lo que andamos buscando es, entonces, un “comunismo hermenéutico”, no dogmático sino abierto, alternativo tanto a la sociedad de libre mercado, cuanto al comunismo staliniano del Siglo Veinte. En este aspecto no sigo a Fusaro, que, por el contrario, nos propone de nuevo, aunque con argumentos y soluciones originales e interesantes, un Marx ultrahegeliano y ultrafichtiano: un Marx idealista, precisamente.

El hecho de que el comunismo haya sido derrotado en ningún caso puede convertirse en un argumento de legitimación de la contradicción capitalista: la lucha contra ésta última sigue siendo todavía hoy, incluso

aún más que ayer, una exigencia irrenunciable. Nuevamente, debemos volver a partir de Marx: cierto, un Marx repensado críticamente, liberado de la metafísica y del positivismo.

El criterio de discriminación del “nihilismo” de Nietzsche, está aquí por entero: caen los valores, o sea, las máscaras que tantos pobres han tenido por buenas y que han tranquilizado las conciencias de los ricos durante nuestra larga “prehistoria”, tal como la definía Marx.

Las masas que no hace mucho tiempo se movilizaron en el mundo entero (no solo en el occidental) contra la invasión de Irak son, de hecho, el nuevo proletariado, aunque no tengan una “consciencia de clase” y no constituyan una “clase” en el sentido que le había dado Marx a esta categoría.

La caída de los valores y de las máscaras se corresponde, desde un cierto punto de vista, con la desmitificación marxiana de las ideologías y de la falsa consciencia necesaria.

Se trata, por tanto, en este contexto, de volver a pensar el comunismo como ideal orientativo para una sociedad “justa”, que, sin embargo, precisamente en tanto que tal, no puede (y no debe) ser pensada como sociedad “perfecta”, esto es, terminada, de tal modo que no admita posteriores transformaciones y renovaciones desde abajo mediante los instrumentos de la democracia. El comunismo, por tanto, como ideal a realizar de forma abierta, siempre perfectible, nunca definitiva. Como esfuerzo inagotable dirigido a la mejora constante de la sociedad y de sus objetivaciones.

Una sociedad justa no es en absoluto una sociedad perfecta, dicho sea sin pretensión de molestar a Marx y a sus más o menos heterodoxos seguidores: es, más bien, una sociedad en la que los conflictos acontecen también bajo la forma de opiniones diversas sobre las opciones a tomar, donde los intereses no son por fuerza todos iguales y donde proliferan las diferencias.

Un comunismo de la multiplicidad y de las diferencias, abierto a las prácticas del disenso y de la controversia no dogmática mediante

el diálogo, esto es precisamente lo que estamos buscando: un comunismo que sepa conjugar comunidad e individualidad libre, sin anular el derecho a las diferencias y a la pluralidad. Un comunismo auténticamente democrático y pluralista, atento, según las palabras de Marx, al libre desarrollo de las individualidades libres.

Se trata, por tanto, de acompañar el ideal comunista con el rechazo del economicismo y de sus “fuertes” pretensiones científicas, así como con el rechazo de la idea de progreso garantizado, a la que, con todo, también Marx estaba unido en cierta medida. Y, nuevamente, es necesario corregir a Marx con Heidegger: la crítica heideggeriana a los dispositivos técnicos y a la no neutralidad de la ciencia, es ineludible. En esto no podemos seguir a Marx, quien, hijo de su tiempo, abraza una fe, a veces ingenua, en la técnica, en la ciencia, y en el progreso. En esto, debemos acudir, por el contrario, a Heidegger: y, con él, a Marcuse y a Adorno, en cuyas reflexiones se advierte claramente el eco del discurso heideggeriano sobre la no neutralidad de la técnica.

Este es, a mi juicio, uno de los aspectos de Marx de los que conviene desembarazarse sin vacilar: sí, Marx hizo demasiadas concesiones al positivismo, y es preciso volver a partir, en lo posible, de un Marx antipositivista; un Marx filósofo pero antidogmático, un Marx “débil”, en búsqueda de la sociedad siempre perfectible y nunca perfecta, de la emancipación y de la lucha contra las nuevas formas de dominio que el capitalismo siempre destila a su propia imagen y semejanza. Un Marx compatible –digámoslo abiertamente– con el paradigma hermenéutico.

En conclusión, es necesario volver al marxismo y a Marx, en la época actual del fin del comunismo y del presunto “Fin de la Historia”: pero tenemos necesidad de un “Marx debilitado” (liberado del cientifismo, del economicismo, y del mito del progreso), para redescubrir la verdad del comunismo. Necesitamos un Marx mediado por Heidegger y por la hermenéutica, tal como he tratado de sostener en mi trabajo sobre el *Comunismo hermenéutico*, escrito con Santiago Zabala: es preciso injer-

tar a Marx en Heidegger, dando vida a una hermenéutica comunista, revolucionaria, anticapitalista, contraria a toda fácil vuelta a la realidad plenamente cosificada.

En su trabajo *Bentornato Marx!*, –¡*Bienvenido Marx!*– de 2009 (del que en ciertos aspectos, el libro que el lector sostiene ahora entre sus manos es una eficaz síntesis), Fusaro tomó un camino que, en cierto sentido, vuelve a ajustarse a este cuadro orientativo general, sobre todo en lo que hace al intento de liberar a Marx del marxismo y del positivismo.

El Marx de Fusaro es un pensador de lo posible, y no de la necesidad; un pensador de la emancipación y de la libertad humana; un Marx hegeliano más que cientifista. En particular, del texto de Fusaro emerge un Marx efectivamente “debilitado”, liberado del dogmatismo, del cientifismo, y del mito del progreso garantizado, mas no de la capacidad de someter a crítica las injusticias y de proponer una real emancipación del hombre: éste es el Marx de quien, hoy, tenemos necesidad. Un Marx no marxista, quizá, pero que no renuncia, desde luego, a la idea del comunismo y a la crítica radical del capitalismo.

A diferencia de Fusaro, sin embargo, yo he propuesto –en mi estudio *Comunismo hermenéutico*– injertar a Marx en la planta de Heidegger, para liberarlo de las hipotecas hegelianas. El Marx de Fusaro, por el contrario, sigue aún, a mi juicio, inmerso en aquella tradición idealista, hegeliana y fichtiana, que es mérito de Heidegger haber puesto en relación con la voluntad de poder de la técnica que hoy anima al capitalismo global.

Si el Marx de Fusaro es un Marx idealista (fichtiano y hegeliano), el mío es un Marx débil, hermenéutico y heideggeriano. Pero, más allá de esta, no obstante, importante diferencia, el mérito del libro de Fusaro consiste en haber formulado con firmeza la pregunta sobre la presencia de Marx en el mundo del capitalismo global post 1989 y, a la par, en haber mostrado la necesidad de volver a partir de Marx y de la búsqueda de una sociedad liberada de la injusticia hoy dominante por doquier.

“Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo”.

(K. Marx, carta de 30 de abril de 1867)¹

“Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx”.²

(J. Derrida, *Espectros de Marx*)

Marx 2.0: el retorno de lo reprimido

Todavía Marx. Su espectro sigue vagando por Europa y el mundo cuando más se aspira a exorcizarlo. Éste es el destino de Marx y, en el fondo, de nuestra relación con él. Cuanto más se lo declara muerto, obsoleto, inservible, “fuera de moda”, cuanto más incómoda e imposible de ignorar se vuelve su presencia, más inconfesablemente imprescindibles nos parecen sus análisis.

La forma de la relación habitual con Marx es siempre el exorcismo: el anuncio omnipresente de su muerte esconde siempre, entre líneas, los auspicios de que el fallecimiento ocurra realmente, porque —¿cómo ne-

1. *Obras completas*, México, 1956 [n.d.T.].

2. Traducción del francés: “On n’a peut-être plus peur des marxistes, mais on a encore peur de certains non-marxistes qui n’ont pas renoncé à l’héritage de Marx” [n.d.T.].

garlo?– el “muerto” en cuestión aún goza de buena salud y no cesa de sembrar el pánico entre los vivos, denunciando las contradicciones de un mundo en el que lo real está todavía lejos de poder ser definido como racional. Quien insiste en repetir, en nombre de Dios o del Mercado, que “Marx ha muerto” ¿no lo hace, tal vez, agobiado por su espectro, por la pasión rigurosa de un análisis que sigue, con implacable inflexibilidad, denunciando las contradicciones de un mundo al revés?

Presencia espectral, pues, como recordaba hace unos años Derrida en *Espectros de Marx*, uno de los mejores libros aparecidos recientemente sobre el pensador de Tréveris: espectral en tanto que invisible, impalpable, continuamente reprimida y exorcizada y a la vez imposible de eliminar.

El mundo de morfología capitalista continúa estando tejido por –y, si fuera posible, de forma paroxística– las contradicciones que Marx había puesto al desnudo y que la ideología, tanto ayer como hoy, tiende a ocultar, llegando a naturalizarlas bajo la forma de defectos no enmendables de un mundo que, al fin y al cabo, sigue siendo el mejor o, de todas formas, el único posible. Hoy en día, aún más que en la época en la que Marx actuaba y pensaba, cada cosa parece llevar en sí su propia contradicción: las máquinas, que podrían potenciar el trabajo del hombre, lo matan de agotamiento; la producción, que podría satisfacer las necesidades de todos, se basa en la perversa dinámica del mantenimiento de una parte de la humanidad en una constante condición de indignidad.

La contradicción del capital no ha dejado de ser el capital mismo. Es difícil negar, a pesar del triunfo hipertrófico de ideologías viejas y nuevas, que la actualidad de Marx es coextensiva al capitalismo, del que el pensador de Tréveris no ha dejado de ser la “conciencia infeliz”, su crítico más radical, el espíritu más disonante. Es cierto que cada vez con mayor frecuencia en la actual coyuntura, si no se lo declara muerto para silenciarlo, Marx es metabolizado en los aparatos de la manipulación ideológica del capital para que resulte “presentable” frente al nuevo orden de la enajenación planetaria, con la condición de que –como ha vuelto a recordar recientemente Žižek– se lo considere de una forma “descafeinada”,

despojado del *pathos* anticapitalista y de su natural expresividad política de tipo revolucionario, y presentado como el inocuo teórico de la globalización y el secreto partidario de la extinción del Estado, eterno sueño de los liberales (tal y como se expone, por ejemplo, en el reciente y afortunado libro de Attali *Karl Marx, o el espíritu del mundo*). Privar a Marx de su natural expresividad política, o sea de su fuerza¹ anticapitalista orientada, a través de la praxis humana, a la instauración de “lo sencillo que resulta difícil de realizar” (Brecht), significa –una vez más– exorcizar a Marx, volverlo inocuo y darle muerte de nuevo.

Personalmente, tal como he argumentado en mi estudio *¡Bentornato Marx!* (2009), estoy convencido de que el elemento que convierte a Marx –más que a cualquier otro autor del “canon occidental”– en un caso excepcional, una presencia incómoda y, en cierta manera, espectral, es la unión inseparable de dos elementos, que solo a nivel abstracto pueden estar separados. En primer lugar, el pensamiento de Marx marca más que cualquier otro la salida del saber filosófico de la torre de marfil y los departamentos universitarios hacia el mundo, en el intento de operar en y sobre él, para racionalizarlo a través de la praxis; en segundo lugar, su pensamiento ejerce una inevitable fuerza de gravedad con respecto a cualquier perspectiva que aspire a tomar posición sobre el curso de los acontecimientos y el sentido de las cosas: hasta tal punto que, como recordaba Lukács mucho antes de que Marx se convirtiera en el “perro muerto” que es hoy, el pensamiento marxiano es la verdadera piedra de toque para cualquier hombre que se interese seriamente en aclarar su propia visión del mundo y, sobre todo, el sentido de su propia posición en las luchas que no dejan de azotar el mundo.

Desde luego, quien se obstinara en interpretar los actuales cambios radicales del capital (crisis financieras, *spread*, etc.) con las *únicas* lentes interpretativas marxianas ciertamente entendería muy poco, ya que no conseguiría explicar eventos que, inevitablemente, Marx no podía prever;

1. *Vis*, en latín en el original [n.d.T.]

pero es también cierto que quien se negara a utilizar *también* aquellas lentes no podría entender nada del presente y de sus cambios radicales.

En este sentido, a pesar de la desaparición del marxismo y los comunismos, sepultados bajo los escombros del Muro de Berlín, Marx sigue siendo –paradójicamente– un contemporáneo nuestro y por esa razón, si bien no tendría sentido alguno querer nostálgicamente *volver a Marx*, puede tener sentido *volver a empezar desde Marx*: volver a empezar desde su trabajo realizado en los dos ámbitos de la crítica desmitificadora del cosmos capitalista y de la *praxis* dirigida a alcanzar una ulterioridad ennobecedora finalmente digna de la humanidad.

La más glacial crítica del capital y la más convincente promesa de felicidad que la modernidad haya producido coexisten de forma unitaria en el proyecto marxiano: son el elemento central de *El Capital*, la obra por la que –como recordaba Althusser– Marx tiene que ser evaluado. Obra compleja, sin duda, y en muchos aspectos ella misma espectral: ¿quién ha realmente leído los tres pesados volúmenes que componen *Das Kapital*? Con cierta dosis de sinceridad, Fidel Castro admitió haber abandonado la lectura del primer libro de *El Capital* ¡entre la página veinte y la treinta! No se debe omitir, por cierto, el notorio hecho de que solo el primer volumen de los tres que componen *Das Kapital* –publicado en 1867– es obra auténtica de Marx, debido a que los otros dos volúmenes fueron publicados póstumamente y organizados por el “segundo violín” Engels a partir de los apuntes marxianos. La espectralidad de *El Capital*, así como de muchas otras obras marxianas, se debe también al hecho de estar inacabada: el tercer volumen termina con un título, “las clases sociales”; veinte líneas y luego el silencio, como si Marx nos hubiese dejado en herencia la tarea de acabar su obra, el trabajo de Sísifo de reescribir el análisis de una realidad en transformación continua al ser producida y siempre reproducida por nosotros, y que, por lo tanto, requiere una confrontación crítica interminable.

Así pues, intentaremos ocuparnos aquí del primer libro, desde luego sin pretensiones de exhaustividad: un estudio completo, que trate con

atención todos los conceptos y sus implicaciones, precisaría mucho más espacio del que dispongo aquí. No faltan, además, obras muy recientes que ya han intentado proporcionar un cuadro completo del *Hauptwerk*¹ –obra capital– marxiano, examinando analíticamente y con rigor filológico los puntos principales (recuerdo, entre muchas, la de David Harvey, *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*).

La tarea que aquí me propongo es distinta y, en ciertos aspectos, más difícil y ambiciosa. Podría resumirla en dos puntos, que ahora expongo por separado pero en mi exposición aparecerán unidos por su relación mutua: en primer lugar, querría intentar aportar un enfoque de lectura global de la obra, que devuelva de alguna manera su sentido general, lo que será útil para leer e interpretar cada punto; es decir, una especie de aclaración general sobre la evolución teórica de *El Capital*.

En segundo lugar, quiero intentar aclarar por qué y en qué sentido la obra puede ser considerada no solo un clásico de la filosofía, sino también una obra maestra del idealismo alemán: como *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*, “un triunfo de la ciencia alemana”, según lo que Marx escribió a Engels en una carta del 20 de febrero de 1866, refiriendo la determinación “geográfica” a la filosofía idealista considerada como ciencia (*philosophische Wissenschafti*) –ciencia filosófica–, como saber absoluto de la totalidad considerada dialécticamente.

2. ¿Qué es *Das Kapital*?

El principal aspecto problemático de *Das Kapital*, sin cuya solución resulta particularmente difícil penetrar el “laboratorio secreto” de la producción capitalista presente en el primer libro, concierne a la naturaleza

1. Obra principal, en alemán en el original [n.d.T.]

2. Seguimos la alternancia entre el título original y el título traducido presente en el texto, así como mantenemos las palabras extranjeras usadas en el original [n.d.T.]

de la obra y –más en general– de la reflexión misma de Marx. A menudo se da por sentado que Marx es un filósofo y *Das Kapital* un clásico de la filosofía. Quiero subrayar que comparto íntegramente esta convicción, que sin embargo no puede ser presupuesta: al contrario, digo que el objetivo de mi exposición –en todas sus articulaciones incluyendo las aparentemente más heterogéneas– será el de argumentar esta presuposición, al mismo tiempo desarrollándolo y definiéndolo con más precisión, mostrando –como decía antes– que *Das Kapital* es una obra filosófica y, aún más, “un triunfo de la ciencia alemana” en la acepción idealista. Por sí solo, sin pasar por la argumentación, el presupuesto del carácter filosófico de *El Capital* no puede ser aceptado, sobre todo después de las discusiones sobre este tema que han animado el debate marxológico también recientemente. ¿Cómo se puede dar por sentado que *Das Kapital* es un clásico de la filosofía después de *Leer El Capital* de Althusser y el debate acerca de la “ruptura epistemológica”? ¿Cómo se puede aceptar el presupuesto del carácter filosófico del *Hauptwerk* de Marx después de las consideraciones de Galvano Della Volpe sobre la “ruptura” marxiana con la filosofía idealista en su conjunto en 1843?

Por otra parte, no es posible aceptar sin más un presupuesto de este tipo, como si fuera obvio e incuestionable, no solo por los interminables debates a los que ha dado lugar, ni solamente por la esencia estructuralmente proteica y multidisciplinaria de la reflexión marxiana, sino también –aspecto que difícilmente puede ser ignorado– por el hecho de que el mismo Marx –al menos a partir de 1845, o sea a partir de aquel texto-frontera que es la *Ideología alemana*– afirmó explícitamente que había dejado de ser un filósofo, atribuyendo al espacio epistemológico de la filosofía una serie de defectos y errores que no hace falta recordar (ideología, contemplación santificadora de lo existente, insuficiente atención a la realidad, etc.).

Además, en lo que concierne a *Das Kapital*, es difícil presuponer que se trata de un clásico de la filosofía, al estar su análisis centrado en un objeto que escapa al saber filosófico tradicionalmente entendido: en la

obra marxiana los análisis económicos, históricos y sociológicos interactúan hábilmente, proporcionando un cuadro que es realmente difícil considerar como puramente filosófico. Por el contrario, a primera vista parece que entre las páginas de la obra de 1867 no hay espacio para la filosofía: Marx sostiene haberse limitado a coquetear, siempre desde un punto de vista crítico, con su maestro Hegel, invirtiendo su dialéctica (“mi método dialéctico no solo es diferente al hegeliano, sino que es directamente su contrario”).

Nos encontramos, por lo tanto, con un aspecto más de la espectralidad marxiana: su pensamiento no puede ser clasificado de manera exclusiva en una categoría (política, economía, antropología, sociología, etc.), debido a que en él se encuentran, se entrecruzan y se funden los más distintos campos del conocimiento, en un intento de forjar un conocimiento finalmente a la altura de la realidad. Modelo de intelectual polifacético, Marx no solo hizo incursiones en muchos ámbitos disciplinarios diferentes, sino también cambió radicalmente la organización original de aquellas disciplinas, revolucionándolas desde dentro y abriendo nuevos campos de investigación: el ejemplo más evidente es, desde luego, el de la “crítica de la economía política”, núcleo de *Das Kapital*. Una apertura disciplinaria de este tipo, con una fuerte vocación enciclopédica derivada de las enseñanzas de Hegel, hoy solo puede resultar difícilmente comprensible, en la época del “idiotismo de la especialización” (Lukács), en la que se analizan de manera precisa falsos problemas y en la que –en una versión intelectual de la división del trabajo– las diferentes formas del saber, en vez de cooperar y armonizarse, son sujetos antagonistas y guardianes celosos de su propia soberanía sobre métodos y contenidos. Vuelven entonces a presentarse dos preguntas interrelacionadas sobre las cuales la crítica ha escrito bibliotecas enteras: ¿A qué tipo de saber ha dado vida Marx? ¿Cómo se puede calificar, en un sentido disciplinario, *Das Kapital*?

Comenzaré intentando responder a la segunda pregunta, para luego analizar también la primera: entender la verdadera naturaleza de *Das Ka-*

pital nos permitirá descubrir también la auténtica naturaleza de la reflexión de Marx considerada en su conjunto, por lo tanto al margen de la clasificación de su pensamiento en etapas y de la supuesta “ruptura epistemológica” (Althusser). Acepto con gusto la invitación de Francis Wheen a interpretar el *Hauptwerk* marxiano como una *novela gótica*, a la manera del *Frankenstein* de Mary Shelley (1818). Al igual que esta obra, de hecho, *Das Kapital* presentaría una estructura narrativa centrada en una idea fundamental, cuyo desarrollo es la finalidad del texto en su conjunto: los protagonistas son convertidos en esclavos por un monstruo que ellos mismos han creado. En el caso de *Das Kapital*, el protagonista es la humanidad como tal y el monstruo terrorífico que la domina debe identificarse directamente con el capital, que el propio Marx –en una cita del *Faust* (I, v. 2126)– considera un monstruo que actúa “como si tuviera amor en el cuerpo” (*als hätte sie Lied im Leibe*). De hecho, el paisaje capitalista, tal como lo describe Marx, es una realidad en la que “los muertos dominan a los vivos”, en la que los productos del trabajo humano se independizan y tiranizan a sus creadores (la teoría del fetichismo de la mercancía no es nada más que la reescritura filosófica de este principio “gótico”). Es típico de la novela gótica, además de la estructura narrativa antes mencionada, la presencia de objetos inanimados que de repente empiezan a moverse sembrando el pánico entre los vivos, perturbando su existencia.

Es ciertamente mucho más que un mero artificio retórico el hecho de que el tercer libro de *Das Kapital* califique el desierto capitalista como un “mundo embrujado e invertido”, un paisaje fantasmal poblado por monstruos creados inconscientemente por la humanidad misma que, incapaz de reconocerlos como creaciones propias, no consigue dominarlos, vencerlos o tan siquiera disciplinarlos. Se trata, por cierto, de la inversión *ante litteram* de la tesis de Weber, según la cual el mundo dentro del capital marcaría el triunfo de la razón y el “desencantamiento” de un mundo ya plenamente disponible para la acción del hombre.

Si el paisaje capitalista se mira a través de las lentes del intelecto abs-

tracto parece configurarse como el *non plus ultra* de la racionalidad, como el punto final del proceso de racionalización que culmina, weberianamente, con el actual “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*): el capitalismo implica de hecho una búsqueda *racional* del beneficio, *racionalidad* de los procesos administrativos, gestión *racional* de las transacciones, *racionalidad* productiva, etc. La perspectiva, sin embargo, cambia radicalmente si se analiza el mundo del capital, con Marx, desde el punto de vista de la totalidad dinámica, considerada dialécticamente —aparece, en perspectiva, el espectro de Hegel— como un Todo impregnado de contradicciones y en movimiento continuo: *mutatis mutandis*, se revela con los macabros contornos de la irracionalidad en estado puro, mostrándose como un mundo cuyo fin último coincide con la *valorización del valor*, o sea con un objetivo contrario a cualquier lógica racional e identificable con el *nihilismo absoluto*. Esto genera una *racionalización cada vez más irracional*. Es el mundo en el que *los muertos dominan a los vivos*, en el que las mercancías y los valores de Bolsa tiranizan a los hombres, reducidos a meros instrumentos al servicio del capital y de la técnica planetaria.

La consecuencia de los dos distintos enfoques es conocida, al igual que la razón por la que uno es santificado por la ideología dominante y el otro es continuamente exorcizado y reducido a un silencio sepulcral: allá donde la ciencia del desencanto de Weber ve los rastros de la pura racionalidad que debe ser “comprendida” (*verstanden*), la crítica marxiana percibe enajenación y contradicciones dialécticas que deben ser “apartadas” (*aufgehoben*)¹ a través de la praxis.

Precisamente para subrayar la irracionalidad imperante del cosmos capitalista Marx lo describe usando las formas de la novela gótica: además de instancias que producen el “desencantamiento del mundo”, el capital

1. *Aufgehoben*: transformar algo, modificando una parte del mismo, eliminando otra, e integrando lo restante como parte instrumental en un nuevo proyecto o totalidad que le da nuevo sentido y uso. O, dicho como “antes”: “superadas dialécticamente” [n.d.T.]

genera efectos de perverso reencantamiento y anónimo misterio que cautivan, bajo nuevas formas, la vida cotidiana de los sujetos y dan lugar a una realidad opaca, a un poderoso mecanismo de espontánea complejidad, con una lógica autónoma y completamente indiferente a la voluntad de sus propios artífices, pero ingobernable hasta el punto de resultar hostil y absurdo, enigmático y autorreferencial. El fetichismo contenido en la mercancía impregna el modo de producción capitalista en todas sus determinaciones. Un mundo espectral, por lo tanto, en el que los hombres, víctimas de un extraño sortilegio, producen sin descanso pero sin saber por qué lo hacen. Un mundo en el que el capital –son imágenes que encontramos en las páginas de *Das Kapital*– es un “vampiro” sediento de la sangre viva del trabajo o, también, un “hombre lobo” ávido de plus-trabajo. Un mundo en el que las mercancías, estas cosas “sensiblemente suprasensibles”, se transforman en realidades vivas que bailan y transforman en entidades muertas, en fantasmas, a quienes las han producido.

Se trata de un “mundo al revés” (*verkehrte Welt*), según la intuición filosófico-juvenil de Marx (claramente presente también en sus obras de madurez). Un mundo en el que –en última instancia– todo funciona gracias a una enigmática y eficiente anarquía, en la que individuos formalmente autónomos actúan en el contexto de una heteronomía y una interdependencia absolutas, que convierten a algunos hombres en esclavos de otros hombres, de las máquinas, de los productos de su trabajo y de la producción como tal. Usando las palabras de *Das Kapital*: “el proceso de producción domina a los hombres y el hombre aún no domina el proceso productivo”. Se trata de una completa “inversión” (*Verkehrung*) dialéctica, en la que irónicamente el poder social y los productos del trabajo humano se separan de los hombres y los dominan ciega e irracionalmente, generando al mismo tiempo las condiciones materiales para la superación de esta monstruosa “brujería moderna”.

Al ser un “monstruo” descontrolado, el capital adquiere entonces los rasgos de una fuerza anónima e impersonal, puramente autorreferencial en su deseo nihilista de crecimiento ilimitado (la “valorización del valor”):

presentando fuertes analogías con lo que Heidegger llamará *Gestell* –arazón–, o sea la estructura anónima e incongruente de la Técnica, el capital no es “guiado” por los capitalistas, sino que –como en la hegeliana “astucia de la razón”– los utiliza para alcanzar su objetivo. Ante el Moloch capitalista, los individuos son simples “máscaras de carácter” (*Charaktermasken*) obligadas a desempeñar un papel que les es impuesto por la posición específica que ocupan en el ámbito de las relaciones de producción; aquí cualquier individuo –capitalista o trabajador– es un simple *Träger*, un mero “soporte” animado por la potencia del capital y sus leyes.

Nos encontramos, entonces, frente a un poder que ya no es personal sino social, un poder que, aunque creado por los hombres, los domina: como se explica en los *Grundrisse*, “es el capital, y no los individuos, el que goza de la libertad”. El hecho de que a la mayoría este proceso de cosificación le resulte invisible, hasta el punto de tener la panglosiana convicción de vivir en el más racional de los mundos posibles, se debe en buena medida a la actividad ideológica de la enajenación capitalista que impone –tanto en el plano de lo simbólico como en el de lo material– su propio horizonte como el único posible: tal y como recuerda Marx en el prefacio a la primera edición de *El Capital*, “Perseo usaba un manto de niebla para perseguir a los monstruos. Nosotros nos echamos la capa de niebla encima de los ojos y los oídos para poder negar la existencia de los monstruos”.

La tesis de Wheen me parece correcta, sin embargo propongo integrarla filosóficamente, relacionando *Das Kapital* con la gran época del idealismo alemán, en particular con las dos variantes de Hegel y Fichte. La tesis del género humano que se pierde en sus propias objetivaciones, experimentando la enajenación y la pérdida de su propia conciencia, para luego actuar buscando la “superación” de dicha condición y la recuperación de la autoconciencia, puede sin duda relacionarse con la novela gótica, sin embargo no es menos cierto que su matriz filosófica sigue siendo la reflexión idealista de Hegel y Fichte. En Fichte, como en Hegel, el idealismo madura como adquisición de la concienciación de que el sis-

tema de las mediaciones sociales en el que se cristaliza la estructuración de la sociedad, lejos de presentar el estatuto de la muerta positividad propia de una “cosa en sí”, es el producto siempre reproducido de la actividad social de los hombres: el presupuesto fichteano *kein Objekt ohne Subjekt*¹ se convierte, entonces, en el código secreto de la concepción social y política del idealismo, así como de su subjetividad práctica.

En Fichte, mucho antes que en Hegel, encontramos codificado un proceso dialéctico en el que la humanidad pensada como un único agente (*Ich*) –Yo– se crea y se reconoce en lo que ha creado, adquiriendo conciencia de sí misma como sujeto unitario y del mundo objetivo como producción propia con la mediación de la acción: se trata de un proceso dialéctico marcado por la enajenación, la desenajenación y la adquisición de la autoconciencia a través de la praxis. El mundo objetivo ya no existe en la forma “monstruosa” de cosas autónomas que se crean a sí mismas y dominan a la humanidad, sino en la forma de una materialización de la humanidad que se objetiva en la historia transformando continuamente su propio mundo (en sus determinaciones sociales, políticas, jurídicas, económicas).

Usando la gramática fichteana, el Yo se pone como determinante del No-Yo. Cuando el No-Yo deja de ser concebido como una producción del Yo y empieza a ser considerado como un sujeto autónomo, al que hay que someterse, aparece la enajenación, la pérdida de sí mismo allá donde –en la acción– uno tendría que realizarse: es lo que, aunque con diferencias relevantes, en el Marx de los *Manuscritos* aparece bajo el nombre de “enajenación” (*Entfremdung*), en la *Ideología alemana* como “autonomización” (*Verselbständigung*) y en *El Capital* como “carácter fetichista de la mercancía” (*Fetischcharakter der Ware*). La tarea de la humanidad consiste en reconocerse en sus propias objetivaciones, en volver a adquirir el control de su propia historia y producción, sustrayéndola al mecanismo perverso de la mercantilización universal, de manera que pueda concordar

1. Ningún objeto sin sujeto [n.d.T.]

completamente con sus propias potencialidades ontológicas en el “desarrollo de las capacidades humanas, que es un fin en sí mismo”, tal como aclarará el tercer volumen de *Das Kapital*.

Como es sabido, en la reflexión de Hegel —con particular atención a la *Fenomenología del Espíritu*— se reconoce la verdad de la Idea en el proceso de desarrollo en el tiempo en el que la idea *sale de sí* para luego *volver a sí* enriquecida por las aventuras en lo negativo, en la forma específica de “un *devenir otro* que debe ser reabsorbido” (*ein Anderwerden, das zurückgenommen werden muß*) y que, por eso, “es una mediación” (*ist eine Vermittlung*). La verdad sigue siendo “verdadera” y, al mismo tiempo, se convierte en histórica en la forma de una *ontología histórica monomundana*. Variando la nota expresión de la *Fenomenología del Espíritu*, lo verdadero es el Todo, pero en cuanto llegado a ser, como resultado y como totalidad que ha llegado a su culminación y ha transitado por las escisiones del *ungeheure Macht des Negativen*, después de salir de la originaria “inseidad” y perderse en la enajenación. Se trata de un proceso de desarrollo en el que el espíritu se objetiva en el mundo, se vuelve otro, se enajena hasta la completa “pérdida de sí mismo”, para luego retornar a sí enriquecido de todas las determinaciones adquiridas en este proceso de autoproducción y transformación a través de la “inmensa potencia de lo negativo”.

Es un proceso en que el género humano “se vuelve ante todo ajeno a sí mismo y después de esta enajenación retorna a sí”, realizando finalmente sus propias potencialidades ontológicas: según la formulación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, “la verdad incluye entonces en su interior también lo negativo”, la contradicción, porque “el Espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”.

Según un modelo que será central en la elaboración marxiana, asistimos entonces al “devenir otro” de un sujeto que se reafirma como “sí mismo” pero a un nivel más alto: para decirlo con las palabras de Hegel, “la *sustancia viviente (lebendige Substanz)* constituye el ser que es real-

mente *sujeto*, que es efectivamente real, solo en cuanto que es el movimiento del *ponerse a sí misma* o la mediación consigo misma de su volverse otra para sí misma”. Junto al modelo religioso mundanizado de caída y redención, la fuente de inspiración de esta concepción sigue siendo la perspectiva fichteana del desarrollo de toda la cultura humana como el fruto de una “autoposición originaria” (y no de una emanación divina), en un proceso en el que lo “negativo” es un obstáculo necesario que tiene que ser producido históricamente para luego poder ser superado, generando el avance y el despliegue de la emancipación.

El sujeto se reconoce nuevamente a sí mismo y reconoce sus propias objetivaciones en el mundo objetivo transformado en monstruo autónomo, en objeto independiente y, de esta forma, vuelve a ser el libre creador de su propia historia. ¿No es éste el gran tema central de la primera parte de *Das Kapital*, dedicada a la forma mercancía? Las mercancías se nos presentan como cosas autónomas, que circulan libremente en el mercado: además, adquieren la forma de sendas divinidades de las que somos simples funcionarios, meros mediadores. Con las palabras de *Faust*, “Al final acabaremos dependiendo de aquellas criaturas que hemos hecho.” La enajenación fetichista consiste, por lo tanto, en el perderse a sí mismos allá donde deberíamos realizarnos: en la acción, en el trabajo, en la libre actividad creadora que produce objetos. De hecho, las mercancías resultan ser, bajo una mirada no enajenada, objetivaciones del trabajo social humano, productos de la praxis que determina el objeto. Es éste, por lo tanto, el paisaje descrito en el primer libro de *Das Kapital*: la modernidad capitalista como época de la *Entfremdung*, de la “enajenación”, de la humanidad que se ha sometido al propio producto que se ha independizado. Así como en la religión el hombre está sometido al producto de su cerebro, en la producción capitalista —explica Marx— está dominado por el producto de sus manos, las mercancías. El mundo del capital absorbe la materialidad de los sujetos reduciéndolos a espectros desmaterializados —puros mecanismos de la reproducción del capital— y les devuelve la imagen de la sociabilidad a través de la mediación fantasmagórica de la forma mercancía.

El ya citado tema de la *Verselbständigung*, la “autonomización” –tema fundamental de la *Ideología alemana*– desempeña un papel decisivo: aparece con frecuencia tanto en los *Manuscritos parisinos* como en *Das Kapital*. En los primeros, emerge en referencia al producto del obrero en la fábrica, que se *autonomiza* y lo domina; en el segundo, en cambio, se atribuye a la mercancía en sí, que se vuelve autónoma y tiraniza a los individuos, independientemente de la clase a la que pertenecen, generando aquella enajenación *universal* en la que la sociedad global se encuentra suspendida. El *fetichismo de las mercancías* ocurre cuando en el intercambio se pierde el trabajo del hombre que las ha producido, y por lo tanto se ignora el hecho de que el valor deriva del trabajo humano.

De esta manera, las mercancías van imponiendo el único lenguaje que los sujetos que se encuentran a merced del capitalismo son aún capaces de hablar y entender, el *lenguaje de las cosas*, en un proceso de progresiva extensión del código de la cosificación a toda la sociedad. Presupuesto en continua renovación, la mercancía representa –con sus virtudes encantadoras– la célula originaria de un organismo profundamente enfermo, una célula que tiende a colonizar de manera invasiva todo el organismo, a reproducirse de forma hipertrófica y descontrolada, hasta imponer su propio dominio y la propia lógica a cualquier determinación de una realidad que se define como destinada al “enorme cúmulo de mercancías” (*ungeheure Warensammlung*), según las primeras líneas de *El Capital*.

Forma elemental en la que cristalizan el trabajo y la riqueza social, la mercancía actúa como un espejo, al devolver al observador, con exactitud, el engaño más astuto del capitalismo como religión de la vida cotidiana: la *Verdinglichung*, la metamorfosis de las relaciones entre los seres humanos en un vínculo espectral entre cosas “animadas” que absorben la sociabilidad humana y convierten a los hombres en espectadores inertes de una realidad que ellos mismos han generado y siguen regenerando sin ser conscientes de ello: según el Evangelio (Lc 23, 34), ellos “no saben lo que hacen”.

Lejos de ser un dato natural-eterno –tal como la presenta la ideología con su tendencia a naturalizar lo que es determinado histórica y socialmente– la potencia fetichista de las cosas tiene origen en una especie de culto naïf y enajenado que los sujetos del capitalismo practican ante su propia fuerza, al mismo tiempo asociada y separada de ellos de manera que ya no es posible reconocerla en su real configuración.

La hegeliana “fenomenología del espíritu” se convierte en la marxiana “fenomenología de los espíritus”, de las mercancías que se animan y crean un paisaje espectral en el que los muertos dominan a los vivos. El capital no es una cosa, sino una *relación social entre personas mediada por las cosas* y, al mismo tiempo, por ellas mistificado, reflejado de una forma santificante: se trata de un reflejo fiel y correcto y, a la vez, cualquier cosa menos inocente o aséptico, al atribuir opacidad y un carácter natural a una manera de producir, existir y dominar que, históricamente determinada, tiende por esa misma razón a adquirir un carácter natural y a manifestarse *sub specie aeternitatis*.

El mundo objetivo, como decía, deja de ser pensado como el resultado siempre recreado de la praxis humana social y empieza a ser considerado como un objeto autónomo. Se trata de reaccionar frente a este dispositivo, y la única manera para conseguirlo consiste en volver a considerar la historia como un producto de la praxis humana y, por lo tanto, lograr la concienciación de la posibilidad ontológica y de la necesidad moral de actuar con vistas a la superación del reino del capital. Ése es el código secreto de *Das Kapital*, en que tras el lenguaje aparentemente impregnado de ciencia económica se esconde el alma de la filosofía idealista.

En *El Capital* de Marx, así como en Fichte y Hegel, está presente la idea de que la consecución de la racionalidad por parte de la conciencia del individuo consiste en el hecho de que el sujeto reconoce gradualmente el verdadero carácter de la sociedad y de la historia como un producto común de las objetivaciones de la praxis del género humano socializado (la Sustancia pensada como Sujeto, según la gramática de la *Vorrede* de la hegeliana *Phänomenologie*). Es como si la conciencia individual se

orientara en un mundo social enajenado por la misma actividad humana y todavía no hubiese llegado a la comprensión del hecho de que la *objetividad no objetiva* de este mundo es el producto de la enajenación creada por el mismo género humano, que puede por lo tanto remediar por medio de aquella misma praxis que la ha generado. El concepto de *Entfremdung* ya está plenamente desarrollado en Fichte, coincidiendo con el proceso, socialmente condicionado, con el que el sujeto ignora la objetividad no-objetiva del objeto, o sea la existencia de este último como el resultado de una posición por parte del sujeto mismo como inagotable actividad que se define en la praxis.

También es en este sentido que, como he tratado de mostrar en *Ben-tornato Marx!*, siguiendo los pasos de Costanzo Preve, Marx y *El Capital*, contra las apariencias y los lugares comunes más consolidados, deben ser considerados desde el idealismo: eso es aún más evidente si se considera el gran tema de la sujeto-objetividad, central en *Das Kapital* y derivado directamente de la reflexión idealista; la sujeto-objetividad se refiere al hecho de que la objetividad de los objetos es un producto del sujeto y que, por lo tanto, hay identidad entre el sujeto (la humanidad pensada como un único Yo) y el objeto (la historia considerada como el teatro de sus objetivaciones). La consecución de la identidad entre sujeto y objeto es pensada como recuperación de la enajenación y transformación de la Sustancia en Sujeto (todo lo que aparece como “objetivo” y “positivo” es producido por la actividad humana).

La tarea de la filosofía consiste por lo tanto en transformar la sustancia en sujeto, la objetividad dada en objetivación del sujeto mismo por medio de la praxis, en reconocimiento de aquel auténtico vínculo sujeto-objeto que, en la época del capital, se presenta en la forma invertida de la hegemonía absoluta del objeto, es decir de la producción capitalista transformada en realidad autónoma.

El Capital, por lo tanto, como obra íntimamente filosófica y, además, como quintaesencia del idealismo alemán: lectura que enajena y sacude al lector de los presupuestos a los que ha permanecido, hasta ahora, vin-

culado por inercia. No debe, sin embargo, sorprender que –se han escrito bibliotecas enteras sobre este tema– el concepto de Capital en Marx siga de manera casi completa el concepto de Absoluto en Hegel; hasta el punto que, más allá de la crisálida de las apariencias y las tentativas de separar Marx de Hegel o bien de, no raramente, enfrenar a estos dos autores uno contra el otro, la idea marxiana del modo de producción capitalista, considerado como totalidad orgánica y contradictoria, equivale al *Begriff* de la hegeliana *Ciencia de la lógica*, así como la doblez contradictoria que Marx halló en la célula originaria de la sociedad capitalista –es decir la mercancía– remite a la doblez encontrada por la *Ciencia de la lógica* en lo “finito”, el cual es dialéctico (*es* y al mismo tiempo *no es*, siendo unidad de determinaciones contradictorias). En las mercancías el valor de cambio y el valor de uso se excluyen mutuamente y, al mismo tiempo, se implican recíprocamente: las mercancías, consideradas como valores de cambio, son cualitativamente iguales, simétricamente divisibles y universales; si en cambio son consideradas como valores de uso, todas son distintas entre ellas, particulares y no divisibles.

La analogía entre el primer volumen de *Das Kapital* y la *Ciencia de la lógica* es sorprendente. Se ha escrito mucho sobre ella y aquí me limitaré a algunas notas de carácter necesariamente impresionista, a fin de presentar brevemente el sentido de la cuestión sin enfrenarla y, aún menos, resolverla. La “lógica del ser” de Hegel se convierte en Marx en el concepto de “producción en general”: así como las categorías del ser (*ser*, *nada*, *devenir*, etc.), de la misma manera las categorías de la economía política (*producción*, *circulación*, *intercambio*, etc.) existen pero solo en abstracto. La “lógica de la esencia” corresponde, asimismo, al concepto de sucesión histórica de los modos de producción, en particular al capitalista, lo “negativo que es a la vez positivo”. La hegeliana “lógica del concepto”, finalmente, da lugar a la marxiana “subjetividad autoconsciente”, que se vuelve autoconsciente después de liberarse de la falsa conciencia de la aparente naturalidad de la producción capitalista y transforma la autoconciencia conceptual en libertad concreta.

De ahí emerge –y vuelvo al tema con el que había empezado– que el análisis contenido en las páginas de *Das Kapital* no es económico, sociológico o político, sino más bien un estudio filosófico en el sentido hegeliano, es decir una “ciencia filosófica” (*philosophische Wissenschaft*) cuyo objeto es la Totalidad pensada como movimiento dialéctico de las partes internas al Todo (“lo verdadero es el Todo”). Una totalidad que, como tal, para ser analizada en su movimiento holístico, requiere la contribución de los ámbitos disciplinarios más diversos, sin que esto implique el abandono, o incluso solo la reducción, del elemento filosófico.

Una pregunta es suficiente para reconocer, de forma inmediata, el carácter filosófico-idealista del *Hauptwerk* marxiano: ¿cuál es el objeto de análisis de *El Capital*? Ciertamente no es un “fenómeno económico” o “político” que se pueda circunscribir e investigar únicamente con las lentes de la ciencia económica o la ciencia política: el objeto en cuestión coincide con la *reproducción del conjunto de la totalidad social* históricamente dada y dialécticamente considerada desde un punto de vista holístico. Una ciencia, es decir, capaz de influir sobre el Todo como movimiento producido por contradicciones, que pueden ser entendidas siempre y solo en relación con el todo del que son parte: por esta razón, la *philosophische Wissenschaft* de *El Capital* tiene como objeto la totalidad dinámica y procesual, que resume la globalidad contradictoria de las manifestaciones sociales considerada en su evolución histórica desde la antigüedad hasta el futuro. En el sentido de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*, se trata de una *ciencia filosófica del itinerario dialéctico* del saber sin mediación de la propia posición empírica en el flujo espacio-temporal determinado por la casualidad de nuestro venir al mundo hasta el saber absoluto de su propia autoconciencia dueña absoluta de sí misma y finalmente dirigido hacia el “reconocimiento (*Anerkennung*) y las relaciones entre individuos libres e iguales (la “sociedad sin clases” profetizada en el tercer libro de *El Capital*, ¡libro que no tiene la intención de formular recetas para el futuro!).

En el sentido de la hegeliana *Ciencia de la lógica*, aquella desarrollada en *Das Kapital* es considerada una *ciencia filosófica de la identidad de las*

categorías del pensamiento y del ser, por lo tanto el pensamiento se apropia conceptualmente de toda la realidad y no solo de una porción reducida “fenoménica” separada metodológicamente por un incognoscible “noumeno” establecido *a priori* como tal. El capital, por lo tanto, como totalidad contradictoria, como unión indisoluble de estructura y superestructura. Esa es otra manera para decir que la “crítica de la economía política” no puede ser realizada por medio del intelecto abstracto, sino solo desde el punto de vista de la *razón dialéctica*, ya que ella cuestiona críticamente la totalidad expresiva del concepto de Capital como Todo dinámico-contradictorio.

Es aquí que, en mi opinión, emerge más claramente el carácter filosófico del análisis de *El Capital*: el capital es una *totalidad expresiva* que, en su reproducción, concierne la totalidad de la existencia humana y de sus determinaciones operativas y “sobreestructurales”. Prueba de ello es que la fetichización del mercado en una forma monoteísta –en que la voluntad inescrutable del Dios trascendente es sustituida por la de los mercados hipostasiados– se basa en un principio metafísico fácilmente identificable: el *principio de la ilimitación*, el “infinito malo” de la acumulación desmesurada de capital, de la ilimitada valorización del valor. El modo capitalista de producción es la primera sociedad de la historia humana en la cual reina soberano el principio metafísico de la ausencia de todo límite, y más concretamente el “infinito malo” de la norma de la acumulación ilimitada del capital, del *cupio dissolvi* –deseo de muerte– del aumento desmesurado del beneficio –en detrimento de la vida humana y del planeta– y de la ley del constante “querer tener más” que la producción impone a sus átomos sociales, para el triunfo de lo que Elias Canetti, en su obra maestra, definía como el “furor moderno de la multiplicación”¹.

El hecho de que el “mundo dentro del capital” esté basado en la ocu-

1. Referencia a Elias Canetti, *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 (1960), pp. 463-464 [n. d. T.]

pación total del espacio material y simbólico por parte de las lógicas de ilimitada creación de plusvalía es tematizado por el mismo Marx en una expresión sintomática: “el movimiento del capital es *carente de medida (maßlos)*”. Se trata de una expresión que compendia las consideraciones hechas por Aristóteles en la *Política* sobre la “crematística mala” y está relacionada con la consideración de Solón, quien afirmaba que “en cuanto a la riqueza, ningún límite hay fijado para los hombres”¹. En otro pasaje fundamental de su obra, Marx vuelve a la idea del “infinito malo” y subraya su inversión de la *sabiduría de lo acabado* característica del mundo precapitalista. Las palabras de *Das Kapital*:

Todo se vuelve venal y adquirible. La circulación se transforma en la gran retorta social a la que todo se arroja para que salga de allí convertido en cristal de dinero. No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los santos y *res sacrosanctae, extra commercium hominum* [cosas sacrosantas, excluidas del comercio humano], mucho menos toscas. Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias. Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular. De ahí que la sociedad antigua lo denuncie como la moneda fraccionaria de su orden económico y moral. La sociedad moderna, que ya en los años de su infancia saca por los pelos a Plutón de las entrañas de la tierra, saluda en el áureo Santo Grial la rutilante encarnación de su propio principio vital. (MEW, XXIII, pp. 144-145).²

Esta afirmación demuestra, de paso, cómo el pensamiento contenido en *Das Kapital*, más allá del léxico y las instancias científicas, representa

1. Usamos la traducción de Francisco Rodríguez Adrados, *Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, C.S.I.C., Madrid, 1990, vol. I, pp. 186-187 [n.d.T.]

2. Usamos la traducción de Pedro Scaron en *El Capital. Libro primero*, vol. I, Siglo XXI, Madrid, 2010 [n. d. T.]

un *humanismo*, al poner en relación dialéctica –en la dimensión histórica nacida con la modernidad– un *ente finito* (el hombre), existente en un ambiente también finito (la naturaleza terrestre, con sus límites ecológicos y ambientales), con un *proceso ilimitado y que no se puede limitar*, la acumulación capitalista, el moderno *apeiron* –ilimitado– de Anaximandro, que obligará –si no se pone fin a la acumulación– al género humano a “pagar el precio” (*diken didonai*). Siempre en *Das Kapital*, Marx codifica –tal vez de manera aún más explícita– la metafísica sisífica de la ilimitación como *teleología secreta del capitalismo*:

“El afán de atesoramiento es ilimitado por naturaleza. *Cualitativamente*, o por su forma, el dinero carece de límites, vale decir, es el representante general de la riqueza social porque se lo puede convertir de manera directa en cualquier mercancía. Pero, a la vez, toda suma real de dinero está limitada *cuantitativamente*, y por consiguiente no es más que un medio de compra de eficacia limitada. Esta contradicción entre los límites cuantitativos y la condición cualitativamente ilimitada del dinero, incita una y otra vez al atesorador a reemprender ese trabajo de Sísifo que es la *acumulación*. Le ocurre como al conquistador del mundo, que con cada nuevo país no hace más que conquistar una nueva frontera (MEW, XXIII, p. 147).”¹

No debe sorprender que, en el primer libro de *Das Kapital*, Aristóteles aparezca entre los autores más mencionados y elogiados. Desde el pensamiento de Aristóteles Marx deduce no solo la distinción entre *Gebrauchswert* –valor de uso– y *Tauschwert* –valor de cambio–, sino también las dos formas de producción alternativas, la “economía doméstica” –cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades de la sociedad (M-D-M)– y la “crematística mala” –cuyo objetivo es el enriquecimiento ilimitado (D-M-D)–: alternativa que Marx ubica en el marco de una filosofía de

1. Ibidem [n.d.T.]

la historia hegeliana. Con la irrupción de la producción capitalista, la fórmula que resumía la estructura de las sociedades precapitalistas –M-D-M–, en las cuales la producción estaba dirigida a la satisfacción de las necesidades del hombre (por limitada y contradictoria que fuera la concepción del hombre), estalla y es sustituida por la nueva fórmula, D-M-D: la finalidad de la producción es ahora la “valorización del valor”, el incremento sin límite de la riqueza como fin en sí, con una completa reducción de la humanidad a mero instrumento de esta dinámica sin lógica.

En su *Hauptwerk* (obra capital) además, Marx no define una obra histórica sobre la génesis del capitalismo, sino describe un modelo teórico holístico, centrado en la importancia de la forma mercancía y solo en segundo lugar en aquella específica forma que es la “fuerza trabajo” (*Arbeitskraft*), con la mercantilización del hombre que genera. Según las indicaciones de Costanzo Preve, consideramos útil insertar en *Das Kapital* una integración filosófica derivada del sistema hegeliano. Siguiendo el esquema de la *Fenomenología del Espíritu*, la “crítica de la economía política” de *Das Kapital* contiene virtualmente en su interior una teoría de la *adquisición histórica progresiva de una autoconciencia racional y “universalizable” de toda la humanidad*, pensada como un único concepto trascendental reflexivo, como género humano que paulatinamente adquiere conciencia de sus potencialidades ontológicas. Hegelianamente, la Idea se convierte en Espíritu, es decir en Idea autoconsciente, solo a través de un proceso de enajenación en que se desarrolla dialécticamente el poder de lo negativo: el *comunismo* de Marx coincide con la *autoconciencia del Espíritu* de Hegel, al referirse a la idea de una humanidad que puede finalmente reconocerse a sí misma en su historia. Es necesario, por lo tanto, concebir el proceso histórico idealistamente como el elemento portador de una universalización ética de la humanidad que, en el actual momento histórico, se encuentra en un momento de negatividad absoluta (la enajenación *global*).

Sin abordar aquí la muy debatida cuestión de la relación entre Hegel

y Marx (cuyo estudio precizaría de uno o más libros aparte), me limito a señalar –remitiendo a la excelente y reciente reconstrucción de Roberto Fineschi *Marx e Hegel* (2007)– cómo Marx durante toda su vida haya aspirado a superar a Hegel, yendo más allá de él, sin conseguirlo del todo y, en este sentido, permaneciendo “discípulo de aquel gran pensador”. En este sentido, Marx se distancia paulatinamente, más que de Hegel –como erróneamente piensa Althusser– de su propia originaria visión distorsionada y mistificadora de Hegel, del que sigue siendo –de forma consciente o inconsciente– discípulo, sobre todo en lo que concierne el uso de las categorías de “totalidad”, “contradicción”, “superación”, dialéctica entre apariencia y realidad.

Marx sigue siendo hegeliano no solo por el método dialéctico, sino también –por lo menos dentro de ciertos límites– por el objeto, en la medida en que aplica hegelianamente la dialéctica a la totalidad ontológica de la sociedad humana (el modo de producción capitalista) concebida como un todo. El uso marxiano de la expresión “modo de producción capitalista” (*kapitalistische Produktionsweise*) remite, como hemos dicho, al estudio de una totalidad articulada en una pluralidad de determinaciones y que, por lo tanto, requiere un estudio desde múltiples perspectivas, es decir no solo desde la perspectiva económica, sino también desde la histórico-genética (el capítulo veinticuatro del primer libro, un verdadero antídoto contra la ilusión robinsoniana) y en un marco en que está presente una bien definida filosofía de la historia (la época del capital lleva en sí las contradicciones que la proyectarán hacia el comunismo, considerado de forma implícita como *telos* de todo el proceso).

En resumen, el verdadero objeto de *Das Kapital* coincide con una crítica orgánica y radical de la Totalidad capitalista, abordada desde múltiples puntos de vista (histórico, político, filosófico, económico, etc.), con la finalidad de mostrar su carácter contradictorio y, con ello, el necesario declive al que está condenada históricamente. No se trata de economía política, sino de crítica de la economía política, tal como declara el subtítulo de *El Capital*, en alusión a una ciencia filosófica hegeliana que,

unión inseparable de ontología y axiología, conoce ontológicamente la Totalidad y la analiza axiológicamente. Es también por esta razón que Marx no usa, ni siquiera una vez en toda su obra, el término “capitalismo” (*Kapitalismus*), a pesar de que fuese utilizado ampliamente en aquellos años (lo podemos encontrar entre otros en Louis Blanc): de hecho, él no quiere describir las diferentes sociedades capitalistas empíricas, distintas unas de otras, sino más bien crear un modelo general, un esqueleto –por así decirlo– sin carne ni sangre.

También desde esta perspectiva, de hecho, se explica uno de los puntos más enigmáticos de toda la obra del 1867: ¿por qué Marx empieza por analizar el concepto más complejo, el de mercancía? ¿Por qué, en lugar de comenzar con la génesis histórica del capitalismo, la relega a la última parte de la obra, el capítulo XXIV sobre la acumulación originaria? Considerando que se han escrito volúmenes enteros sobre estos problemas, me limito aquí a destacar dos aspectos: las páginas dedicadas a los “caprichos teológicos” de la mercancía –aquella cosa “enredadísima” y “sensiblemente suprasensible”– son sin duda el lugar en que es más evidente el carácter hegeliano de *El Capital*, así como la matriz idealista de la reflexión de Marx. Él es perfectamente consciente del problema del inicio de la disertación y distingue abiertamente entre “momento de la investigación” (*Forschungsweise*) y “momento de la exposición” (*Darstellungsweise*): en la exposición, a diferencia de lo que ocurre en la investigación, conviene empezar con la forma mercancía debido a que representa la célula originaria del sistema capitalista, el fundamento lógico necesario para descifrar la estructura de la reproducción capitalista.

La mercancía implica, al más alto nivel de abstracción, la contradicción entre valor de cambio y valor de uso. Dado que la teoría de *El Capital* no es otra cosa sino el desarrollo de esta contradicción y el carácter de célula de la teoría se confirma en él (debido a que lo que se presupone es siempre reproducido como resultado), entonces la mercancía es tanto el presupuesto como el resultado de la producción capitalista, el punto de inicio y el punto del que siempre vuelve a empezar. Divisible y al

mismo tiempo indivisible, universal y a la vez particular, la mercancía contiene la contradicción genética fundamental que produce todas las demás contradicciones de la producción capitalista. Ella representa, por lo tanto, el necesario punto de partida de la exposición de Marx en *El Capital*.

El modo de producción capitalista se presenta, en primer lugar, como una inmensa producción y acumulación de mercancías: además, su prerrogativa por excelencia reside en la dinámica de la *mercantilización universal*, es decir en el movimiento de ilimitada reducción a mercancía de cualquier realidad, tanto material como simbólica.

La lógica del movimiento del desarrollo capitalista es, por lo tanto, la lógica de la desmesurada extensión del código de la mercancía a cualquier determinación de lo real, produciendo una progresiva “subsunción” del mundo bajo el capital: *Das Kapital* puede ser leído como la descripción del desarrollo lógico del movimiento del capital como ocupación ilimitada del mundo y de la existencia, de forma cada vez más extensiva e intensiva. Se empieza por la forma mercancía como célula contradictoria de la sociedad capitalista y, de ahí, se procede mostrando cómo satura cualquier ámbito, culminando con la mercantilización del hombre realizada a través de la fuerza-trabajo.

El pasaje de la “subsunción formal” a la “subsunción real” (con el correspondiente pasaje de la “plusvalía absoluta” a la “plusvalía relativa”) se desarrolla, por lo tanto, según esta lógica de absolutización del vínculo capitalista basado en la mercancía, con un apoderamiento, cada vez más evidente, de los procesos vitales y productivos por parte de la “brujería” del capital, que en *Das Kapital* es descrito en tres fases: a) la “cooperación simple” (*einfache Kooperation*), correspondiente a la primera fase de la “subsunción formal”, en la que el trabajo mantiene invariada su estructura artesana originaria y el obrero puede variar su trabajo dentro de límites relativamente amplios, aunque haya perdido, al ser dependiente del capital, su propia autonomía de productor independiente; b) la “manufactura” (*Manufaktur*), en la que –entre mediados del siglo XVI y el último tercio del siglo XVIII– el trabajo todavía tiene un contenido y es adecuado para

el obrero que usa el instrumento (aunque lo use ahora de manera exclusiva y en una limitada área de trabajo), sin embargo cambia el tipo de cooperación y se divide el proceso laboral organizándolo en operaciones diferentes y heterogéneas, que son el resultado de la división de una actividad artesana y son asignados de forma permanente a sendos obreros; c) la “fábrica” (*Fabrik*), en la que desaparece cualquier especialización y el obrero, obligado a realizar operaciones monótonas durante todo el día, se convierte enteramente en un siervo de la máquina, a la que debe conformar sus acciones y sus ritmos, reducido él mismo a una máquina que actúa sin tener que pensar.

¿Entonces qué es, en última instancia, una mercancía? Hay que empezar desde aquí para entender la estructura de *Das Kapital* y, al mismo tiempo, la naturaleza del mundo capitalista. Desde el punto de vista del “valor de uso”, la mercancía no crea ningún problema de comprensión: una mesa sirve para comer, para dejar objetos sobre ella, etc. Tiene, por lo tanto, una función, cualquiera que sea. Sin embargo, desde el momento en que se considera aquella mercancía desde el punto de vista del “valor de cambio”, ocurre algo realmente singular:

La mesa [...] se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible (*ein sinnlich übersinnliches Ding*). No solo se mantiene tesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar. (*MEW*, XXIII, p. 85).¹

¿Qué le ocurre a la mercancía? ¿Qué extraña metamorfosis experimenta? A primera vista, la mercancía se presenta como un mero objeto que se intercambia en el mercado y puede ser comprado a cambio de una cierta cantidad de dinero. De ahí la impresión de encontrarse ante una simple relación entre cosas que se intercambian: precisamente en eso reside, según Marx, la apariencia engañosa de la que hablaba antes. En el

1. Ibidem [n .d. T.]

cosmos capitalista las relaciones humanas y las objetivaciones del trabajo humano se cosifican, el vínculo entre sujeto y objeto se rompe en favor del poder absoluto del objeto y la producción capitalista se autonomiza.

De eso deriva aquella situación de “extrañamiento” (*Entfremdung*) y de “cosificación” (*Verdinglichung*) que, como hemos visto, describe el paisaje capitalista: la subjetividad humana ya no se reconoce en su propia objetivación y su producto adquiere el carácter fetichista de la entidad autónoma. La potencia social se fetichiza, el mercado se convierte en una divinidad autónoma y las mercancías –producto del trabajo social humano– se presentan como “cosas” animadas como si fueran espectros.

La mercancía, por lo tanto, considerada como la célula secreta del mundo capitalista –un monstruo que actúa “como si tuviera amor en el cuerpo”– es el punto de inicio del análisis de *Das Kapital*. Leer *El Capital* “saltándose” la parte sobre la mercancía –como sugería la escuela de Althusser– equivale a renunciar a comprender *Das Kapital*.

La lógica ilógica del modo de producción capitalista, tal como lo describe Marx, consiste en la extensión total del código de la mercancía a cualquier realidad existente, incluyendo la humana. De ahí deriva, además, el *escándalo* de la mercantilización humana que impregna –hoy como ayer– el modo de producción capitalista: a merced de una cosificación universal, él se basa en la existencia de una mercancía particular (la “fuerza-trabajo” humana, comprada y vendida) que no solo produce un valor más grande con respecto al que contiene en consumo de mercancías y servicios de subsistencia y reproducción, sino que es “escándalo y locura” en sentido filosófico, debido a que no sería coherente con la naturaleza humana su mercantilización e intercambio en el mercado. Es a este aspecto –la mercantilización de la fuerza-trabajo humana– que Marx dedica una amplia parte del primer libro de *El Capital*. En ella se encuentra “el misterio (*Geheimnis*) que envuelve la producción de la plusvalía”.

Como hemos visto, el modo de producción capitalista es esencialmente, para Marx, la época de la valorización del valor y de la producción

de mercancías y beneficio. Pero, en concreto, ¿cómo ocurre todo esto? Marx rechaza la posibilidad de que el beneficio del capitalista derive del intercambio de las mercancías, debido a que la forma de producción capitalista presupone que el intercambio de mercancía por mercancía o mercancía por dinero ocurre siempre de manera equivalente, dado que un beneficio debido a un intercambio desigual ocurre solamente en las “formas antediluvianas” del capitalismo (más precisamente, en su antigua forma de capital comercial y usurero).

Descartada esta posibilidad, Marx halla en otro lugar la fuente de la plusvalía: en la fuerza-trabajo, aquella mercancía que, como diré pronto, está obligada a venderse a sí misma y que, una vez comprada, se convierte en “fuente de valor” para el capitalista que es ahora su propietario. Plusvalía y plustrabajo se presentan, por lo tanto, unidos desde el inicio en una relación de complementariedad. Para que sea posible intercambiar en el mercado mercancías distintas (zapatos por guantes, tela por ropa) es necesario que ellas, a pesar de su heterogeneidad, tengan un elemento en común, que Marx halla en el hecho de que son el resultado del “trabajo humano abstracto”. En otros términos, un “valor de uso”, es decir un bien, tiene un “valor de cambio” solo en la medida en que se cristaliza en él, objetivándose, una determinada cantidad de trabajo humano, medido de manera objetiva mediante su duración temporal (más precisamente, mediante el “tiempo de trabajo socialmente necesario”, históricamente determinado y sin referencia, debido a que es “socialmente necesario”, al trabajo del individuo). De esta manera es posible intercambiar mercancías diferentes, también por la existencia del dinero, el equivalente general de todas las mercancías.

Una vez eliminadas las cualidades físicas que diferencian las mercancías unas de otras y suprimidos los trabajos que las han producido, solo queda, como residuo, la “espectral objetividad” del trabajo humano abstracto materializado, pura cantidad que carece de determinaciones cualitativas. En la mercantilización generalizada que caracteriza el modo de producción capitalista, también el obrero es considerado una mercancía que es

posible comprar libremente en el mercado e intercambiarla por el dinero correspondiente al tiempo necesario para producirla: sin embargo en la medida en que “el valor de la fuerza-trabajo, como cualquier otra mercancía, es determinado por el *tiempo de trabajo necesario* para la producción –y, por lo tanto, también para la reproducción– de este artículo específico”, este valor deberá corresponder a la suma de los alimentos que garantizan el constante mantenimiento de la vida del obrero. En otras palabras, Marx subraya que “el valor de la fuerza-trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de la fuerza-trabajo”. El vendedor de la fuerza-trabajo, obligado a venderla por problemas puramente económicos, “realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso”, que no le pertenece, precisamente como al vendedor de aceite no le pertenece el valor de uso del aceite que ha vendido: de esta manera, la fuerza-trabajo se convierte en propiedad del capitalista que, pagando su valor diario, es su legítimo propietario durante la jornada de trabajo.

El hecho de que el mantenimiento diario de la fuerza-trabajo cueste solamente, por ejemplo, media jornada de trabajo, aunque la fuerza-trabajo pueda trabajar durante un día entero creando un valor que es el doble del valor diario, eso “no es en absoluto una injusticia hacia el vendedor”, si se siguen las leyes del sistema del intercambio: sin infringir ninguna ley, el capitalista calcula el valor de la fuerza-trabajo no en función de su rendimiento, sino al costo necesario para producirla, tal como haría con cualquier otra mercancía. Los costos para producir la fuerza-trabajo del obrero coinciden con los medios de subsistencia necesarios para mantenerlo con vida. La mercancía fuerza-trabajo, subraya Marx, tiene como característica principal la capacidad de producir valor más allá de su propio valor de cambio: es la única mercancía cuyo uso produce valor, trabajo objetivado. El obrero trabaja doce horas en la fábrica, el capitalista le paga de hecho seis (las horas necesarias para los medios de subsistencia) sin infringir ninguna ley: de esta manera se produce la “plusvalía”, que permite la valorización del capital para el capitalista.

Para poderse reproducir, el capital organiza a sus funcionarios dividiéndolos en explotadores y explotados, poseedores de los medios de producción y no poseedores que al ser pura capacidad de trabajo están obligados por un tema meramente económico a venderse al polo opuesto de los capitalistas. El resultado del análisis marxiano consiste en haber mostrado como “el misterio de la *autovalorización del capital* se resuelve en que éste puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno no remunerado”. En este sentido, dice Marx, el intercambio entre trabajo y capital “por parte del capitalista debe ser un no-intercambio”, de manera que el intercambio sea solo la forma aparente que, como en el caso de la compra-venta de la fuerza-trabajo, oculta los procesos de sumisión que culminan en el trabajo forzado del obrero mostrando, en la superficie, su contrario (“Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham”).

La diferencia específica entre el capitalismo y los anteriores modos de producción es el hecho de que en él la esclavitud y la explotación no son clara y plenamente visibles, sino que permanecen ocultas bajo una apariencia que enseña enigmáticamente su contrario y se confunde con la libertad formal: como se aclara en los *Grundrisse*, “la diferencia entre la producción del capital y los anteriores niveles de producción es *todavía solo formal (nur noch formell)*. El robo de hombres, la esclavitud, el comercio de esclavos y su trabajo forzado, la multiplicación de estas máquinas de trabajo, máquinas que producen un producto excedente, aquí *se llevan a cabo directamente mediante la violencia (direkt durch Gewalt gesetzt)*, en el caso del capital son *mediados por el intercambio (durch den Austausch vermittelt)*”.

Las nociones complementarias de plusvalía y plustrabajo –secularización económica del concepto moral de “explotación” (*Ausbeutung*)– tienen según Marx (quien las reivindicó como dos de los más importantes descubrimientos descritos en el primer libro de *El Capital*) el doble efecto de explicar la manera en que nace el beneficio de los capitalistas e introducir al obrero en aquel “lado malo” de esclavitud y sumisión que acompaña cada fase de la historia. Se realiza de esta forma una conexión

orgánica entre los dos planos, que pertenecen a disciplinas distintas, de la teoría filosófica de la enajenación-explotación y la teoría económica del valor y del intercambio entre fuerza-trabajo y capital.

Detrás de la forma del intercambio de equivalentes y la indiferencia recíproca entre valor de uso y valor de cambio se oculta el contenido real, la explotación y la sumisión del trabajador:

“El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea a tal punto que los intercambios ahora *solo se efectúan en apariencia*, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es solo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no solo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo *excedente*. *La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero*, pues, se convierte en *nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación*, en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo. La compra y venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objetivado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno.” (MEW, XXIII, p. 609).¹

El antiguo esclavo recibía directamente los medios de subsistencia, mientras que el trabajador libre los recibe de una forma mediada e ilusoria, en forma de dinero, de valor de cambio: pero en realidad la sustancia no cambia, siendo el dinero del salario “la forma *argentada o áurea o cúprica o papélica* adoptada por los medios de subsistencia”².

Como Marx recuerda más de una vez, en el modo de producción capitalista el dinero desempeña un papel fundamental en la ocultación de las relaciones de sumisión, encubriendo el hecho de que lo que el obrero

1. Ibidem [n. d. T.]

2. Traducción de Pedro Scaron, en *Karl Marx. Libro I, Capítulo VI inédito*, Siglo XXI, Madrid [n. d. T.]

recibe no es otra cosa sino los medios de subsistencia en una forma distinta y reluciente, que contribuye a reforzar la ilusión de que es un miembro libre de la sociedad igual a todos los demás. Los medios de subsistencia que los obreros reciben mediante el dinero tienen la única finalidad de mantener “activa su propia fuerza-trabajo, así como se da agua y carbón a la máquina de vapor, aceite a la rueda”.

Desde esta perspectiva, el modo de producción capitalista no es solamente una mera producción de mercancías: es también un sistema de extorsión y concentración de plusvalía, debido a que “en el proceso de producción el capital se ha desarrollado dominando el trabajo (*Kommando über die Arbeit*), es decir la fuerza-trabajo activa, el obrero mismo”. Si lo consideramos en su esencia real, el capital –dice Marx– es una “relación de coerción con la finalidad de exprimir plustrabajo” (*Zwangsverhältnis, um Mehrarbeit zu erzwingen*) del trabajo asalariado cuya especificidad está en su carácter de “relación que no se funda en ningún vínculo de dependencia personal, sino que nace únicamente de la diversificación de las funciones económicas”, hecho que equivale a decir que en la esclavitud creada por el capitalismo se han eliminado “de las relaciones de explotación todos los residuos patriarcales, políticos o también religiosos del pasado”.

De ahí nace lo que Marx define como “servidumbre económica” (*ökonomische Hörigkeit*) en su forma más pura por desvinculada de cualquier otra forma de sumisión: el trabajo se convierte en la actividad que alimenta un dominio que carece de connotaciones jurídicas o políticas, que se reproduce y conserva gracias a la obligación anónima ejercida por un mecanismo exclusivamente económico y la diferenciación de las funciones de los individuos.

Entrado como desposeído en el proceso de producción, el obrero sale de él sin cambios, al estar de hecho obligado a seguir el mismo ciclo de producción, sin posibilidad alguna de sustraerse a él:

“El proceso capitalista de producción, pues, reproduce por su propio

desenvolvimiento la *escisión* entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo. Reproduce y perpetúa, con ello, las condiciones de explotación del obrero. Lo obliga, de manera constante, a vender su fuerza de trabajo para vivir, y constantemente pone al capitalista en condiciones de comprarla para enriquecerse. Ya no es una casualidad que el capitalista y el obrero se enfrenten en el mercado como comprador y vendedor. Es el doble recurso del propio proceso lo que incesantemente vuelve a arrojar al uno en el mercado, como vendedor de su fuerza de trabajo, y transforma siempre su propio producto en el medio de compra del otro.” (MEW, XXIII, p. 603)¹

En lo que concierne al *Arbeiter*, –trabajador– además del “cambio de su patrón individual”² y la “oscilación que experimenta en el mercado el precio del trabajo”³ que hace posible su acceso a privilegios que de otra forma no podría alcanzar, “su servidumbre económica es *mediada* (*vermittelt*) y al mismo tiempo *disimulada* (*versteckt*) por la renovación periódica de su venta de sí mismo”, que se manifiesta falsamente como una elección siempre reiterada, mientras que es el producto de la obligación económica ejercida continuamente por el capitalista.

Una vez que se haya establecido esta separación entre poseedores y no poseedores, el proceso de producción vuelve a producirla, a una escala cada vez más amplia. Eso es posible por el hecho de que el obrero se produce a sí mismo como capacidad laboral, produciendo también el capital que tiene enfrente, así como el capitalista se produce a sí mismo como capital y produce la capacidad laboral que tiene enfrente y explota: “al reproducir su otro, su negación, cada uno se reproduce a sí mismo”, así como el modo de producción capitalista, una vez producidas las mercancías, vuelve a producir otras, en un ciclo ilimitado, volviendo a poner sus propios presupuestos. Escribe Marx:

1. Traducción de Pedro Scaron en *El Capital. Libro primero*, Vol. II, Siglo XXI, Madrid, 2010 [n.d.T.]

2. Ibidem [n. d. T.]

3. Ibidem [n. d. T.]

“Su mera continuidad, o la reproducción simple, reproduce y perpetúa ese punto de partida del proceso como resultado del mismo. El proceso de producción transforma continuamente el dinero en capital, los medios de producción en medios de valorización. Por otra parte, el obrero sale del proceso de producción, constantemente, tal como entró en él.” (MEW, XXIII, p. 596)¹

El derecho de propiedad en que se basa el intercambio entre los dos poseedores de mercancías –libres e iguales– “se invierte dialécticamente”, en lo que concierne al capital, convirtiéndose en el “derecho de apropiación del trabajo de otras personas sin ofrecer un equivalente” y, en lo que concierne la fuerza-trabajo, en el “deber de respetar el producto del propio trabajo y el mismo trabajo como valores pertenecientes a otras personas”. En este sentido, afirma Marx, “el esclavo romano estaba atado *con cadenas (durch Ketten)* a su amo, el asalariado está atado al suyo *con hilos invisibles (durch unsichtbare Fäden)*”, que parecen no existir, ocultados por la aparente libertad presente en todo ámbito, la ficción jurídica del contrato y el variar del amo.

El proceso que hemos aquí resumido –la explotación de la fuerza-trabajo y la creación de plusvalía– parece basarse en un círculo vicioso, al tomar como base la existencia tanto de la producción capitalista como de dos clases contrapuestas –poseedores y desposeídos– que mantienen relaciones únicamente económicas. “Todo este movimiento –escribe Marx– parece por lo tanto un círculo vicioso, del cual solo podemos salir suponiendo una ‘acumulación originaria’ que justifique, en un plano histórico, la génesis del cosmos capitalista”.

Con la voluntad de oponerse al “pancapitalismo” y las “robinsonadas” de la *economía política*, que se basa en el presupuesto de la propiedad privada y convierte en eternas las leyes del capital –proyectándolas también en las sociedades pasadas para magnificar “la armonía de las relaciones

1. Ibidem [n. d. T.]

sociales existentes” – Marx muestra cómo el capitalismo tiene una fecha exacta de nacimiento, que coincide precisamente con la acumulación originaria, “*pecado original*” del capital. El elemento que ha favorecido ese proceso ha sido el ejercicio de la violencia y la sumisión protegido por la ley en las sociedades europeas: “el *capital* viene al mundo chorreando sangre y lodo de la cabeza a los pies”.

El capitalismo, hoy como ayer, tiene tendencia a eliminar el acto originario de su propia fase tética, y lo hace según las dos modalidades complementarias de la *autoeternización* (es decir borrando su propio proceso genético real) y la ilusoria presentación de su propio gesto originario en el *edénico encuentro entre dos sujetos* que, libres e iguales, instauran una relación laboral basada en el respeto, la utilidad y el reconocimiento mutuo (“Igualdad, Propiedad y Bentham”): de esta manera el desarrollo histórico del capitalismo es considerado, ideológicamente, su premisa. “Contrahistoria” de la génesis del capital, las páginas marxianas dedicadas a la acumulación originaria muestran cómo el encuentro entre el proletario y el capitalista requería, para poder ocurrir en la forma en que lo consideramos habitualmente, la premisa de una *separación forzada de una parte de la población de los bienes comunes* y de su simétrica *acumulación en una parte privilegiada de la población misma*.

Por consiguiente, para que se pudiera llegar a este resultado era necesario pasar por la fase violenta de la acumulación originaria, destructora de las *comunidades reales* y creadora de una nueva *subjetividad egoísta e individualista*: “cuando el trabajador puede acumular para sí mismo –hecho que resulta posible mientras posea sus medios de producción–, tanto la acumulación capitalista como el modo de producción capitalista resultan irrealizables”.

El camino recorrido para hacer posible la *libertad formal del intercambio* ha sido, históricamente, el de la esclavitud y la violencia contra los desposeídos, a quienes antes les despojaron de los bienes comunes y que luego arrojaron en masa, contra su voluntad, a las fábricas obligándolos a trabajar para no ser objeto de las sanciones que la ley preveía. Empe-

zada, en su forma más radical, entre el final del siglo XV y el inicio del XVI, la acumulación originaria consiste en el “*proceso histórico de la separación del productor de los medios de producción*” que ha llevado –con métodos que “son cualquier cosa menos idílicos”– a la paulatina formación de los dos bandos que se enfrentan en el moderno choque de clases, aquellos que poseen los medios de producción y aquellos que han sido desposeídos de ellos: “la expropiación de los productores rurales, de los campesinos y su expulsión de las tierras constituye el fundamento de todo el proceso”.

A la luz del hecho de que los hombres originalmente expulsados en masa de la tierra y desposeídos de los medios de producción eran claramente más numerosos en comparación con los que podían ser incorporados a la manufactura que se estaba configurando, muchos de ellos se convirtieron “en mendigos, bandidos, vagabundos, en parte por inclinación, pero en la mayoría de los casos bajo la presión de las circunstancias”. De hecho, estos hombres se convirtieron en una “masa cuya única fuente de ingresos llegó a ser la venta de su propia capacidad de trabajo, o bien la mendicidad, el vagabundeo, la rapiña. Está comprobado históricamente que esa masa inicialmente intentó esta última solución, pero fue luego empujada, mediante la horca, la picota y el látigo, hacia el estrecho camino que lleva al mercado del trabajo”. Al fenómeno de la mendicidad, durante todo el siglo XVI, se reaccionó con una “legislación sanguinaria contra el vagabundeo”, con “leyes entre lo grotesco y lo terrorista”, que obligaban, a quienes habían sido expropiados de todo, a someterse a la disciplina del trabajo asalariado.

Aún antes de que empiece el proceso productivo en fábrica, el trabajador es, en la esfera de la circulación, un esclavo, una “cosa” que se puede explotar, una mercancía en circulación: en una condición de *privación total* (fruto del proceso de acumulación primitiva) y *reificación integral*, se encuentra obligado a enajenar su propia fuerza de trabajo y venderse como mercancía en libre circulación en el mercado. La *libertad formal* de la que se beneficia –que el capitalismo, hoy como ayer, hace pasar por libertad

tout court— oculta un sometimiento económico disimulado por la “ficción jurídica” (*fictio juris*) del contrato de trabajo. Bajo esta luz, la compra-venta de la fuerza-trabajo es, para el obrero, solo la “forma mediadora de su sometimiento al capital (*Unterjochung unter das Kapital*)”, una forma que esconde la *sustancia real*, en la medida en que “oculta (*vertuscht*) como pura relación monetaria la verdadera transacción y aquella *dependencia* que la mediación de la compraventa renueva continuamente”.

De hecho, el *Arbeiter* puede solo formalmente elegir si entrar o no en la relación de intercambio, y su libertad ilusoria es limitada a la posibilidad de elegir entre venderse a *este* capitalista o bien a *otro*, hallándose por lo tanto en la condición de *esclavo de la clase de los capitalistas*. La clase obrera, formalmente libre e igual a la capitalista en los *cielos* de la política, se encuentra oprimida en la *tierra* de la “sociedad civil”, económicamente obligada a enajenar su propia capacidad laboral, debido a que el conjunto de los medios de producción (las condiciones objetivas del trabajo) y el conjunto de los medios de subsistencia se encuentran frente a ella, en el lado opuesto, como propiedad de otras personas: en el momento de la compraventa la condición de privación del trabajador es una premisa, hecho que confiere una aparente libertad a lo que en realidad es una *obligación económicamente determinada*, posible gracias al proceso real de la “acumulación originaria” con la que se produce el inmenso ejército industrial de reserva de brazos a disposición del capital, como se afirma en el capítulo XXIV.

En oposición a la imagen gratificante que la época moderna difunde de sí como “reino de la libertad” plenamente puesta en práctica, Marx descubre que también en el mundo moderno sobrevive una particular forma de esclavitud, cuyos límites son difíciles de percibir: la “esclavitud asalariada” de una clase social que, en una condición de privación total, se encuentra obligada a enajenar su propia fuerza de trabajo y venderse cada día. La libertad formal de los trabajadores asalariados oculta una subyugación económica disimulada por la *fictio juris* del contrato de tra-

bajo y, en muchos aspectos, similar a la del antiguo esclavo: en un coherente entretejido de filosofía de la historia e investigación económica, Marx descubre que, a pesar de la diferente condición formal, el obrero y el antiguo esclavo coinciden en la extorsión de “plustrabajo” a la que están sometidos. Por lo tanto, entre pasado y presente existe una fuerte continuidad: el antiguo esclavo, el siervo de la gleba y el moderno asalariado llegan a ser de manera inesperada tres proyecciones históricas de la misma figura del trabajador sometido, tres distintas formas de la misma sustancia esclavista que ha acompañado la historia a lo largo de su evolución.

Para poder descifrar el vínculo esclavista que caracteriza el nuevo sistema del *Produzieren*, sería oportuno analizar detenidamente la forma en la que Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, describe la *relación dialéctica entre el siervo y el señor*. El mismo análisis marxiano en *Das Kapital* puede ser considerado una proyección en el mundo capitalista de dicha figura hegeliana, considerada bajo la forma de “lucha de clases” (*Klassenkampf*) desde el punto de vista socio-político y de sumisión del trabajo desde el punto de vista económico. Siguiendo las coordenadas de la *Phänomenologie*, el vínculo dialéctico nace aún antes de que el siervo empiece a trabajar, en la medida en que se enfrentan dos conciencias, una derivada de la otra bajo el signo de la “cosificación”, como un objeto que puede ser explotado de forma incondicionada: “se enfrentan una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí, sino *para otro* (*für ein anderes*), una conciencia, por lo tanto, que meramente es, bajo la forma de la *coseidad* (*Dingheit*)”.

Al no tener, aquí, suficiente espacio para tratar un tema tan complejo y fecundo, me limito a señalar cómo los rastros de la presencia hegeliana emergen sobre todo en la forma en que Marx concibe la transformación de la relación de señorío que el capital produce. De hecho, con el desarrollo del dispositivo de la extorsión concentracionaria de plustrabajo mediante el sistema de la fábrica, el siervo toma conciencia de la contradicción y puede finalmente actuar en vista de su superación. El proceso

de trabajo, junto a la subordinación cada vez más opresiva, despierta en el sometido la *conciencia de su propia condición (Selbstbewußtsein)* –autoconsciencia– y, a la vez, de la contradictoriedad aporética del “mundo invertido” en el que se encuentra proyectado; el señor, por su parte, excluido del proceso de producción e interesado en su mantenimiento, no desarrolla la conciencia de la contradicción. Siguiendo una vez más la figura hegeliana, el vínculo entre los dos polos del siervo y el señor se define en el hecho de que el señor se relaciona con la cosa de forma mediata a través del siervo, mientras que este último, quien no puede liberarse de ella anulándola, “solo puede elaborar la cosa, transformarla con su propio trabajo”.

Mientras que la relación del siervo con la cosa es de “mediación”, de transformación a través del trabajo, en el señor presenta la estructura de la mera inmediatez, de la pura y simple negación mediante el consumo y el disfrute. Negado por las cosas, el siervo trata a su vez de negarlas, transformándolas a través del trabajo en una “mediación productiva” que se convierte en la toma de conciencia de su propia condición: él se reconoce a sí mismo en su propia *actividad* sobre la cosa, mientras que el señor se limita a gozar de ella y, en este sentido, “el lado de la autonomía (*die Seite der Selbständigkeit*) el señor lo deja al trabajo del siervo”. Este último, al encontrar la cosa ante sí como una realidad independiente, se mide con ella, ejerce sobre ella sus propias capacidades y, de esta forma, la revela a sí mismo, es decir toma conciencia de sí como sujeto dotado de potencialidad y autonomía, y se forma a través del *proceso de trabajo*.

Por su parte el señor, quien se limita a negar la cosa consumiéndola, renuncia al proceso de objetivación necesario para alcanzar una auténtica conciencia de sí y del mundo. Si antes lo esencial consistía en el dominio de un individuo sobre el otro y lo inesencial residía en la aceptación de este dominio por parte del siervo, ahora la situación se ha invertido: inesencial es la conciencia del señor quien, en su parasitismo, no puede entender lo que no hace y, por eso, es *conciencia enajenada y dependiente*, tanto de la cosa como del mismo siervo y de la asimetría creada por el

vínculo de dependencia. Se produce una inversión dialéctica, por la cual el señor depende del siervo y no puede existir sin él, mientras que el siervo sabe dominar la naturaleza mediante el trabajo y por lo tanto es autónomo: “así como el señorío ha mostrado que su esencia es precisamente *lo inverso (das verkehrte)* de lo que el señorío mismo quiere ser, de la misma manera la servidumbre, al realizarse plenamente, se convierte en lo *contrario (Gegenteile)* de lo que es de un modo inmediato”.

Del hecho de que a través del trabajo el siervo adquiere conciencia de sí y de su propia posición oprimida nace “el *ser para sí* propio de la conciencia y para la conciencia, que reconoce su ser *en sí y para sí (an und für sich)*”, se objetiva en el mundo y adquiere la “perseidad”, la conciencia de su propia posición de clase, y puede finalmente luchar por el reconocimiento del trabajo servil. La verdad del proceso dialéctico se encuentra por lo tanto en el siervo, ya que “la verdad de la conciencia independiente es la *conciencia servil*”, la única auténticamente consciente de la relación opositiva y del movimiento general del proceso, así como de la necesidad de superar la limitación de la relación en vigor. De esta forma, explica Hegel, “la servidumbre, al realizarse plenamente, se convierte en lo contrario de lo que es de un modo inmediato. La servidumbre retorna a sí como autoconciencia repelida sobre sí misma y se convierte en su contrario, en verdadera independencia”.

Usando la gramática de Marx, se trata del proceso de concienciación de una clase (los “esclavos asalariados”) que –al final de un proceso histórico durante el cual se han repetido los choques, las tensiones y las “contradicciones reales”– consigue adquirir la doble condición de la “in-seidad” y la “perseidad”: la autoconciencia como “conciencia de clase” se manifiesta en la relación opositiva y conflictual del *Klassenkampf*, y más precisamente como adquiere conciencia de sí y su propia posición en el trabajo, en la lucha y en la relación conflictual con el señor, de la misma manera en Marx el proletariado llega a ser una clase en sí y para sí “en la lucha” (*in dem Kampf*) contra la burguesía, es decir contra el dueño que esclaviza su trabajo. Inicialmente “en sí”, el proletariado sale

“fuera de sí” a través de la *Entfremdung* –extrañación– producida por el sistema de la fábrica, que despoja el trabajo de su función antropogénica y lo reduce a “coacción a repetir” monótona y cosificadora, y finalmente vuelve a sí enriquecido– gracias al enfrentamiento– por la conciencia de sí mismo y de sus propios objetivos.

A la luz de la figura hegeliana, la fase antitético-dialéctica adquiere la estructura de una *totalidad cuyas partes están en contradicción constante*, en aquella escisión conflictual y consciente de sí de la “lucha de clases” entre proletarios y capitalistas en la que cada uno de los dos términos existe manteniendo vivo su contrario y, a la vez, su existencia se realiza en el intento continuo de destruirlo. El capitalismo puede por lo tanto presentarse como una contradicción dinámica, como –según la expresión de los *Grundrisse*– una “contradicción en proceso”. La historia del movimiento obrero de los siglos XIX y XX debe ser interpretada en este escenario de conflictividad dirigida al reconocimiento del propio trabajo y, al mismo tiempo, a la superación de un cosmos infectado por la contradicción del capital.

3. El idealismo de la filosofía de la praxis: el espectro de Fichte

El análisis del “idealismo secreto” que es el fondo constante de la reflexión marxiana hasta *Das Kapital* –es decir la obra aparentemente más distante del planteamiento idealista– quedaría incompleto sin hacer referencia, aunque brevemente, al tema de la filosofía de la *praxis*.

Se trata de un tema que –en las páginas de *Das Kapital*– ciertamente no ocupa el espacio central que tiene en los *Manuscritos* de 1844 o en las once *Tesis sobre Feuerbach*. Sin embargo, sería inexacto pensar que –en el *Hauptwerk*– este tema esté ausente: tal como en el caso de la enajenación, también la *praxis* es una premisa asimilada en la obra de 1867, que no es necesario por lo tanto explicitar. Se podría también decir que resulta ser el telón de fondo ideal para el desarrollo de los análisis de *Das Kapital*.

Por los motivos que trataré ahora, la filosofía de la *praxis* marxiana es uno de los lugares en los que emerge con mayor nitidez el idealismo marxiano, en particular su vínculo inexplorado con la filosofía de la acción de Fichte. Nadie mejor que Giovanni Gentile –en su excelente obra *La filosofía de Marx* (1899)– ha intuido este vínculo, mostrando el carácter íntimamente idealista y metafísico del pensamiento de Marx, “idealista nato”. Se trata de un tema que he tratado ampliamente en mi libro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (2013), al que haré referencia brevemente.

Como en su momento subrayó Gentile, el carácter *toto genere* fichteano de la filosofía de la *praxis* marxiana emerge con claridad del hecho de que el concepto de *praxis*, del “continuo hacerse de la realidad”, es consustancial a toda auténtica forma de idealismo: el idealismo –y solo el idealismo– es capaz de considerar la verdad como el resultado de la acción, de la actividad, del producir en la historia, y no como un hecho que hay que conocer, reflejar y transmitir. La intuición de Gentile remite al tema de la fichteana *Erste Einleitung* a la doctrina de la ciencia de 1797: un materialismo de la *praxis* es una *contradictio in adiecto*, debido a que el materialismo desemboca sin excepción en el dogmatismo y, de ahí, en aquel fanatismo que es la negación de la *praxis*.

Desde este punto de vista, la filosofía de la *praxis* marxiana no marca un alejamiento de la filosofía clásica alemana (tal como la consideraba, entre otros, Althusser), sino más bien un tenaz aunque disimulado acercamiento a ella. La *umwälzende Praxis* en el centro de la tercera de las *Thesen über Feuerbach* se convierte en la versión revolucionaria de la “acción originaria” (*Tathandlung*) fichteana, del Yo que es acción pura y resultado de aquella acción, en el marco de una relación entre el sujeto que proyecta, actúa y modifica y el objeto que es transformado.

Para Fichte –así como para Marx– el hombre es llamado a actuar porque es, en primer lugar, un *sujeto agente*, cuya relación con el mundo consiste en el vínculo de interacción práctica (*praxis*); y, a la vez, tiene que *actuar para crear*, para generar un producto (*poiesis*), que en ambos casos

(excepto las diferencias sin duda relevantes), coincide con la instauración de relaciones sociales libres según razón, de acuerdo con lo expuesto en el fichteano *Las características de la edad actual* (crear “libremente todas las relaciones según razón”) y en *Das Kapital* (el “reino de la libertad”, *Reich der Freiheit*), ambos textos basados en la idea de las individualidades libres y solidarias (la *freie Entwicklung der Individualitäten* de los *Grundrisse*).

Ambos aspiran a liberar a la humanidad de la hegemonía de lo económico que ha llegado a ser autónomo en forma fetichista en la época de la “pecaminosidad consumada” (Fichte) y la “enajenación global” (Marx), volviendo a dar centralidad –a través de la acción concreta– al género humano y su libre desarrollo como fin en sí: con la *Deutsche Ideologie* marx-engelsiana, “la misión de todo hombre consiste en desarrollarse de un modo general, en desarrollar todas y cada una de sus dotes”; con las fichteanas *Lecciones sobre el destino del sabio* –de 1794– “el destino de la humanidad es el constante avance de la cultura y el desarrollo continuo y uniforme de las aptitudes y disposiciones de la humanidad como tal”.

El hecho de que Marx conociera con toda seguridad el pensamiento fichteano y lo hubiera –voluntariamente o no– metabolizado está confirmado por el hecho de que el activismo de Fichte estaba ampliamente presente en los ambientes de la izquierda hegeliana, donde era considerado el antídoto contra la actitud contemplativa y resignada. No hay que olvidar, por ejemplo, que Moses Hess –en su *Filosofía de la acción* (1843)– había abiertamente defendido la necesidad de transformar la hegeliana filosofía del espíritu en una fichteana filosofía de la acción.

Sabemos que –en la génesis de la fichteana *Wissenschaftslehre*– la revolución ha tenido un papel decisivo para la centralidad de la libertad práctica y la independencia de la subjetividad humana; centralidad que se traduce en la concepción fichteana del *Ich* como libre acción humana, como origen del mundo objetivo-social, contraria a las premisas dogmáticas kantianas. La obra valiente –impulsada por la cadena de acontecimientos del 89 francés– de una humanidad que lucha para lograr la

convergencia de la objetividad histórica, social y política con su propia subjetividad, liberándose de la opresión y, a la vez, luchando por una completa *Anerkennung* de sí como un único sujeto (contra las tradicionales formas de desigualdad legalmente establecidas), es transformada por Fichte en una “ontología de la praxis” basada en la practicidad de una razón cuyo objetivo primario es impregnar de manera cada vez más extendida y decisiva la estructura de lo real.

Con la expresión “ontología de la praxis” me refiero a la perspectiva del idealismo trascendental fichteano según la cual el ser es el resultado de la acción y la praxis adquiere el papel de fundamento ontológico de lo real, considerado como el producto de la acción. Bajo esta perspectiva, el idealismo fichteano resulta realmente “subjetivo”, debido a que –según la crítica del Hegel de la *Differenzschrift* de 1801– “el sujeto-objeto se revela un sujeto-objeto subjetivo”, es decir el resultado de una actividad práctica del sujeto en absoluto incondicionado y agente con vistas a la adaptación del objeto al propio concepto.

Auténtica teoría trascendental de la acción, la *Wissenschaftslehre* se constituye bajo la forma de una *ontologización de la Revolución francesa*, es decir una transposición al plano ontológico del acontecimiento histórico de la Revolución como importante superación –a través de la praxis transformadora– de las objetivaciones del Yo: es decir como gesto titánico de una humanidad considerada ya no como el teatro pasivo de las actividades de los tiranos, sino como una *subjetividad revolucionaria* que opera en el escenario de la historia para que la serie de las objetivaciones que ella misma produjo sea paulatinamente transformada y repensada con vistas a su adaptación a la razón de la subjetividad agente. Por un lado, Fichte intuye en la inquietud de la Francia revolucionaria la prueba de su visión del hombre como *homo faber*, capaz de actuar en absoluta libertad y determinar activamente lo existente; por otro lado, Fichte propone las estructuras de la *Wissenschaftslehre* bajo la forma de una transposición al plano teórico-ontológico de la Revolución. El *nicht-Ich* de la *Wissenschaftslehre* se configura como metáfora no solo de

la sociedad feudal-señorial, sino de todos los obstáculos que se interponen entre el *Ich* y el pleno desarrollo de la libertad humana a lo largo de la historia.

La importancia de la experiencia de la Francia revolucionaria para Fichte y su elaboración de la *Wissenschaftslehre* es claramente visible tanto en la *Grundlage* como –tal vez en medida aún mayor– en la *Erste Einleitung* a la doctrina de la ciencia de 1797 y su contraposición de *Idealismus* y *Dogmatismus*. El dogmatismo –explica Fichte– es la actitud típica de quien acepta el mundo en la forma en que aparece ante nosotros, considerándolo un dato empírico factual, una “cosa en sí” (*Ding an sich*) que tiene que ser reflejada en el plano gnoseológico. Por consiguiente –escribe Fichte– “todo dogmático consecuente es necesariamente un fatalista”, al ser “el principio de los dogmáticos la fe en las cosas” y en la muerta pasividad de lo real.

En antítesis con el dogmatismo, el idealismo es para Fichte la única filosofía de la libertad, debido a que surge en el Yo y en su actividad creadora y transformadora, considerada como principio absoluto y *schlechtin unbedingt*. Profundamente diferente del dogmatismo de quienes –como Kant– se basan en la premisa de la existencia de un objeto fuera del campo de influencia del sujeto, el idealismo se basa en la convicción de que el sujeto es auténticamente libre y que nada existe sin su acción (*kein Objekt ohne Subjekt*): “la discusión entre idealista y dogmático es propiamente ésta: si se debe sacrificar la independencia del Yo a la independencia de la cosa (*Selbstständigkeit des Dinges*) o la independencia de la cosa a la independencia del Yo (*Selbstständigkeit des Ich*)”.

Tal como Fichte precisa más de una vez, el choque insubsanable entre las dos distintas posiciones filosóficas del dogmatismo y el idealismo refleja, ante todo, dos distintos intereses prácticos: el ilimitado mantenimiento del “mundo tal como es” para el dogmático, la libre transformación de la realidad de acuerdo con la razón para el idealista.

Uno de los lugares en el que emerge de manera más evidente la vocación antidogmática del proyecto fichteano de valorización de la categoría

de posibilidad se encuentra en las *Reden an die deutsche Nation* (1808), en las que Fichte escribe que “las épocas humanas, así como las relaciones humanas, son los hombres que las configuran, sin ninguna otra fuerza que no sea ellos”. La desarticulación del fatalismo es realizada, una vez más, mostrando su génesis subjetiva, humana, social y práctica. La acción precede al ser (*esse sequitur operari*), que remite a la acción que lo ha generado y sin la cual no podría por lo tanto ser. Según lo que sostiene en la *Sittenlehre* de Jena, “el ser es el resultado del actuar” (*ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten*).

Eso significa que en el plano ontológico la acción tiene prioridad respecto al ser, así como –en el plano socio-político– la praxis tiene prioridad sobre la objetividad de las instituciones sociales, políticas, jurídicas. Al ser creadas por el sujeto agente, estas últimas pueden ser “superadas” mediante su praxis y nuevamente “puestas” según modalidades cada vez más cercanas al ideal (continuamente alejado de manera asintótica, según la lógica hegeliana del “infinito malo”) de una humanidad que se reconoce a sí misma.

La “actividad del Yo” (*Tathandlung des Ichs*) adquiere, por lo tanto, la condición de posibilidad de la realidad: no existe objeto sin sujeto, tanto en el sentido *gnoseológico* (el objeto siempre existe a través de la mediación activa del sujeto), como en el sentido *socio-político* (las objetivaciones sociales siempre existen en virtud de un acto de la subjetividad humana que las ha creado), como, además, en el sentido *histórico* (no existen acontecimientos que no sean el producto de la libre praxis humana. Tal como se sostiene –deliberadamente– en la *Sittenlehre jenesa*, “desde el punto de vista trascendental el mundo *es hecho* (*wird gemacht*), desde el punto de vista común *está dado* (*ist gegeben*)”.

Después de este rápido *détour* fichteano, ahora puedo analizar detenidamente las *Thesen über Feuerbach*. La primera se presenta como una crítica al materialismo como dogmatismo que acepta el mundo en su invariable e inerte forma en que aparece ante nosotros, concibiendo el objeto como un *Objekt*, como una realidad dada independiente del sujeto

y que el sujeto acepta pasivamente en la intuición.

De hecho, el límite del materialismo reside –según Marx– en el hecho de que “el objeto (*Gegenstand*), lo real, lo sensible es concebido solo bajo la forma de objeto (*nut unter der Form des Objekts*) o de intuición, y no como actividad humana sensible, como actividad práctica (*Praxis*), no subjetivamente”. En este sentido –sigue Marx refiriéndose claramente a la reflexión fichteana– “el lado activo (*tätige Seite*) ha sido desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo”. El objeto –el mundo de las relaciones sociales y políticas– no existe de forma autónoma como “cosa en sí” (“de manera fatalista”, habría dicho la *Erste Einleitung* de Fichte), siendo el fruto de la praxis humana objetivada: por consiguiente, el objeto puede siempre ser superado, modificado y racionalizado a través de la praxis.

Coherente con estas premisas, la segunda de la *Thesen* marxianas es, a su vez, una refutación de la posición gnoseológica del reflejo, según la cual la verdad corresponde a la correcta averiguación por parte del sujeto cognoscente, a su vez reducido a espejo reflectante: “la cuestión de si el pensamiento humano posee una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. Es en la actividad práctica (*in der Praxis*) que el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poder, el carácter de su pensamiento”, según el vínculo sujeto-objeto codificado por el idealismo fichteano. El objeto corresponde al sujeto no porque este último lo refleja fielmente *sub specie mentis* (tal como ocurre con el materialismo dogmático feuerbachiano), sino en el sentido de que lo transforma a través de la praxis hasta que corresponda a su propia racionalidad.

El género humano existe por lo tanto bajo la forma de la *freie Tathandlung*, es decir, existe por su acción dirigida a definir el mundo objetivo en una dialéctica temporal de posición y superación de las objetivaciones, de manera que éstas correspondan cada vez más al concepto de la humanidad misma: usando la gramática fichteana, el Yo se vuelve el determinante del No-Yo.

Bajo esta luz tiene que ser leída la novena de las *Thesen*, en la cual se

aclara que el *Materialismus* feuerbachiano –precisamente por su aceptación de la forma en que aparece ante nosotros lo real– tiene que aceptar el cosmos capitalista como *Objekt* independiente y no modificable: “la altura máxima que puede alcanzar el materialismo intuitivo –es decir el materialismo que no concibe el mundo sensible como actividad práctica– es la intuición de cada individuo en la “sociedad burguesa”, es decir el reflejo del mundo social dado como *Objekt* y no como *Gegenstand* que el *Ich* pone.

Tal como ya había mostrado Fichte, materialismo y empirismo se vuelven –desde el inicio– *aliados de lo existente* (“la época de la pecaminosidad consumada” de *Las características de la edad actual*, el “reino animal del Espíritu” de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*), que encuentra su natural principio cardinal en la adhesión a la factualidad en la que se basa el empirismo que *Las características de la edad actual* critica.

El equívoco fatal del materialismo feuerbachiano consiste –según Marx– en considerar el mundo en su muerta objetividad positiva, pero sin reconocer la actividad humana como “actividad objetiva” –*gegenständliche Tätigkeit*– capaz de producir objetivaciones tan concretas como las externas: según las palabras de Fichte, “el Yo mismo se vuelve también objeto”, mediado por la praxis. Bajo la perspectiva marxiana, en la que se nota claramente el eco de la concepción fichteana de la *Tathandlung*, el hombre no se limita a contemplar la realidad y reflejarla, sino que actúa, opera, transforma continuamente lo real y, en este constante actuar, elabora su propio pensamiento.

Por consiguiente –tal como se aclara en la primera tesis– ya no se puede considerar el objeto como una cosa inmóvil, rígida y convertida en fetiche (*Objekt*), sino como el producto de la praxis humana objetivada (*Gegenstand*) tanto a nivel individual, como a nivel colectivo. La realidad externa no existe independientemente del sujeto social, al ser necesariamente el producto de su acción, como objetivación puesta y por esta razón puede ser superada por el sujeto mismo: “los filósofos solo han interpretado el mundo de maneras distintas; pero se trata de transformarlo”. Este pro-

grama de acción no solo podría ser suscrito por Fichte, sino que encuentra su más coherente explicitación en la estructura de la *Wissenschaftslehre*. Es sorprendente, a este respecto, la analogía con un pasaje del *Destino del hombre* de 1800: “tu destino no es el mero saber, sino el obrar según tu saber “. De la misma forma, en las lecciones de 1794 sobre el sabio: “¡actuar (*handeln*)! ¡Actuar! Esa es la razón de nuestro estar en el mundo”.

Para Marx el materialismo dogmático debe ceder el paso al materialismo de la praxis, es decir –fichteanamente– a un *pensamiento del actuar*. Es por esa razón que –en la quinta de las *Thesen*, directamente relacionada con la primera– Marx critica la posición feuerbachiana porque “no concibe lo sensible como *actividad práctica* (*praktische Tätigkeit*), como actividad sensible humana”, sino que se limita a presentarlo como un mundo independiente, rígidamente separado de la praxis social y, por lo tanto, no sujeto a transformaciones por parte de dicha praxis.

La verdad, a su vez, no debe ser pensada en los términos correspondientes tradicionales –según lo que Heidegger enseña en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*– según los cuales el concepto coincide con un mero “contenido mental” que transfiere a la mente secciones y contenidos del mundo exterior (de un modo coherente con la estructuración de la sociedad capitalista, que ya no se basa en supuestas “verdades trascendentes”, sino en la simple confirmación de la correcta reproducción sistémica, es decir en la adaptación de la mente a la realidad, *adaequatio rei et intellectus*).

Al contrario, en la perspectiva de las *Tesis sobre Feuerbach* –ése es el elemento común a Hegel, Fichte y Marx– la verdad filosófica tiene como objeto la relación de identidad entre Sujeto y Totalidad mediada por el devenir temporal como lugar de la adquisición de la autoconciencia y de la praxis que supera de manera activa los obstáculos que se presentan para la consecución del objetivo propuesto.

Lo verdadero coincide por lo tanto con la autoconciencia progresiva de sujeto y totalidad (hegelianamente el Todo que se convierte en Sujeto), adquirida dialécticamente a través de la praxis de transformación

del No-Yo en Yo: como aclara la segunda de las *Thesen*, “la cuestión de si al pensamiento humano le pertenece una verdad objetiva *no es una cuestión teórica, sino práctica (ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage)*. Es en la actividad práctica (*in der Praxis*) que el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir en la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento. La controversia acerca de la realidad o no-realidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es una cuestión puramente escolástica”.

El punto de vista de Marx –así como el de Fichte– es práctico, no gnoseológico. Prueba de ello es que Fichte trata el problema gnoseológico de una manera funcional a la praxis que nace de lo que el filósofo de Ranenau llama expresamente –en una carta de 1790 a Weißhuhn– *absolute Freiheit*: el abandono del *Ding an sich*, tal como hemos dicho, es funcional a la fundación de una praxis *absoluta*.

La verdad, por consiguiente, para Marx así como para Fichte coincide con la praxis transformativa dirigida a la correspondencia entre objetividad y subjetividad (“es en la actividad práctica que el hombre tiene que demostrar la verdad”) según la primacía absoluta de la acción. Desarrollando este tema, la octava de las *Thesen* aclara que “*toda la vida social es esencialmente práctica (alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch)*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución *en la actividad práctica humana (in der menschlichen Praxis)* y en la comprensión de esta actividad práctica”. La praxis permite dar cuenta de lo teórico, y no viceversa.

Ya Fichte había solucionado el problema de la “cosa en sí”, en antítesis sobre todo con Reinhold, desde el punto de vista de la *practicidad de la razón*: la razón puede manifestarse de manera unitaria solo como razón práctica, manteniéndose armónicamente determinada tanto en el plano práctico como en el teórico, sin sacrificar uno en aras del otro; por lo tanto, también los dilemas teóricos encuentran solución solo desde la perspectiva de la razón práctica.

Además, ni siquiera en Marx la actividad práctica coincide con la

moral y con el abstracto *Sollen* –deber– kantiano, sino con una praxis transformadora que opera en el mundo. El vínculo con la perspectiva fichteana es claramente evidente. La razón práctica kantiana, en Fichte, se convierte en razón revolucionaria, preparando de facto el terreno para la undécima de las Tesis sobre Feuerbach. Para Fichte –así como para Marx– el teatro del proceso del *convertirse en hombre* del hombre es sin duda el ser social, no la naturaleza (de ahí las críticas de Hegel y Schelling a los “maltratos” fichteanos hacia la Natur).

Sin insistir aquí en la visión comunitaria y ética de Fichte (véase al respecto el excelente estudio de Aldo Masullo, *Fichte: l'intersoggettività e l'originario*, 1986), nos limitamos a recordar cómo –a partir del *Fundamento del derecho natural* (1796)– la perspectiva fichteana se desarrolla hacia un comunitarismo social que considera la existencia del individuo como la abstracción de la comunidad orgánica en la que está arraigado: “el hombre –escribe Fichte– llega a ser hombre solo entre los hombres”. Y sigue: “el hombre, solo, no es nada: de hecho, el hombre constituye una comunidad” y no puede ser pensado sin ella. De la misma manera –en la sexta de las once *Tesis*– Marx precisa que “el ser humano no es una abstracción inmanente al individuo. En su realidad, él es *el conjunto de las relaciones sociales (das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)*”, es por lo tanto la comunidad viviente como unidad de las partes. La relación entre actividad humana y sociedad, entre sujeto y objeto, siempre es mediada por las relaciones sociales que existen concretamente, tal como el mismo Fichte intuyó en el *Fundamento del derecho natural*.

La comunidad, a su vez –tanto en Fichte como en Marx– es considerada de forma virtualmente cosmopolita, es decir como una comunidad que coincide con la humanidad *qua talis*, en una forma de *comunitarismo universalista* que considera al género humano como su propio ideal de referencia: este aspecto –que, tal como hemos visto, es central en la elaboración fichteana y en su idealización de la humanidad como un único *Ich* agente– encuentra expresión en la décima de las *Tesis*, en la que se

defiende que “el punto de vista del viejo materialismo es la sociedad ‘burguesa’; el punto de vista del nuevo materialismo es la *sociedad humana* (*menschliche Gesellschaft*) o la *humanidad socializada* (*gesellschaftliche Menschheit*)” bajo la forma de una relación solidaria entre individuos libres e iguales a escala planetaria. En Marx el *proletariado* –de la misma manera que la *nación alemana* de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte– siempre es considerado como aquello que transforma lo particular en lo universal de la emancipación del género

Como prueba del hecho de que en Fichte la acción no coincide con la moral kantiana –sino que comprende la dimensión práctico-revolucionaria que encontramos desarrollada en las *Thesen* marxianas– se puede recordar un pasaje de gran importancia del *Fundamento de la doctrina de la ciencia* de 1794-95, en el que se sostiene que la praxis del *Ich* “es actividad (*Tätigkeit*) ya no pura sino objetiva, que pone un *objeto* (*Gegenstand*), algo que está enfrente”, es decir algo que se materializa en las objetivaciones sociales, jurídicas, políticas y económicas de un “mundo histórico” y que luego debe actuar para adaptarlas a sí de forma creciente (el Yo determina el No-Yo”). De la misma manera, la tercera de las *Tesis* dice que “*la coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana* (*das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit*) puede solo ser pensada y entendida de forma racional como *práctica revolucionaria* (*revolutionäre Praxis*)”, es decir como actividad práctico-crítica del sujeto social que actúa sobre el ambiente para transformarlo y adaptarlo a sus propios principios.

Tampoco hay que olvidar la influencia que –tanto en Marx como en Fichte– el mismo “ambiente” (que es social, y no únicamente –ni tampoco principalmente– natural) ejerce sobre la génesis del sujeto: las condiciones externas influyen de manera decisiva en el sujeto (Marx), porque si bien es verdad que el Yo actúa sobre el No-Yo (transformándolo), también es verdad –buena parte del *Fundamento de la doctrina de la ciencia* es dedicada a este tema– que el No-Yo opera sobre el Yo formándolo y, en cierta medida, influyendo en su maduración. Marx elaborará luego esta idea –en la

que el Yo determina la realidad y, a la vez, es determinado por ella— sosteniendo que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen *de forma arbitraria (aus freien Stücken)*, en circunstancias que han elegido ellos mismos, sino en las circunstancias que ellos encuentran frente a sí, que los hechos y la tradición determinan”, es decir actúan (prácticamente) sobre el ambiente, que a su vez influye sobre su formación.

La historia tal como es concebida en las *Tesis* adquiere el estatuto fichteano de una secuencia de objetivaciones humanas y de su superación, en cuyo ritmo dinámico se desarrollan los pensamientos, las necesidades, las ideas y las representaciones: *Arbeit* y *Praxis* constituyen una endiádis que permite entender cómo la realidad nunca es una “cosa en sí” (*Ding an sich*), sino que adquiere siempre el estatuto de objetivación del sujeto social, de su operar transformativo que modifica la naturaleza a través del trabajo y la sociedad mediante la praxis.

En una perspectiva de este tipo, el juicio de Engels —de lo contrario sibilino— se vuelve comprensible, incluso más allá de las intenciones engelsianas: “Nosotros los socialistas alemanes somos conscientes de que somos herederos no solo de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Hegel y Fichte”. Que Marx sea heredero de Hegel ha sido la tesis dominante de buena parte del debate; que sea, además, heredero de Fichte ha sido —hasta hoy— menos evidente, debido a que no se ha destacado suficientemente el fuerte vínculo entre la ontología de la praxis marxiana y la fichteana.

4. Crítica de las ideologías y ontología del ser social

Texto inacabado y nunca publicado por sus autores, fractura althusseriana entre el “primero” y el “segundo” Marx, la *Deutsche Ideologie* —*La Ideología Alemana*— se presenta como un libro espectral o bien como el espectro de un libro que vuelve hoy —con la nueva edición— desde los subterráneos de la historia donde fue abandonado por Marx y Engels en

1846. La obra no ha dejado de ser el “aviso de incendio” de un paisaje social enajenado en el que la *ideología* sigue trabajando permanentemente, basándose en su doble función, es decir “naturalizar” lo que es determinado histórica y socialmente y santificar lo existente tal como se presenta en cada época.

La “cámara oscura” mencionada en las páginas del manuscrito marx-engelsiano sigue operando y dando forma a las mentes de los habitantes del cosmos capitalista, representando lo real en posición invertida, presentando como justo, libre e intrascendible un mundo que –determinado histórica y socialmente, es decir producido por nosotros a lo largo de la historia– sigue estando impregnado de explotación y enajenación, extorsión de plustrabajo y reducción unidimensional de toda realidad (humana y no humana) en el horizonte único de la forma mercancía.

La ideología, en el sentido marx-engelsiano, es el nuevo espectro que recorre el mundo uniformado por el fetichismo de la mercancía y su actividad cautivadora: su presencia es espectral porque oculta, hasta el punto de despertar la ilusión, en los habitantes del capitalismo absoluto-totalitario, de ser ciudadanos de un mundo post-ideológico.

Desde que el sueño marxiano fue enterrado bajo los escombros del Muro de Berlín y la política mundial se ha configurado de forma “unipolar”, se ha empezado a celebrar –en tono liberatorio y con énfasis compulsiva– el “fin de las ideologías”, el tan deseado abandono de las ideologías asesinas que habían producido el “mal en la tierra”.

El “fin de la historia” celebrado por Fukuyama en 1992 coincide, desde este punto de vista, con el supuesto “fin de las ideologías” de un mundo que, apropiándose del programa teórico de lo Posmoderno, ha dejado de creer en las “grandes narraciones” (Lyotard) y ha preferido un pensamiento “débil” (Vattimo), que renuncia a los grandes valores y a la idea misma de verdad, considerándolos claramente la fuente originaria de las experiencias socio-políticas más perversas. Por lo tanto las ideologías, precisamente como la historia sobre la que habla Fukuyama, habrían desaparecido, dando paso a un mundo post-histórico y post-ideológico,

que vive sin ilusión –sobrio o eufórico, según el caso– la experiencia del “fin de la modernidad”.

No es difícil mostrar, siguiendo la argumentación de la *Deutsche Ideologie*, como este dispositivo narrativo que hoy es reproducido de forma hipertrófica y universal –celebrando la desaparición de la ideología– esconde en su interior una estructura profundamente ideológica. En este sentido, la obra marx-engelsiana, leída más de ciento cincuenta años después de su escritura, puede despertarnos del “sueño dogmático” recordándonos que todo dispositivo ideológico presenta por su propia naturaleza una estructuración que da lugar a que la ideología se difunda y se imponga cuanto más se niega y se vuelve imperceptible. La vocación de la ideología –de toda ideología– es siempre la naturalización, es decir la presentación de sí como una realidad natural y, por lo tanto, existente desde siempre, sin fecha de nacimiento ni vencimiento.

Por su parte, desnaturalizando lo histórico y lo social, el núcleo de la *materialistische Geschichtsauffassung* nos recuerda que cada sociedad, en cada época, debe necesariamente dotarse de una “superestructura” ideológica, de un sistema de ideas dominantes que legitimen, desde el punto de vista intelectual, la estructura social vigente.

A la luz de esta premisa, se vuelve legítimo sospechar que cuanto más una época dice ser no-ideológica, post-ideológica y anti-ideológica, más presenta un nivel ideológico oculto, aunque no menos intenso: el movimiento teórico con el que nuestra época niega la ideología es, él mismo, una articulación ideológica disimulada, una actividad subterránea de la ideología.

La ideología perfecta es la que se vuelve invisible, celebrando el fin de la ideología. En otras palabras, si es verdad que la ideología resulta más eficaz en la medida en que se esconde –siendo por lo tanto “perfecta” cuando es completamente “negada” e invisible– de ello se deduce que nuestra época post-ideológica puede ser interpretada de forma plausible como la época más ideológica, la época en la que se propaga ideológicamente la convicción de que la ideología en sí sería una forma supe-

rada, desaparecida con el fin de las experiencias políticas del siglo XX.

Un ejemplo evidente del trabajo oculto de la ideología en el actual capitalismo globalizado es representado por el concepto de carácter ubicuo y en apariencia neutro de “globalización”: como toda ideología, dice de sí lo contrario de lo que realmente es y, por lo tanto, puede presentarse como una aséptica descripción objetiva, imparcial y desencantada de la realidad concreta, mientras que en realidad contiene un preciso carácter ideológico. De hecho, más allá de las apariencias, el concepto de globalización se configura como una descripción que oculta y, por esa misma razón, impone de forma ideológica una *prescripción* (¡pueblos de todos los países, globalizaos!), una coerción hacia la aceptación del mercado global y –marxianamente– de la enajenación que genera a escala planetaria.

La globalización es, por lo tanto, la forma ideológica que mejor se adapta a las lógicas sistémicas del capitalismo globalizado: este último se configura como un mundo estructurado sobre una base no de exclusión, sino de *inclusión*, y más concretamente la inclusión subalterna de todos los pueblos y las naciones dentro del único modelo internacionalizado del capitalismo liberal, en el que lo que es obstaculizado –y lo será cada vez más– no es la entrada en él, sino la *salida* de él.

La aceptación dócil y carente de reflexión del propio tiempo como la época del fin de las ideologías marca por lo tanto el punto final, la realización de la lógica de la ideologización descrita en las páginas de la *Deutsche Ideologie*; eso en el marco de un nuevo uso –desconocido a Marx– del concepto mismo de ideología, en una inédita y decisiva resemantización: “ideología” ya no es, en el lenguaje común, el reflejo de la realidad tal como es, su extensión mental *sub specie aeternitatis*, sino la posición de aquellos que rechazan aceptar el mundo tal como es y defienden una instancia crítica y anti-adaptiva. Según el “pensamiento único” dominante, hoy es ideológico cualquiera que se atreva a criticar la estructuración real del mundo y de la producción y trate de pensar según la modalidad ontológica del “ser-diversamente”. La única estrategia para evitar la acusación de ser ideológico consiste en la aceptación integral del propio tiempo

como horizonte intrascendible o, en el mejor de los casos, en una crítica de él –incluso radical– pero que al mismo tiempo subraye la imposibilidad de superar la estructura vigente.

Este nuevo significado que el concepto adquiere es precisamente la anulación dialéctica del significado planteado por Marx en la *Deutsche Ideologie*. La ideología –considerada como la aceptación carente de crítica del propio tiempo haciéndolo pasar por plenamente racional– se ha convertido hoy en la palabra clave para acusar a aquellos que eligen no conciliarse con el mundo tal como es, prefiriendo oponer al desierto en el que nos encontramos la posibilidad de lo diverso y, tal vez, incluso una desobediencia meditada en nombre de una ulterioridad ennoblecedora.

El actual mundo enteramente “dentro del capital” debe ideológicamente empobrecer lo imaginario, presentando la actual organización de lo existente como si fuera definitiva, fatalmente inevitable, aniquilando la posibilidad de futuros alternativos, organizados de forma no capitalista. El secreto del éxito de la ideología mercantil reside en el hecho de que no presenta –excepto en su forma hiperbólica– lo existente como perfecto, sino que simplemente niega desde el principio la existencia de alternativas, convenciendo a las personas no de sus propias cualidades sino de su propio carácter inevitable.

El carácter absoluto de la realidad y la naturaleza mística de la necesidad forman, por lo tanto, una figura conceptual única, a través de la cual el monoteísmo del mercado se presenta ideológicamente como una forma natural de existir, pensar y producir (*capitalismus sive natura*, usando la fórmula spinoziana), deshistorizando y –aún más– celebrando el agotamiento de la historia como tal: ya Marx en 1847 –en *Miseria y filosofía*– podía notar que en el ámbito de la economía política “ha habido historia, pero ya no la hay”.

Tal como ha destacado Jameson en *Archeologies of the Future*, poniendo de manifiesto los rasgos opacos de la actual mística de la necesidad, “la desgracia no es la presencia de un enemigo sino la convicción universal tanto de la irreversibilidad de esta tendencia como de la imposibilidad e

impracticabilidad de alternativas históricas al capitalismo, la certeza de que no es concebible –aún menos realizable– en la práctica ningún otro sistema socioeconómico”.

Si consideramos cierto que las ideas hegemónicas siempre son las ideas de la clase hegemónica, es fácil comprender que la idea misma de ideología es hoy una idea utilizada por la clase hegemónica en defensa del mundo que ella ha producido a su imagen y semejanza. Por lo tanto, el capitalismo triunfante ha incorporado el concepto elaborado por Marx y Engels, haciendo un uso ideológico del concepto mismo de ideología. Marx y Engels se convierten –ciertamente más allá de sus previsiones y esperanzas– en instrumentos utilizados por su adversario histórico, según una lógica tempranamente desenmascarada por Walter Benjamin: “si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar”¹. Precisamente en lo expuesto se basa el dispositivo teórico, ya mencionado, que niega el carácter ideológico de nuestra época y criminaliza –en cuanto portadores de ideologías– a aquellos que no la aceptan pasivamente, proponiendo una redefinición, con nuevas bases, de la sintaxis de lo real.

La ideología subyacente a nuestro horizonte histórico consiste en el bloqueo de todo pensamiento que afirme la posibilidad de que la realidad pueda ser de otra manera etiquetando –ésta es la paradoja– como “ideológico” cada intento de este tipo. Como ya sabía Adorno, la “industria cultural”, el cine, la radio, la televisión, las novelas, la cultura en general cantan hoy con una sola voz una única, monótona canción: la realidad en la que vivimos es la realidad tal como *es, debe ser y siempre será*.

El hecho de que el dominio de la forma mercancía adquiera la configuración de la repetición tautológica de lo idéntico y del “*así es*” –definiendo un escenario desertificado al haberle negado la posibilidad de la

1. Utilizamos la traducción de Michael Löwy de las *Tesis sobre el concepto de historia* (Tesis nº VI), en *Aviso de incendio*, S.L. Fondo de Cultura Económica de España, 2012 [n. d. T.].

transformación histórica mediante una deshistorización integral de lo existente— debe relacionarse con la actividad “naturalizadora” de la ideología ya codificada en el manuscrito marx-engelsiano de 1845-46.

Convertir lo histórico y lo social en natural equivale a considerarlos inevitables, es decir, impedir su posible transformación a través de la praxis y la crítica, dos exigencias secretamente complementarias: A diferencia de lo propio del ámbito histórico social, lo natural, en efecto, no es criticable ni realmente transformable, ya que solo puede ser objeto de contemplación. Constituye, por lo tanto, el terreno ideal para convertir el “hacer” de la *praxis* en el “dejar ser” de la visión resignada de quien acepta pasivamente el mundo.

El capitalismo se presenta cada vez más a menudo, en la presente coyuntura y coherentemente con la línea esbozada en la *Deutsche Ideologie*, como un dato natural-eterno, está demostrado por el hecho de que en la actualidad los hombres consideran las reglas financieras como una *necesidad natural* y que los mismos movimientos del mercado, impredecibles como los terremotos, afectan a la sociedad con la misma inevitabilidad que las catástrofes naturales, que simplemente hay que sufrir, registrar y contemplar. El mundo social producido a través de la praxis humana se ha transformado, de manera fetichista, en una realidad natural autónoma, siguiendo el mismo proceso de hipostatización con el que, según Marx, los hombres crean a Dios.

Por otro lado, este mismo horizonte ideológico explica el dominio absoluto del *espectáculo* y de la imagen que —como describe magistralmente Guy Debord— representa la quintaesencia de la ideología que toma forma en la nueva figura del *homo videns*, quien —manipulado por el “circo mediático” de los *mass-media* y reducido a mero espectador obediente a la “media-cracia”— observa pasivamente la realidad y con ella se conforma/ observa pasivamente la realidad aceptándola. El vínculo entre mirada contemplativa y sumisión a lo existente es evidente y funcional a la desactivación del vínculo entre teoría y praxis. En este sentido, tal como sugería Debord, el espectáculo es la “ideología por excelencia”, al ser ideología

materializada, “sensiblemente suprasensible”, cargada de presente y capacidad de adaptación, propensa a dejar las cosas tal como están.

Precisamente en este doble movimiento suyo de crítica corrosiva de las superestructuras ideológicas y defatalización del mundo social, con relativa reactivación de la praxis transformadora, se nos presenta, con una fuerza impactante, la actualidad del discurso marxiano del texto de 1845-46, una obra que aunque puede parecer “desfasada” y vinculada a un horizonte histórico que pertenece al pasado —¡así le parecía a Marx ya en 1859!—, sin embargo mantiene en muchos aspectos una sorprendente actualidad crítica, hasta tal punto que resulta —aunque parezca paradójico— más actual hoy que en la época de Marx. En esto reside, nietzscheanamente, el carácter obstinadamente “inactual” (*unzeitgemäß*) del texto marx-engelsiano.

Junto con el desenmascaramiento de los dispositivos ideológicos —y a él conectada— la *deducción social de las categorías del pensamiento* constituye otro fecundo núcleo teórico de la *Deutsche Ideologie* sobre el que es necesario volver a reflexionar en el actual desierto posmoderno. Con la expresión “deducción social de las categorías del pensamiento” nos referimos al hecho de que el manuscrito marx-engelsiano, en el mismo acto de creación de la concepción materialista de la historia, muestra cómo los pensamientos, las ideas y, en términos más generales, el plano de lo simbólico deben explicarse genéticamente, basándose en la concreta estructuración histórica de la sociedad, en vez de deducirse de la mera especulación abstracta.

Es, además, conocido el movimiento teórico que la *Deutsche Ideologie* propone, en directa antítesis con la tradición filosófica en su totalidad: “de manera diametralmente opuesta a lo que ocurre en la filosofía alemana, que baja del cielo hacia la tierra, en este caso se sube *de la tierra hasta el cielo (von der Erde zum Himmel)*”. Deducción *social* y, por lo tanto, no *trascendental* de las categorías del pensamiento: concretamente, eso significa que, según la concepción materialista de la historia, no hay que basarse en el concepto cartesiano de *ego cogito* como si fuera un pro-

ducto autónomo del pensamiento para luego ocuparse de la sociedad y el desarrollo diacrónico de aquella idea, prescindiendo del contexto social; al contrario, la deducción social de las categorías se basa en los vínculos históricos, sociales y políticos activos en la Francia del siglo XVII y, posteriormente, se deduce el concepto cartesiano del *ego cogito* enseñando su dependencia del sustrato “material”, mostrando cómo incorpora y refleja simbólicamente la dimensión social concretamente existente.

Hemos elegido el pensamiento de Descartes como referencia porque será el mismo Marx, en un pasaje de *Das Kapital* fundamental para la cuestión de la deducción social de las categorías, quien relacionará la idea cartesiana de la *bête machine* con el contexto histórico concreto de la fase manufacturera, mostrando la manera concreta en la que el ser social se refleja en las categorías del pensamiento:

“Con su definición de los animales como simples máquinas, Descartes, dicho sea incidentalmente, da pruebas de ver con los ojos del período manufacturero, por oposición a la Edad Media, época en que se consideraba a la bestia como *auxiliar* del hombre.”¹

Siguiendo el camino marcado por Marx, se podría añadir que si Descartes miraba el mundo con los ojos de la *manufactura*, un siglo más tarde La Mettrie lo mira ya con los ojos de la *fábrica*: la transición de la cartesiana *bête machine* al *homme machine* de La Mettrie anticipa la transición de la subsunción formal bajo el capital a la real, caracterizada por la aceptación, por parte del trabajador, de las características, las operaciones automáticas y los ritmos propios de la máquina.

Desde luego sería posible poner más ejemplos y el método de la deducción social de las categorías –con ciertos añadidos ciertamente relevantes en relación con la canónica marxiana, tal como diremos pronto–

1. Traducción de Pedro Scaron en *El Capital. Libro primero*, Vol. II, Siglo XXI, Madrid, 2010 [n. d. T.]

podría ser utilizado fecundamente con vistas a una reescritura general de la historia de la filosofía, tal como he tratado de argumentar en mi libro *Minima mercatalia. Filosofía e capitalismo* (2012).

Una reescritura de este tipo provocaría una “transformación gestáltica” en las más consolidadas concepciones de la evolución histórica del pensamiento filosófico, todas basadas en la deducción trascendental de las categorías y, por lo tanto, todas de la misma manera distantes de la conexión entre los contenidos filosóficos y el concreto contexto material de la producción, la sociedad y la historia. De ahí nacería una *historia de las ideas crítica*, al tomar distancia de la ocultación –hoy dominante– de la génesis social e históricamente determinada de las ideas. Los sistemas filosóficos se convertirían por lo tanto en sendos momentos de concienciación del ser social históricamente determinado en cada época.

La ocultación de la génesis social del pensamiento encuentra hoy su forma expresiva más grosera y también más extendida en el método de la “partenogénesis” entre las ideas, independientemente del contexto histórico y social en el que se han desarrollado en la forma del carnaval doxográfico de la “colección de las ideas” en su momento denunciado por Hegel: como si Descartes, Locke y Hume –por poner solo tres ejemplos, no marginales por cierto– hubiesen pensado en el sujeto, la sustancia y la causalidad de manera puramente abstracta y desde una perspectiva meramente gnoseológica, lejos de los concretos vínculos sociales de la producción propia de la época.

Volviendo a Marx, esa es la forma en la que describe en la *Deutsche Ideologie* la deducción social de las categorías:

“No se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se conden-

san en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales.” (*MEW*, III, p. 26)¹

Unas líneas más adelante la relación entre plano “estructural” de la realidad social históricamente determinada y plano “superestructural” de los productos de la conciencia es resumida de esta forma: “no es la conciencia que determina la existencia sino la existencia que, al contrario, determina la conciencia” (*nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein*). Según la gramática que hemos introducido antes, la conciencia se basa socialmente en las formas históricas de la producción, a su vez considerada como el resultado de aquella correspondencia flexible entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción que constituye el motor de la evolución histórica.

Tal como hemos tratado de mostrar en otro lugar, el tema principal de la *Deutsche Ideologie*, a cuya luz hay que leer cada una de las “campañas” incendiarias emprendidas contra los protagonistas de la Izquierda hegeliana, puede ser encontrado de manera plausible en la *crítica de la espectralidad*, es decir –según la sugerencia de Derrida en *Espectros de Marx*– en la caza de los fantasmas de la filosofía y del pensamiento, de las sombras que sustituyen fantasmáticamente la realidad y que quieren ser ellas mismas la única y auténtica realidad: la espectralidad de la filosofía que Marx persigue coincide –según la gramática que aquí hemos propuesto– con la deducción trascendental de las categorías, es decir con el pensamiento que se basa en las ideas abstractas para dar cuenta de lo real (según el movimiento que desciende del cielo a la tierra, en contraposición con el de la concepción materialista de la historia). Esa es la “ideología alemana” a la que se refiere el título escogido para el manuscrito marx-engelsiano en ocasión de su edición póstuma –en 1932– en referencia a una definición polémica utilizada por Marx contra Karl Grün en 1847.

1. Usamos la traducción en K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, 1970

La *Deutsche Ideologie* puede por lo tanto considerarse, con razón, una obra dirigida a saldar cuentas con los espectros de la filosofía y la conceptualidad incorpórea del terreno socio-político. Todas las críticas que componen la obra –contra los “Jóvenes Hegelianos”, contra Max Stirner, contra el “auténtico socialismo”, y así sucesivamente– deben considerarse como partes independientes de esta crítica unitaria de la espectralidad (la deducción trascendental), a la que sigue un intento de fundar una ciencia de la concreción histórica, “anti-espectral” y “materialista” por su vocación, es decir capaz de explicar lo ideal-simbólico deduciéndolo de lo concreto-social: una ciencia, por lo tanto, que se base en el método de la deducción de las categorías de la manera concreta con la que los hombres producen y se relacionan en el terreno inmanente de la sociedad históricamente determinada.

Se conocen, además, las primeras líneas del manuscrito marx-engelsiano. La Izquierda hegeliana se ha limitado a luchar contra “las sombras de lo real”, es decir contra los pensamientos considerados autónomos e independientes de la sociedad, sin descifrar en ningún momento la relación alquímica que une las ideas al mundo histórico y social: “no hay filósofo, entre ellos, que haya pensado en ir a buscar las *relaciones entre la filosofía alemana y la realidad alemana* (*Zusammenhänge der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit*), la relación entre su crítica y su propio *habitat* material”.

Ideología, entonces, no significa solamente naturalizar lo que es histórico y social, presentado con los rasgos de la inmutabilidad: significa también aceptar la independencia absoluta del pensamiento de la realidad socio-política, por lo tanto una filosofía espectral, o también deducir las categorías de pensamiento de forma trascendental, olvidando completamente al ser social. En el manuscrito de 1845-1846, Marx explica este mismo fenómeno de “autonomización” (*Verselbständigung*) del pensamiento, típico del mundo moderno, deduciéndolo socialmente: la *Verselbständigung* coincide con la autonomización tanto de las relaciones personales entre los individuos como de los productos de la mano del

hombre y del “poder social” de la humanidad en cuanto tal (la teoría de *Das Kapital* del “carácter fetichista” de la mercancía es aquí codificada en su inicio).

Es la mencionada *Verselbständigung* social, nacida con el capitalismo, que produce una “esclerosis” en las creaciones mentales de los sujetos: el hecho de que, en un mundo basado en la economía de mercado, las relaciones sociales y los productos del trabajo humano adquieran la consistencia ontológica de entidades autónomas y opresivas se refleja en el lenguaje y los conceptos de los hombres, independientemente de que se hable de clases, profesiones, instituciones políticas y jurídicas, religiones, sistemas filosóficos o teorías sociales. Se crean por lo tanto los “espectros” de la filosofía, es decir los pensamientos que se creen autónomos y desconectados del terreno social y político en el que han nacido, olvidando por completo la relación vital que une la reflexión con las concretas constataciones socio-políticas determinadas históricamente. Escribe Marx:

“Hemos mostrado que la independización de las ideas y pensamientos es una consecuencia de la independización de las relaciones personales entre los individuos. Hemos mostrado que la ocupación sistemática exclusiva con esos pensamientos por parte de los ideólogos y los filósofos y, por consiguiente, la sistematización de esos pensamientos, es una consecuencia de la división del trabajo, y concretamente la filosofía alemana es una consecuencia de las relaciones pequeño burguesas alemanas. Los filósofos deberían diluir su lenguaje en el lenguaje corriente, del que es abstracción el primero, y reconocerían y verían que ni los pensamientos ni el lenguaje en sí mismos constituyen un reino, que no son sino manifestaciones de la vida real” (*MEW*, III, p. 431)¹.

Este pasaje es sintomático y podría considerarse con razón una deducción social de la deducción trascendental de las categorías de pen-

1. Citado en Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México 1967, p. 147 [n.d.T.]

samiento: la hegemonía moderna del procedimiento trascendental de las categorías que desciende del cielo a la tierra es deducida socialmente de las relaciones de producción modernas, en particular la “autonomización”.

El hecho de que el paisaje moderno esté caracterizado por la *Verselbständigung* de las relaciones sociales y del mismo proceso de producción —presentados por lo tanto de manera ideológica, como entes naturales autónomos— determina luego, como reflejo teórico, la autonomización del pensamiento, es decir lo que la *Deutsche Ideologie* llama “espectralidad de la filosofía” en referencia a la perspectiva distorsionada que lleva a pensar que las categorías de pensamiento no tienen un origen histórico y social, sino que son productos autónomos de la conciencia humana.

También este proceso de eliminación completa de los rastros históricos y sociales del pensamiento es inevitablemente ideológico —en el primer significado de la expresión, es decir como falsa conciencia necesaria— al ser funcional a la naturalización de las categorías filosóficas determinadas históricamente, presentadas como universalmente válidas en cualquier lugar y en cualquier época, como si no tuvieran un preciso origen social e histórico.

Como hemos dicho antes, una reconstrucción histórica de la aventura de la filosofía occidental que se basara en el método marxiano de la deducción social de las categorías sería, por su naturaleza, *crítica*, debido a que su tema central sería el vínculo indisoluble que se crea en cada momento histórico, de manera sincrónica, entre el pensamiento y los códigos culturales por un lado, y las condiciones materiales de la producción y del poder por el otro, mostrando la densa red de implicaciones y tomando como su propio objeto de análisis privilegiado la “zona de intercambio” entre ideas y realidad, entre constelaciones conceptuales y constelaciones socio-políticas.

Usando las palabras de la *Deutsche Ideologie*:

“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece

al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real.” (MEW, III, p. 26)¹

En reacción al carácter fantasmático de la filosofía como deducción trascendental, a su esencia “incorpórea” y “desmaterializada” de cualquier contexto empírico y social, la deducción social de las categorías permite por lo tanto descifrar el vínculo dinámico entre los conceptos filosóficos en apariencia más abstractos y el concreto tejido social, político e histórico de una determinada época, mostrando cómo entre las dos dimensiones existe siempre una unidad indisoluble.

En particular, el contenido social e históricamente determinado siempre puede ser descifrado atravesando la supuesta neutralidad —aparentemente impenetrable— de las categorías filosóficas abstractas y gnoseológicas: las ideas filosóficas siempre surgen en un preciso contexto social y responden a exigencias cognoscitivas y de orientación que son ellas mismas sociales. Resulta por lo tanto necesario, como escribió Lukács en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, “mostrar cómo este ser social y su aprehensión no menos necesaria en el ámbito social se refleja, de manera clara y reconocible, en las categorías filosóficas más com-

1. Usamos la traducción en K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, 1970 [n.d.T.]

plejas y aparentemente más abstractas y apartadas de la vida social”. El ejemplo que Marx presenta en la *Deutsche Ideologie* es el de la “voluntad buena” de Kant:

“El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes solo consiguieron remontarse a la “buena voluntad”. Kant se daba por contento con la simple “buena voluntad” aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el *más allá* la *realización* de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades y los impulsos de los individuos. Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase, razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones. A estos mezquinos intereses locales correspondían, de una parte, la real limitación local y provincial de horizontes y, de otra, la arrogancia cosmopolita de los burgueses alemanes.” (*MEW*, III, pp. 176-177)¹

Lejos de ser deducida, mediante el uso de la abstracción, del puro pensamiento independiente del filósofo de Königsberg, la categoría de “voluntad buena” se deduce del contexto social y político de la Alemania entre los siglos XVIII y XIX: la impotencia política y social alemana se refleja en la moral kantiana de las intenciones y el puro “deber” (*Sollen*), con la relativa codificación de la inmortalidad del alma como condición de posibilidad de la interminable aproximación a la perfección.

Como he tratado de mostrar en *Minima mercatalia. Filosofía e capita-*

1. Ibidem [n.d.T.]

lismo, uno de los campos de aplicación más fecundos de la deducción social de las categorías sigue siendo claramente el campo relacionado con la génesis y la construcción del moderno sujeto abstracto, deshistorizado, individualista y anticomunitario, que toma forma a lo largo del horizonte temporal que une idealmente el *ego cogitans* cartesiano con el *Ich denke* kantiano.

Existe, sin embargo, un límite en el método de la deducción social de las categorías tal como es presentado en la *Deutsche Ideologie*: este límite coincide con la identificación de la *validez* de las categorías con su *génesis*, por lo tanto con una reducción de toda ideación humana, de todo producto de la conciencia y del espíritu a la pura emanación ideológica de las relaciones concretas de la producción. De este modo, el espacio veritativo autónomo de la filosofía es anulado, al ser esta última –como cualquier otra emanación sobreestructural– reducida al mero papel de ideología que refleja y glorifica lo existente en sus configuraciones históricamente variables.

Como la génesis, también la validez de las categorías deducidas socialmente es siempre, para Marx, determinada históricamente, por lo tanto no puede generar ninguna pretensión de verdad universal. En otras palabras, en la elaboración marxiana la deducción social de las categorías es acompañada –como secreto correlato esencial– por la muerte de la filosofía como saber veritativo de lo universal: cada pensamiento se desarrolla en un contexto histórico y social determinado y su validez se agota en el espacio de aquel contexto, sin nunca poder reivindicar –si no de modo ilegítimo, es decir ideológico– pretensiones de universalidad.

La identificación marxiana entre las formas sobreestructurales de la conciencia y el terreno ideológico resulta evidente y atraviesa diagonalmente la *Deutsche Ideologie* así como los textos posteriores: “la moral, la religión, la metafísica y todas las otras formas de *ideología* (*Ideologie*), así como las formas de conciencia correspondientes, dejan de mantener el carácter de la independencia”. La deducción social de las categorías tal

como es planteada por Marx lleva en sí, como corolario, la disgregación de cualquier posible perspectiva universalista capaz de trascender el momento histórico de la génesis.

Desde este punto de vista, como Galileo para Husserl, Marx parece presentarse como “un genio que descubre y a la vez oculta”: así como Galileo, según la opinión del padre de la fenomenología, descubre el método de la matematización geométrica y, al mismo tiempo, oculta la *Lebenswelt*, el “mundo de la vida”, de la misma manera Marx descubre el método de la deducción social de las categorías y, al mismo tiempo, olvida el valor veritativo de la filosofía, fundando, en perspectiva, un historicismo relativista en el que las formas simbólicas tienen siempre una génesis y una validez determinadas históricamente.

La ausencia de una codificación marxiana de la distinción entre verdad e ideología se basa, por otra parte, en la ausencia –en la *Deutsche Idologie*– de la diferenciación entre la *génesis* de las categorías y su *validez*: deteniéndose únicamente en la génesis, Marx no analiza con la misma profundidad el problema de la validez, que de hecho resuelve en la génesis, por lo tanto en el elemento determinado históricamente. El hecho de que la génesis particular –deducida socialmente– agote también la validez es un aspecto que no ha sido demostrado en la reflexión marxiana, en virtud del hecho de que tampoco se distingue entre los dos polos de la *Genesis* y la *Geltung*, la “génesis” y la “validez”.

Se trata, por otra parte, de una tendencia que se encuentra desarrollada en forma paroxística en pensadores que se han referido expresamente al método de la deducción social marxiana, tales como Franz Borkenau (cuyos estudios sobre el pensamiento de la época de la manufactura interpretan de manera unilateral la filosofía como mera emanación ideológica) o Alfred Sohn-Rethel. Este último, en *Trabajo manual y trabajo intelectual* (1970), llega a sostener que el concepto de “ser” en Parménides tiene origen en la circulación de la moneda acuñada a partir de la Lidia y las islas de Quíos y Egina: de hecho el concepto de ser representaría el equivalente filosófico de la realidad económica de la moneda, debido a

que, así como la moneda unifica todas las mercancías, de la misma manera el ser unifica los conceptos particulares subsumiéndolos en su primacía filosófica abstracta. En otras palabras, según esta hipótesis, los griegos pudieron unificar conceptualmente el mundo natural y social mediante la abstracción homogénea del término *ser* porque su presupuesto había sido la generalización de la circulación monetaria y la acuñación de la moneda. La validez del concepto parmenídeo de ser —éste es el corolario de la reflexión de Sohn-Rethel— no presenta alguna validez universal, ya que su *Geltung* —validez— se resuelve *tout court* en su génesis particular.

La obra marxiana, a partir de la *Deutsche Ideologie*, acaba por lo tanto produciendo aquella inesperada reabsorción de la filosofía en la ideología que determina, además de la extinción del espacio veritativo autónomo de la metafísica, la reducción —típica del marxismo en la mayoría de sus manifestaciones históricas— del pensamiento filosófico a ciencia empírica del “intelecto abstracto”, en la forma de un positivismo de izquierdas enfocado en la teoría científica del reflejo (*Wiederspiegelungstheorie*). Mientras que en Marx este movimiento de reabsorción no se cumple de manera definitiva, ya que su voluntad de “abandonar el terreno de la filosofía” (*den Boden der Philosophie verlassen*) identificada con la ideología se resuelve volviendo constante y contradictoriamente al terreno de la filosofía de Hegel —del que sigue siendo tenazmente, a pesar suyo, discípulo—, en el lugar de la “escena originaria” del marxismo —es decir en las reflexiones de Engels y Kautsky— la filosofía como saber veritativo autónomo irreducible a la ciencia y al intelecto abstracto es así liquidada sin vacilación ni ambigüedades. Los dos pilares del código marxista son: a) la “teoría del reflejo”, es decir la doctrina positivista del conocimiento de una realidad material dada prescindiendo del sujeto; b) la reconstrucción dicotómica de toda la aventura histórica de la filosofía occidental como choque entre materialismo e idealismo, considerados a su vez de manera meramente gnoseológica en términos de la llamada “primacía del ser sobre el pensamiento” (materialismo) o, alternativamente,

de la llamada “primacía del pensamiento sobre el ser” (idealismo).

Sin apoyarse en una perspectiva universalista, la deducción social de las categorías desemboca en aquel nihilismo historicista del que el marxismo ha ofrecido un triste espectáculo: la lógica del desarrollo del historicismo marxista ha sido, de hecho, la de su progresiva reabsorción en una concepción nihilista de los valores ultracapitalistas, en aquella conversión del internacionalismo proletario en cosmopolitismo capitalista que –hoy hegemónico– puede ser considerado como una figura más de la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana.

A la luz de lo dicho, la pregunta que hay que plantearse es la siguiente: ¿es posible utilizar la gran ganancia teórica de la *Deutsche Ideologie* –la deducción histórico-social de las categorías del pensamiento– insertándola en una filosofía que no renuncie al propio espacio veritativo autónomo, que distinga por lo tanto la *génesis* (siempre histórica y socialmente determinada) de la *validez* (universal y, por lo tanto, que trasciende el momento histórico y social particular de la génesis)? En otras palabras, ¿es posible liberarse de la identificación marxiana de filosofía e ideología sin arrojar por la borda la deducción social de las categorías, sino al contrario utilizándola como base de una filosofía veritativa? ¿Hay una manera concreta de utilizar la deducción social marxiana sin caer en los dos polos secretamente complementarios del sociologismo relativista y del nihilismo historicista? La tesis que queremos sostener es que una solución de este tipo puede ser alcanzada solo a condición de que se modifique el código marxiano mediante la filosofía hegeliana, en forma de una *nueva ontología del ser social*.

Definiendo desde el inicio las coordenadas de la posición que queremos sostener, la filosofía hegeliana –contrariamente a la “anti-filosofía” marxiana, como la ha etiquetado Balibar en *La philosophie de Marx*– distingue con atención la génesis de la validez, asumiendo la historia como lugar del *devenir verdadero de lo verdadero*, como proceso temporalmente mediado que implica el *salir de sí* para luego *volver a sí* enriquecidos por la aventura del “trabajo de lo negativo”: lo que, sin embargo, falta a la

perspectiva de Hegel es la deducción social de las categorías, que puede introducirse en este horizonte hegeliano de manera provechosa y que, además, solo gracias a él puede evitar caer en la eliminación marxiana y marxista del valor veritativo autónomo de la filosofía (es decir, en la coincidencia historicista de génesis y validez). Intentemos aclarar este punto a partir del modo en que Hegel concibe la *philosophische Wissenschaft*, la “ciencia filosófica”, como sistema científico de la verdad.

Las dos definiciones opuestas de la filosofía que el pensador de Stuttgart presenta en los *Elementos de la filosofía del derecho* y en la *Ciencia de la lógica* se complementan en secreto y revelan el carácter más típico del pensamiento dialéctico, la convivencia en unidades de los opuestos: por un lado, según las coordenadas de las *Grundlinien*, la “filosofía es *el propio tiempo aprehendido en pensamientos (ihre Zeit in Gedanken erfaßt)*”: sin intención de empezar el vuelo al anochecer, la filosofía “se manifiesta en el tiempo solo después de que la Realidad ha completado su propio proceso de formación y se ha asentado bien” (*hic Rhodus, hic saltus!*).

Por otro lado, de acuerdo con el programa expuesto en la *Ciencia de la lógica*, la filosofía debe ocuparse, de manera diametralmente opuesta, de *lo que es eterno*, es decir de lo que es sustraído al devenir y al fluir del tiempo: “en la filosofía no nos ocupamos ni de lo que solo ha sido ni de lo que solo será, sino de lo que es y es eternamente, es decir de la razón, y con eso ya tenemos bastante para hacer”.

¿Cómo pueden convivir estas dos determinaciones opuestas del campo veritativo de la filosofía? ¿Cómo puede el filósofo ocuparse de *su propio tiempo* y, simultáneamente, de *lo que es eternamente*? ¿Cómo el saber filosófico puede ocuparse de lo eterno y, a la vez, de lo determinado temporalmente? La aporía se presenta solo al intelecto abstracto, incapaz de pensar dialécticamente. En la perspectiva hegeliana, la filosofía se ocupa de lo que es y es eternamente, y se configura por lo tanto como una lógica dialéctica que no es un mero método sino ontología, es decir una completa teoría del ser y su dinámica inmanente; y, al mismo tiempo, lo que es y es eternamente nunca se presenta en su inmutabilidad hiperuránica

(Dios antes de la creación del mundo, según la sugestiva imagen de la *Ciencia de la lógica*), sino que se manifiesta siempre temporalmente determinado en una historia concreta, en “figuras” (*Gestaltungen*) reales definidas espacial y temporalmente.

La verdad se manifiesta por lo tanto históricamente, aunque no se resuelve en la pura génesis histórica. La eterna verdad de la Idea consiste de hecho en el proceso de desarrollo en el tiempo en el que *sale de sí* para luego *volver a sí* enriquecida por las aventuras de lo negativo, en la forma específica de “un *devenir otro* que debe ser reabsorbido” (*ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß*) y que, por lo tanto, “es una mediación” (*ist eine Vermittlung*). Esta *unidad de plano lógico-ontológico y de plano histórico-temporal* encuentra su más nítida formulación en la *Vorrede* a la *Fenomenología del Espíritu*, en la que se aclara cómo lo que es eternamente verdadero llega a serlo plenamente a lo largo de su desarrollo histórico, como resultado de la mediación, como producto de una procesualidad inmanente mediante la que viene a hacerse verdad y adquiere concreción el principio lógico-ontológico: “*lo verdadero es el todo (das Wahre ist das Ganze)*. El todo, sin embargo, es solo la esencia que se da a sí misma realidad *mediante su propio desarrollo (durch seine Entwicklung)*. Del Absoluto hay que decir, por lo tanto, que es en esencia un resultado, que solamente al final es lo que es en verdad”. La verdad coincide—éste es el punto— con el proceso temporalmente configurado del *devenir verdadero de lo verdadero*.

La verdad implica entonces, para Hegel, un proceso de mediación que se desarrolla en el tiempo y encuentra su conclusión en el resultado final, porque “solamente al final es lo que es en verdad”. La verdad sigue siendo entonces “verdadera” y, a la vez, se vuelve histórica en la forma de una ontología histórica monista, según la cual el espíritu o fuerza creadora de la realidad es inmanente a la misma, no externo o trascendente respecto de la realidad que produce figuras en las que lo verdadero se vuelve verdadero en formas cada vez más maduras, coincidiendo la verdad—como hemos dicho— con el resultado del proceso del *devenir verdadero de lo ver-*

dadero. El plano lógico-ontológico de la Idea, que sin embargo, conserva un carácter trascendental irreducible a la dimensión histórica (una historicidad sin conmensuración con la trascendencia sería, *eo ipso*, nihilista), no existe sin una necesaria correlación con la historicidad, con el despliegue *sub specie temporis*.

Nos encontramos por lo tanto frente a un *trascendentalismo con base histórica aunque no historicista*: en la perspectiva hegeliana hay, de hecho, un fértil equilibrio ontocrónico entre el *elemento eterno* (la validez universal de la filosofía) y el *elemento histórico* (el lugar de determinación de las verdades filosóficas, y por lo tanto su génesis particular), en el marco de una concepción veritativa de la filosofía, en la que la “validez” (*Geltung*) es universal y la “génesis” (*Genesis*) es particular, históricamente determinada.

Contrariamente a lo que sucede en la perspectiva marxiana, en la hegeliana se separan cuidadosamente los dos planos y, de esta forma, está garantizada la validez veritativa del saber filosófico y, a la vez, su conexión con el terreno histórico. La validez no se agota en el plano de la historicidad, pero lo necesita para manifestarse, siendo las figuras espacio-temporales sendos lugares en los que lo verdadero adquiere consistencia en su proceso de *hacerse verdad*, mediado temporalmente.

Manteniendo las distancias con el relativismo, que disuelve de forma historicista la verdad en los flujos del devenir, y con la reducción del espacio veritativo de la filosofía a una mera ideología que refleja y santifica su propia época, se vuelve posible –según Hegel– *ocuparse de lo eterno aprehendiendo el propio tiempo en pensamientos* sin que haya contradicción entre estas dos dimensiones aparentemente inconciliables (eternidad y temporalidad): el objeto de la investigación filosófica sigue siendo lo que es eternamente, pero encuentra su “determinación” (*Bestimmung*) en una sociedad históricamente concreta, y más precisamente en el presente histórico en el que vive y actúa el filósofo. La *validez* veritativa sin génesis histórico-social es abstracta (en la forma de la deducción trascendental), y la génesis sin validez desemboca en el nihilismo historicista del marxismo. La única alternativa al escepticismo relativista y a la metafísica de

la verdad religiosa revelada independiente de la historia o a las varias formas de la deducción trascendental es por lo tanto la que convierte, hegelianamente, la historia misma en la sustancia de la verdad, el lugar de la concreta manifestación de las figuras del Espíritu que se desarrolla *sub specie temporis* —se desarrolla en el tiempo— en el teatro del *devenir verdadero de lo verdadero*. La génesis particular se convierte en el lugar en el que se puede manifestar la validez universal.

Contra todo reduccionismo de tipo marxista (la filosofía como ideología), relativista-nihilista (“no existen hechos, sino solo interpretaciones”) o cientificista (la reducción de la verdad a la certeza, es decir al campo operativo de la ciencia), Hegel mantiene un *espacio veritativo autónomo del saber filosófico* conectado con el plano de la historicidad, considerada como el lugar de la concreta manifestación de la verdad: según la *Ciencia de la lógica*, “la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello, y basándose en lo verdadero la filosofía debe entender lo que en la narración aparece como un simple acontecer”. Es otro modo para decir que la filosofía busca lo universal en lo particular, es decir la validez universal hecha posible por la génesis particular y, a la vez, imposible de reducir a esta última.

La filosofía, entonces, está llamada a operar en aquella específica y delicada relación dialéctica que se establece entre la *génesis* de una constelación filosófica, que siempre es particular y determinada históricamente, y su *validez* en términos de verdad, que en cambio es siempre universal y que, sin embargo, no podría manifestarse en la historia sin atravesar la puerta de la génesis particular. Este es el camino que permite “salvar” del nihilismo historicista la deducción social de las categorías codificada por Marx, introduciéndola en un contexto veritativo en el que la génesis no coincide con la validez, sino que la hace posible.

Hegel concibe la historia como el lugar en el que se manifiestan concretamente, con génesis particular, figuras del Espíritu con validez universal y que, por lo tanto, permiten al filósofo ocuparse de lo eterno

estudiando su propio tiempo; sin embargo, lo que falta en la perspectiva del pensador de Stuttgart es precisamente la deducción social de las categorías, es decir la atención hacia el concreto contexto social, político, determinado históricamente, en el que las ideas toman forma en aquella delicada zona de convergencia entre producción material y producción simbólica cuyo análisis se debe a Marx.

Es como si Marx hubiera prestado excesiva atención a la génesis y Hegel a la validez (con la diferencia –ciertamente no marginal– de que en Hegel se arraiga una conciencia de la distinción entre las dos dimensiones claramente más refinada): la ontología del ser social puede intentar “reequilibrar” la relación mediante una deducción social de las categorías enfocada en la distinción entre génesis y validez. Las acusaciones de Marx dirigidas en varios momentos a Hegel se refieren a la escasa atención del pensador de Stuttgart hacia el concreto contexto social en el que se desarrolla la dimensión simbólica, como si la historia en la que se materializa el pensamiento humano no fuera la historia concreta de la producción material y los enfrentamientos de clases. Un pasaje de la *Sagrada familia*:

“La concepción hegeliana de la historia supone un espíritu abstracto o absoluto; que se desenvuelve de tal manera que la humanidad no es más que una masa, que sirve de vehículo consciente o inconsciente al espíritu. En la historia empírica, exotérica, Hegel hace entonces prevalecer una historia especulativa, esotérica. La Historia de la humanidad llega a ser la historia del Espíritu Abstracto de la humanidad, extraño por consecuencia al hombre real.” (*MEW*, II, pp. 89-90).¹

Como antídoto contra esta perspectiva “Espíritu-céntrica”, Marx propone una concepción mediante la cual “la historia social de los hombres no es otra cosa que la historia de su desarrollo social, sean o no conscientes

1. Citado en Adalberto García de Mendoza, *Fundamentos filosóficos de la lógica dialéctica*, UNAM, 2012 [n.d.T.]

de ello. Sus relaciones materiales son la base de todas sus relaciones”, con la consecuencia de que las categorías de pensamiento deben ser deducidas de estas relaciones materiales.

Se trata, entonces, de *enmendar a Marx con Hegel y a Hegel con Marx*, esbozando una ontología del ser social que considere la relación dialéctica hegeliana entre génesis y validez y que la explique basándose en la marxiana deducción social de las categorías, a su vez corregida a través de la introducción de un saber veritativo no historicista. Introduciendo la deducción social de las categorías en el contexto hegeliano, no existe Spinoza sin el heterogéneo encuentro de culturas típico de la Holanda del siglo XVII, y no existe Sócrates sin aquella particular e irrepitible coyuntura histórica constituida por la crisis de la democracia ateniense durante y después de la guerra del Peloponeso: sin embargo, sus particulares elaboraciones filosóficas, aunque histórica y socialmente determinadas en la génesis, presentan una validez universal, que trasciende su propio tiempo histórico a pesar de ser imposibles si se prescinde de él.

Siguiendo con la misma analogía, la abolición de la tortura ha tenido sin duda una génesis particular, histórica y socialmente determinada, indisolublemente unida al contexto en el que maduró: en particular, la clase burguesa estaba interesada en nuevas formas de disciplina basadas en el *factory system* –sistema de fábrica–. A pesar de ser “burguesa” y particular en su génesis, la abolición de la tortura presenta sin embargo una validez universal, al acercarse –éste es el punto– a un ideal de género humano civilizado, libre y pacífico, es decir a aquel libre “reconocimiento” (*Anerkennung*) mutuo de los individuos como *autoconciencias libres e iguales* y, por lo tanto, del género humano como único sujeto indiviso.

Considerada de esta forma, la historia se convierte en el teatro de la *posible adquisición progresiva de una autoconciencia racional y “universalizable” de toda la humanidad*, pensada como un único concepto trascendental reflexivo (un único Yo, según la gramática fichteana), como género humano que adquiere paulatinamente conciencia de su propia potencialidad ontológica y su propio estatuto ontológico de fin en sí. Hegeliana

mente, la Idea se vuelve Espíritu, es decir Idea autoconsciente, solo a través de un proceso de enajenación en el que se desarrolla dialécticamente el poder de lo negativo: el *comunismo* de Marx coincide con la *autoconciencia del Espíritu* de Hegel, debido a que reenvía a la idea de una humanidad que puede finalmente reconocerse en su historia, y es ése, más allá de las macroscópicas diferencias, el común código filosófico veritativo que constituye las reflexiones de Hegel y Marx (aunque en este último de forma más matizada, al orientarse siempre hacia aquel historicismo que se convertirá en el elemento característico del marxismo).

Usando las palabras de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel: “la historia es el itinerario a través del cual el espíritu se manifiesta a sí mismo a partir de su inicial conciencia, aún carente y oscura, y alcanza el punto de vista de la libre conciencia de sí”. Es en este sentido que, como precisa Lukács, Marx hizo suyo “el más grande legado de la filosofía hegeliana: la idea del desarrollo, en el sentido de que el espíritu se desarrolla de manera coherente desde la absoluta falta de conciencia hasta la clara concienciación de sí mismo” tal como se realiza en el teatro de la historia en cuanto lugar de la praxis social.

A la luz de lo que se ha expuesto, se trata de aplicar la deducción social de las categorías al terreno hegeliano, en particular a su determinación del desarrollo paralelo del plano de las ideas y del plano de la historia o, dicho de otra forma, de la unidad ontológica de las categorías del ser y del pensamiento, en función de la cual –según la sintaxis hegeliana– “la sucesión de los sistemas filosóficos que se ha registrado en la historia es la misma que la sucesión de las determinaciones conceptuales propias de la idea”: usando la gramática de la *Ethica* de Spinoza, *ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum* (el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas). La deducción social de las categorías transformada hegelianamente, en el plano teórico, en una *ontología del ser social* y, en el plano historiográfico, en una *historia crítica de las ideas*, no hace otra cosa sino “dinamizar” la proposición spinoziana, sumergiéndola en el flujo del devenir histórico y, por lo tanto,

proyectando la identidad de categorías del ser y del pensamiento en el plano temporal. El pensamiento refleja el ser social en su transformación a lo largo del tiempo y, de esta forma, se configura como adquisición de autoconciencia del género humano que opera en la historia de maneras cada vez más conscientes y autoconscientes.

Esta estrategia teórica, que considera el pensamiento expresado en una época como el intento de comprenderla conceptualmente —en aquella interacción fecunda entre pensamiento y realidad histórica en la que se basa la identidad hegeliana de filosofía e historia de la filosofía— es la única que permite, una vez más, huir del peligro de la “colección de opiniones”. Aplicada al esquema hegeliano, la *materialistische Geschichtsauffassung* —la concepción materialista de la historia—, permite examinar sinópticamente el desarrollo de la historia y de los sistemas de pensamiento, considerando este último como el reflejo sistemático de la historia de la autoconciencia humana, sin caer en los dos polos opuestos sino en la correlación esencial de la “colección de opiniones” o de la reducción del espacio veritativo de la filosofía a mera ideología de glorificación del *statu quo*. En aquella coincidencia entre filosofía e historia de la filosofía fecundamente argumentada por Hegel y retomada por Giovanni Gentile, el espacio de la ontología del ser social llega a coincidir con el de la historia crítica de las ideas.

Es en este horizonte de conexión dinámica entre verdad y temporalidad, validez universal y génesis particular, que la marxiana deducción social de las categorías puede ser fecundamente interpretada en clave filosófica, en el sentido de una “fenomenología del Espíritu” que narra el proceso —fluctuante entre enajenación y desenajenación— de adquisición cada vez más marcada de autoconciencia por parte del género humano que opera y piensa en la historia y la sociedad para luego alcanzar la plena correspondencia con su propio concepto, en otras palabras con su propia potencialidad ontológica.

Considerada de este modo, la deducción social de las categorías permite mostrar cómo los sistemas filosóficos y las categorías de pensa-

miento presentan siempre una génesis históricamente determinada (en la que se refleja el momento histórico específico y, con él, el preciso contexto social) sin que eso autorice a considerarlos como ideológicos: se trata, al contrario, de sendos momentos de adquisición de autoconciencia por parte de la humanidad que asimila en el pensamiento su propia época y, con ella, la dinámica que Lukács ha definido como la “verdadera auto-realización del hombre como ente genérico” fin para sí mismo, es decir la coincidencia de la humanidad con su propia “especificidad del género humano” (*Gattungsmässigkeit*).

De hecho, solo en una perspectiva de este tipo llega a ser evidente la diferencia entre la ideología y la verdad: la primera es la forma social e histórica del error, el modo en que se hace pasar por universalmente válido lo particular, es decir lo que es funcional a la parte y no a la humanidad como sujeto indiviso, naturalizando lo que es histórico, particular y social. La verdad, en cambio, es el proceso de adquisición de autoconciencia del género humano como un único sujeto indiviso y coincide con el proceso del *devenir hombre del hombre* que opera en la historia y, actuando, se vuelve cada vez más consciente de sí y de sus relaciones sociales, hasta la consecución de la completa correspondencia con su propio concepto y, por lo tanto, hasta la completa correspondencia del Sujeto (la humanidad trascendentalmente concebida como un único sujeto agente en la historia) con el Objeto (la historia como lugar de las objetivaciones prácticas del género humano).

De esta forma, como se decía antes, se podría reescribir toda la historia de la filosofía occidental desde una nueva perspectiva: según la deducción social hegeliana de las categorías, incluso las cuestiones más abstractamente filosóficas o teológicas (desde el concepto de “causa” en Hume hasta el de “crítica” en Kant, desde la noción de Trinidad en Agustín hasta la de Dios en Tomás) siempre deben ser consideradas como una modalidad esencial –aunque mediada, indirecta y crítica– con la que los hombres tratan de representarse simbólicamente sus propias relaciones sociales, en una dinámica según la cual el ser social se

refleja en la autoconciencia humana según modalidades cada vez más conscientes y maduras (*ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*).

¿No es verdad que el discurso teológico medieval ocultaba relaciones sociales tras categorías en apariencia solo teológicas (*paupertas, simplicitas, auctoritas, ordo, potentia absoluta, totalitas ante partes*, etc. –pobreza, sencillez, autoridad, orden, poder absoluto, el todo superior a las partes)? Tras la desestructuración lockeana de la idea de sustancia y la neutralización humeana de la idea de causalidad ¿no se esconde la instancia social de un mundo histórico pensado como una red de relaciones mercantiles que no se funda en ninguna “sustancia” comunitaria preexistente al mercado y que disuelve la “causación” del mundo económico por parte de una preexistente comunidad política y humana, *jusnaturalista* y contractual?

Lo que he intentado esbozar de manera impresionista no representa nada más que la base de una posible nueva ontología del ser social, que redescubra el manuscrito de la *Deutsche Ideologie* e intente introducirlo en el contexto de una filosofía veritativa –una ontología temporal– de matriz hegeliana capaz de hacer frente al nihilismo de la forma mercancía que en la actualidad ha saturado por completo cada átomo de la sociedad y cada articulación del pensamiento y la imaginación. *Ce n'est qu'un débu* –no es más que un comienzo.

5. El “edificio en construcción” de Marx

La evidente derivación terminológica podría inducir a pensar al principio que Marx haya sido el fundador del marxismo, así como Platón y Aristóteles fueron los fundadores, respectivamente, del platonismo y el aristotelismo. En realidad se trata de un error engañoso, que perjudica (y ha perjudicado históricamente la comprensión de la verdadera naturaleza del pensamiento *marxiano* (es decir salido de la pluma de Marx,

1818-1883), identificado de forma precipitada con el pensamiento *marxista* (elaborado y aplicado por la tradición que, de manera más o menos legítima, se ha inspirado en Marx ya desde el siglo XIX).

Además de no ser el fundador del término “marxismo” —que fue acuñado en un sentido despectivo por sus opositores y usado por primera vez, según parece, en los informes policiales secretos—, Marx ni siquiera fue —contrariamente a lo que se dice a menudo— el fundador de aquel sistema de pensamiento y aquella tradición política que llevan su nombre. Es útil añadir algunas palabras sobre esta afirmación que puede parecer, al principio, sorprendente.

Como todos los “ismos” que han aparecido en la historia, también el marxismo se ha constituido solo en el momento en que se ha operado una cohesión y una sistematización del “ismo” en cuestión, es decir cuando se ha creado una visión del mundo articulada, amplia y potencialmente omnicomprendensiva, luego etiquetada con un nombre preciso.

El problema se presenta, en toda su profundidad, cuando se considera que en ningún momento —ni siquiera por un instante— Marx quiso fundar un sistema cerrado y cohesionado: se alejaba completamente de sus intereses y sus intenciones la producción de un saber sistemático capaz de abarcar la realidad en su totalidad y cristalizarla en categorías filosóficas y científicas definitivas. En este sentido, resultaría infructuosa la búsqueda de quien quisiera encontrar un sistema cerrado en Marx: no solo no lo encontraría, sino que seguramente estaría obligado a reconocer que el pensamiento marxiano no constituye ni siquiera una unidad coherente y libre de contradicciones.

De hecho, frente a los sistemas tradicionales que somete a crítica, Marx no opone una doctrina sistemática y cerrada, sino más bien una serie de reflexiones bastante heterogéneas que se autocorrigen continuamente, sujetas a una transformación constante, y que generan más problemas de los que solucionan. Si queremos a toda costa hablar de una unidad armónica y coherente del pensamiento marxiano, podemos hacerlo a condición de considerarla una búsqueda continua, una constante modificación de

sus propias formulaciones y los resultados de su propia investigación, hecho que expresa el espíritu permanentemente crítico que, como veremos, constituye la esencia de la reflexión de nuestro autor.

Prueba de ello es el hecho de que Marx haya sido constantemente perseguido por la maldición de lo incompleto: a pesar de su extraordinaria productividad, Marx publicó un número muy reducido de obras (solamente *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y el primer libro de *El Capital*, si no se consideran los numerosos artículos, como por ejemplo *Sobre la cuestión judía* o la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), prefiriendo abandonar a la “crítica roedora de los ratones” la mayoría de sus manuscritos: algunos de ellos serán publicados –después de sistematizar y eliminar las numerosas ambigüedades presentes en ellos– por obra de Engels (otros serán publicados solamente en el siglo XX, entre ellos los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, *La Ideología alemana* y los *Grundrisse*).

Por lo tanto, al leerlos no nos encontramos frente a un sistema cerrado, sino que entramos en el laboratorio de Marx y lo seguimos *mientras está pensando*. El constante carácter incompleto, que ciertamente no puede ser explicado solo refiriéndose al carácter despiadadamente autocrítico del personaje (la tradición dice que Marx no publicó ni siquiera una línea sin haberla leído por lo menos diez veces y sin haber probado con toda seguridad su irrefutabilidad), remite, por un lado, a la imposibilidad de incluir el objeto de sus estudios –la crítica orgánica de la sociedad burguesa– en un único proyecto teórico y, por otro lado, al rechazo de fundar un saber que pueda ser difundido de manera catequística y dogmática, como verdad definitiva y no sujeta a posibles correcciones.

Según la reconstrucción de Balibar en *La philosophie de Marx*, es la ruptura con la filosofía y la formulación de una anti-filosofía el elemento que conduce Marx “hacia una pluralidad, por lo menos virtual, de doctrinas, en las cuales sus lectores y sus sucesores han sido atrapados”. solo en la “totalidad abierta de sus escritos” es por lo tanto posible hallar el pensamiento de Marx.

Además, si Marx hubiera estado plenamente convencido de sus descubrimientos científicos y filosóficos y los hubiera considerado de alguna manera objeto de cohesión, no se entiende por qué se dedicó a la escritura de una obra de sistematización, ni tampoco por qué perdió un año entero polemizando con el “señor Vogt” sobre cuestiones insignificantes en vez de escribir un libro sobre la dialéctica –tal y como había anunciado– o bien terminar *El Capital*. No es por lo tanto arbitrario sostener que Marx no quiso cohesionar ningún “ismo”, produciendo algún sistema acabado capaz de encerrar la realidad –incluso prescindiendo de la historia– en categorías fijas e inmutables.

En esta incesante reescritura de sus propias obras y su propio pensamiento ha desempeñado un papel central, además, el hecho de que las teorías que Marx iba elaborando –indisolublemente vinculadas a la historia de su tiempo– eran desmentidas de manera radical por los eventos, lo cual le obligaba a salvar los núcleos de su reflexión volviendo a fundarla *ex novo* y reorientándola, corrigiendo continuamente sus propias posiciones teóricas. Es el caso de la derrota de las revoluciones del 1848 o –más tarde, en 1871– la tragedia de la Comuna de París.

Tal como ya se ha afirmado anteriormente, la clave del pensamiento de Marx –de la cuna a la tumba– fue la “crítica” (*Kritik*), la cual –para no convertirse fatalmente en su contrario– nunca debe depositarse en un sistema cerrado, que no se pueda ser sometido a crítica posteriormente. Considerado de esta forma, el pensamiento de Marx se configura como un campo abierto de preguntas y contradicciones, aporías y respuestas nunca definitivas.

La imagen que, tal vez, mejor describe un pensamiento de este tipo –que nunca se reconcilia con el mundo– es la de un edificio en construcción, en el que las obras están constantemente en curso. En este sentido, tal como ha escrito Balibar, “Marx es el filósofo del eterno recomenzar, que deja tras de sí *numerosos* edificios en construcción”, siguiendo un camino intelectual no lineal, que presenta curvas, cambios de dirección, fracturas y múltiples bifurcaciones. Un edificio en construcción, por lo tanto, no

una casa terminada y entregada “llave en mano” a los adquirientes.

Las consecuencias que se derivan de estas consideraciones son decisivas: la primera tiene que ver directamente con la pregunta que nos hacíamos en el párrafo anterior, es decir con la legitimidad de un nuevo intento de interpretación de Marx. Ahora bien, precisamente porque se trata de un autor no sistemático, por no decir “antisistemático”, que nunca quiso entregar –tal como hizo Heráclito– su Verdad al templo, es posible sostener que el “verdadero” Marx al que volver políticamente o acercarse teóricamente es un mito que carece de fundamento.

No es posible, de hecho, volver de manera sistemática a lo que fue una ambigüedad estructural, una ambivalencia no resuelta. No existe un “verdadero Marx” –unitario y coherente en la elaboración de su pensamiento– que pueda ser dominado de manera definitiva, si usamos la palabra “verdadero” para indicar un pensador sistemático que ha elaborado una teoría completa y coherente: se trata, más bien, de aproximarse de manera continua y asintótica a su pensamiento, conscientes de que nunca lo podremos cohesionar (a condición de que no lo desarrollemos siguiendo caminos diferentes, traicionando de esta manera su espíritu original).

Se trata entonces de emprender lo que podríamos definir un “plus-trabajo hermenéutico”, con el convencimiento de que es el pensamiento mismo de Marx, con su heterogeneidad no coherente, el que favorece este nacimiento de nuevas interpretaciones. No existe, por lo tanto, un único Marx, y tampoco hay solo dos (el “Marx joven”, humanista y filósofo, y el “Marx maduro”, científico del capital) –como creía la escuela de Althusser–: más bien se puede decir –variando el título de la conocida obra de Pirandello– que hay (y puede legítimamente haber) *uno, ninguno y cien mil* Marx.

La segunda consecuencia decisiva –seguramente aún más importante que la primera– que deriva del hecho de considerar a Marx como el “filósofo del edificio en construcción” concierne un *punctum dolens* –punto crítico– de la interpretación tradicional, al que ya nos hemos referido

brevemente: ¿cuál es la relación entre Marx y el marxismo? Si es verdad –como cree quien escribe– que Marx no es en absoluto el fundador de la doctrina históricamente denominada “marxismo” es preciso preguntarse quién ha sido su verdadero fundador. Pensamos que se puede responder a la pregunta con dos nombres: Friedrich Engels (1820-1895) y Karl Kautsky (1854-1938). En concreto –tal como ha subrayado sobre todo Maximilien Rubel– el marxismo fue fundado, es decir institucionalizado en una “visión del mundo” (*Weltanschauung*) global y dogmática, en los dos decenios entre 1875 –fecha a la que remonta la fundación del partido socialdemócrata alemán, unificado en el famoso Congreso de Gotha– y 1895, el año de la muerte de Engels y la consiguiente apertura del primer gran debate entre “marxistas” sobre la identidad política y teórica del marxismo mismo.

Así como el fundador del cristianismo no fue –a pesar de su derivación terminológica– Jesucristo, sino Pablo de Tarso, de la misma manera el fundador del marxismo debe ser identificado con Friedrich Engels, no con Karl Marx. En este sentido, aunque con gran modestia se definiera a sí mismo como “segundo violín” –subrayando su propia subordinación teórica a Marx– Engels fue el verdadero autor (ayudado por Kautsky) de la partitura del marxismo, es decir de aquella “formación ideológica” –según la acertada expresión de Charles Bettelheim– que se refiere (de manera más o menos legítima y atravesando fases muy distintas) al pensamiento de Karl Marx, transformado en sistema doctrinario completo.

De esta manera la “crítica” marxiana se convirtió en “visión del mundo” marxista, capaz de explicar cada aspecto de la realidad, incluso de la naturaleza (notoriamente un tema que a Marx casi no le interesaba). Esta equivocación ya es claramente evidente en Engels, por ejemplo cuando él afirma explícitamente –en referencia a las *Tesis sobre Feuerbach*– que en ellas “está presente el germen de la *nueva visión del mundo (neue Weltanschauung)*”. Sin embargo, mientras que en Engels la interpretación equivocada sigue siendo en muchos aspectos matizada y sin un desarrollo completo, en Kautsky se vuelve evidente, con el retorno en forma casi

obsesiva de la idea –ausente en Marx– según la cual el “elemento económico” es el aspecto del que nacen, de forma automática y casi por emanación directa, todos los demás. No se trata solo (aunque haya sido *también* eso) de una equivocación teórica del “rústico” Kautsky y, en parte, del mismo Engels: el problema radica *también*, por lo menos parcialmente, en otro ámbito, es decir en el hecho de que el edificio en construcción marxiano, al presentarse como una elaboración contradictoria y no definitiva, no podía en absoluto ser utilizado como pensamiento al servicio de una fuerza social, política y sindical.

Usando una expresión de Descartes, el hombre precisa, en la vida cotidiana (y aún más si se trata de la vida de un partido o una organización política), de una casa con sólidos cimientos, habitable y lo más segura posible: ciertamente no necesita un edificio en construcción en el que las obras siguen en curso. Esta casa con sólidos cimientos fue construida sistematizando y cohesionando el pensamiento marxiano y, al mismo tiempo, sacrificándolo en aras de su radical reducción economicista e historicista (tal y como ocurrió con el mesianismo economicista de la II Internacional) que culminó en una filosofía de la historia unilineal y determinista, que garantizaba el progreso continuo, el “derrumbe” del capitalismo y la salvación final.

Ya Engels, además, intentando responder al encargo social colectivo de la clase obrera, había realizado un relevante intento de armonización de la dialéctica marxiana con la actitud entonces dominante del positivismo y el cientificismo. Las “culpas catequísticas y positivistas engelsianas” resultan evidentes si se considera que Engels definió *El Capital* como “la Biblia de la clase obrera” y calificó a Marx como el Darwin de la sociedad y la historia, fusionando de esta manera el economicismo con el dogmatismo, dos componentes en absoluto ajenos al pensamiento marxiano. Además, la estructura jerárquicamente organizada del partido, con su conformación piramidal, encajaba mal con una teoría como la de Marx, que además de ser inacabada y difícilmente utilizable como verdad definitiva, había particularmente insistido en la libertad del individuo, la autoeman-

cipación de los trabajadores y la necesidad de superar la forma del Estado.

Como todo movimiento religioso, también el marxismo (cuya religiosidad y cuyo dogmatismo culminaron en la experiencia estaliniana) para poder llegar a las masas tuvo que adoptar la forma de una “gran narración” (*grand récit*) –usando las palabras de François Lyotard– inquebrantable y aceptada de manera fideísta, exenta de dudas y no sometible a crítica (actitud incompatible con aquella presente en toda la obra marxiana, resumida en el “será por mí bienvenido todo juicio de crítica científica” de *El Capital*). A este respecto, puede ser útil retomar una comparación que ya hemos utilizado antes: Engels es al marxismo lo que Pablo de Tarso al cristianismo, siendo imposible –por razones ciertamente muy distintas– considerar a Marx y Cristo –comparación sin duda no problemática, que además ha sido utilizada más de una vez en la historia de las interpretaciones– como los fundadores de los movimientos que a ellos se refieren.

La analogía entre figuras históricas tan alejadas tal vez no se agote aquí y pueda interesar también los dos distintos movimientos en cuestión. De hecho, ellos –aunque hayan nacido en contextos y con objetivos profundamente distintos– al principio presentaban elementos que rompían con la moral dominante y el orden constituido, al ser originalmente “sectas” que se convertirán paulatinamente en movimientos de alcance internacional y –más tarde– en fuerzas directrices del “imperio” que había intentado erradicarlos. Esta comparación podría parecer fuera de lugar, si no la utilizaran ampliamente los mismos Engels y Kautsky. En el ensayo *Sobre la historia del cristianismo primitivo*, publicado en la revista “Die Neue Zeit” entre 1894 y 1895, Engels mismo subraya que “la historia del cristianismo de los orígenes presenta extraordinarios elementos en común con la del moderno movimiento obrero”, sobre todo si se considera –sigue– que ambos movimientos, en origen clandestinos y perseguidos (pensemos, por ejemplo, en las leyes anti-socialistas de Bismark), ganaron un lugar de pleno derecho, llegando finalmente (aunque eso ocurrirá mucho después de Engels y en un contexto profundamente distinto

del que imaginaba) a conseguir el poder. Además –siguiendo en el mismo tema– no es casual que Kautsky fuese etiquetado como “el papa rojo” del movimiento y pronto naciera un debate casi religioso –en el que participó, además del mismo Kautsky, también Eduard Bernstein– sobre cuál era el marxismo “ortodoxo”, en función del cual todos los demás debían ser prohibidos como peligrosas “herejías” (según un *modus operandi* destinado a culminar, en la época estaliniana, con el uso de la categoría religiosa de “enemigo del pueblo”).

No nos extenderemos en el análisis de estos problemas, que han hecho correr ríos de tinta, para evitar trasladar nuestro discurso hacia el *marxismo* en lugar del pensamiento de Marx. Un punto en el que es útil centrar la atención es que *marxiano* no es en absoluto sinónimo de *marxista*: crítica, inconclusión, apertura, ausencia de sistematización son los componentes fundamentales del pensamiento de Marx; dogmatismo, sistematización, omnicomprendividad explicativa son, en cambio, los pilares del marxismo. Hay un pasaje de una obra de Lenin –ya citada parcialmente– que es realmente emblemático para arrojar luz sobre la dogmatización del pensamiento marxiano. De hecho, Lenin dice en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*:

“La doctrina de Marx es *omnipotente (allmächtig)* porque es verdadera. Es completa y armónica, y brinda a los hombres una *concepción integral del mundo (einheitliche Weltanschauung)*, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa. El *marxismo* es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés”.¹

Hemos transcrito en cursiva las tres expresiones fundamentales, que resumen el espíritu del marxismo: en primer lugar, la pretensión de ser

1. Traducción en Lenin, *Marx Engels Marxismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras Pekín, 1980 [n.d.T.]

una teoría omnipotente y omnipresente, capaz de arrojar luz sobre todo; en segundo lugar, su carácter dogmático de “visión del mundo” (y no de “crítica”); finalmente, la natural continuidad existente –tanto para Lenin como para Engels y Kautsky– entre pensamiento marxiano y pensamiento marxista.

El mismo Marx nos da dos indicaciones muy importantes, una de las cuales se remonta una al 1875 y la otra –comunicada por Engels en una carta del 5 de agosto de 1890– a los años inmediatamente anteriores a su muerte (ocurrida en 1883): frente a la escritura del Programa de Gotha, con la que se establecían las coordenadas fundamentales del movimiento marxista, Marx escribía su famosa *Crítica del programa de Gotha*, la cual, además de criticar concisamente todos los puntos principales del programa revelando sus incongruencias, acaba con una expresión realmente sintomática: “dixi et salvavi animam meam”, que significa –volviendo explícito el discurso– “con lo que he dicho (es decir expresando mi disenso sobre vuestro programa), yo he salvado mi alma: vosotros haced lo que queráis”.

Unos años más tarde, frente a los acontecimientos del movimiento que a él se refería (aunque él se ocupaba entonces más de estudios antropológicos y etnológicos que de activismo político), tuvo la oportunidad de pronunciar otra frase reveladora de su distanciamiento de todo horizonte teórico y práctico basado en una visión dogmática: “todo lo que sé es que no soy un marxista” (así en la carta de Engels a C. Schmidt, 5 de agosto de 1890). Tal vez no esté equivocado Derrida cuando sostiene que “es como si Marx y el marxismo hubiesen huido, se hubiesen evitado, como si se hubiesen asustado mutuamente.

Desde luego, la tesis de quienes sostienen que “la teoría original de Marx no tiene casi nada que ver con lo que luego será llamado ‘marxismo’” es extrema y excesivamente problemática (aunque sea solo por el hecho de que impide entender por qué, y en qué medida, los que vinieron después de Marx se remitieran, a menudo de buena fe, a él, pretendiendo ser –es el caso de Kautsky– un “ortodoxo” portavoz de su

pensamiento). Sin embargo no es menos problemática la tesis de quienes, entre Marx y el marxismo, ven una continuidad directa, si no una coincidencia identitaria.

Este problema conlleva pues otro: ¿cuál es la relación entre Marx y Engels? Se trata de un dilema interpretativo de no fácil solución, sobre todo teniendo en cuenta que Engels no fue solamente, para Marx, un compañero de vida, el amigo más querido, siempre dispuesto a ayudar (también económicamente) en los momentos más difíciles. También fue coautor, junto con Marx, de numerosísimos ensayos, artículos y obras entre los cuales no es superfluo recordar el célebre *Manifiesto del partido comunista*. Por lo tanto, si por un lado Engels fue el “cohesionador” del pensamiento marxiano, por el otro contribuyó también, de manera significativa, a su formulación originaria en forma de edificio en construcción.

No me parece pues enteramente acertada la posición de quien (como Rubel) se limita a considerar al “segundo violín” como mero fundador del marxismo, culpable de haber convertido el pensamiento hiperdinámico de Marx en dogmas intocables. Una tesis como ésta no se sostiene: los hechos mismos la desmienten, debido a que Marx se ocupó no solo de escribir junto con Engels, sino que también aprobó siempre cada línea escrita por este último.

Frente a una objeción de este tipo, se puede –tal como propone la solución de Rubel– apostar por la estrecha amistad que unía a los dos y tal vez haya podido inducir a Marx a convertir el célebre dicho aristotélico (soy amigo de Platón pero más lo soy de la verdad) en “amica veritas, sed magis amicus... Engels” (soy amigo de la verdad pero más lo soy de Engels), (posición que, por cierto, no consigue explicar la influencia recíproca y en absoluto no unilateral de los dos autores: como es sabido, gracias a Engels Marx se acercó al estudio de la economía política).

O bien se debe, más correctamente, distinguir en la elaboración de Engels entre lo que Marx compartía plena o parcialmente y lo que al contrario nunca habría podido compartir (y sobre lo que Marx nunca pudo manifestar su desacuerdo por el mero hecho de que ya había fallecido): por

ejemplo, la célebre “dialéctica de la naturaleza”. El rechazo de las tesis *à la* Rubel tampoco debe inducir a cometer el error opuesto, es decir convertir a Marx y Engels en dos “gemelos”. Como respuesta al doble error consistente en considerar a Engels “como el fiel brazo derecho de Marx, o bien como el falsificador de la auténtica doctrina marxista” se intentará separar críticamente los muchos lugares en los que Engels no hace más que explicitar teorías presentes –a veces solo de manera embrionaria– en Marx, de los pocos pasajes en los que el “segundo violín” desarrolla doctrinas propias o lleva a cabo aquel proceso de dogmatización del pensamiento de Marx destinado a culminar en el comunismo histórico del siglo XX.

Tampoco hay que olvidar que en ciertos ámbitos el pensamiento de Engels es más agudo y profundo que el de Marx: el caso más notable es, a este respecto, el del arte militar, en el que Engels estaba mucho más preparado que su amigo.

De este modo –entiéndase bien– no se pretende sentar en el banquillo de los acusados ni al marxismo ni a sus exponentes (tanto “teóricos” –Lukács, Bloch, Korsch, Benjamin, etc.–, como más bien “prácticos” –Lenin, Mao, Stalin, etc.–) mientras rehabilitamos a Marx como pensador “perfecto” e “inmaculado” al que volver. Por cierto, ya ha sido mostrado el fracaso al que está destinado cualquier intento de volver a un “verdadero” Marx, coherente y libre de contradicciones.

Además, sería del todo incorrecto e inapropiado, en términos marxianos, querer considerar el marxismo como una desviación histórica, paradigma de cómo la praxis puede adquirir formas que contradicen la teoría inicial. Esta posición, que esconde una implícita concesión al formalismo kantiano y a su constante distinción entre “lo que es” y “lo que debería ser”, entre el plano real/fenoménico y el plano ideal/nouménico (sin tener en cuenta, o minimizando, el “elemento historia”), debe ceder el paso a aquella –claramente más en sintonía con el espíritu de la obra marxiana– que estudia de manera histórico-genética *por qué* –es decir por qué razones históricas, sociales y políticas– el pensamiento de Marx se ha realizado históricamente de esa forma específica.

No se trata por lo tanto de una teoría “verdadera y justa” que luego fue mistificada por un amigo honesto pero tal vez menos competente (Engels) y, más tarde, por traidores, seguidores incapaces o que actuaron de mala fe (Lenin, Stalin, Mao, etc). Se trata, al contrario, de una respuesta histórica, política y teórica, de un esfuerzo real para llevar a cabo una teoría en sí inacabada que en muchos ámbitos ofrecía respuestas difíciles de poner en práctica en aquel particular momento histórico (la superación del Estado, la supremacía de la libertad, etc.). No tiene por lo tanto sentido –mejor dicho, constituye un error grave–, siguiendo la advertencia de Derrida, “utilizar a Marx en contra del marxismo”.

Sin embargo, una vez abandonada la distinción pueril entre un “Marx inocente” y un “marxismo culpable”, no hay que caer en la distinción contraria de quienes consideran el fracaso histórico y político del marxismo como la prueba del fracaso del diseño filosófico y político de Karl Marx, tirando de esta manera el niño con el agua sucia de la bañera. Se tratará más bien –evitando cuidadosamente tanto la idea del “Marx inocente” como la del “Marx culpable”– de aclarar lo que realmente dijo Marx, cuáles fueron sus resultados teóricos y cuáles sus errores, intentando entender también si los errores (en particular aquellas “zonas grises” de su pensamiento, aquellas formulaciones irresueltas que precisaban –e históricamente han precisado– una sistematización teórica más profunda) son directamente responsables de lo acontecido en el siglo que acaba de terminar.

Es necesario estudiar, por lo tanto, a Marx en toda su grandeza, pero también *dans ses limites* –como le gustaba decir a Althusser–, sin caer en la ingenuidad de quienes creen posible una confrontación directa y exclusiva solo con Marx. De hecho no es posible leer a Marx sin tener en consideración el marxismo, teórica y prácticamente, dicho con otras palabras ignorando el hecho de que el pensamiento de Marx tiene, por lo menos en parte, una precisa responsabilidad en lo ocurrido (para bien o para mal) en su nombre en el siglo XX (hubo quien, como Karl Löwith, habló de “responsabilidad indirecta”) o pensando que –cuestión igualmente delicada– es posible acercarse al “Marx auténtico” y original ig-

norando, como si no existieran, las claves interpretativas del pensamiento de Marx que fueron propuestas por Lenin, Bloch, Lukács, Althusser y muchos otros.

Entre nosotros y Marx está el marxismo que, dígame lo que se diga, se diferencia del pensamiento originario de Marx. Por todas estas razones, y sobre todo por las contradicciones que ha dejado sin resolver, no es posible *volver* a Marx, precisamente porque no existe ningún “verdadero Marx”, unitario y coherente: sin embargo es posible, y tal vez sea necesario, *volver a empezar* con él y su “edificio en construcción”, porque de él nacen muchos *Holzwege* –senderos perdidos–, para utilizar la terminología de Heidegger, es decir muchos “caminos que se pierden en el bosque” que permiten, según cuál se siga, penetrar o perderse en el bosque.

6. 1989. De la lucha de clases a la masacre de clases

Parece que Marx haya permanecido sepultado debajo de los escombros del Muro de Berlín. Con él el sueño de una cosa y las armas de la crítica. En ausencia tanto de una noción clara de explotación como de una perspectiva distinta en nombre de la cual sea posible rechazar el presente, en los últimos años la oposición operativa a las injusticias cada vez más difusas ha sufrido una atrofia nunca antes experimentada. En el contexto presente, las contradicciones cada vez más evidentes que presenta nuestro mundo son sufridas de manera apática como necesidades del sistema, como inevitables procesos inscritos en la naturaleza de las cosas, contra los cuales –por lo tanto– “resistir no sirve para nada”, como dice el título de una afortunada novela contemporánea¹.

En la actual fase especulativa, con su exhibición innoble de una violencia que no encuentra respuesta, la reproducción del sistema está, por

1. Se refiere a la novela de Walter Siti *Resistere non serve a niente* (2012), galardonada con el Premio Strega en 2013 [n.d.T.]

primera vez, completamente en manos de los dominantes: los dominados constituyen un polo meramente pasivo. La lucha de clases no ha desaparecido, como repiten aquellas desgastadas retóricas neoliberales que han hecho admisible lo unimaginable: simplemente la lucha es gestionada por el capital de manera unilateral contra los dominados ya no conscientes de sí mismos y de su papel, incapaces de combatir a un enemigo que no ha dejado de derrotarlos. Ante la falta de respuesta por parte de los ofendidos, la lucha de clases se ha convertido en “masacre de clases” perpetrada por los dominantes contra los dominados. El dogma de Hayek – “la justicia social es un concepto necesariamente vacío y carece de significado” – es metabolizado cada vez más también por los dominados, llegando a ser la síntesis por excelencia de la condición neoliberal.

Cómplice la general *apraxia* presente en cualquier latitud, la indolencia fatalista se ha apoderado de las mentes. Ha debilitado la capacidad de pensar y practicar la indocilidad razonada de la crítica. Si la vía revolucionaria parece hoy difícilmente realizable, esto no depende de la imposibilidad de modificar lo existente, sino de la completa falta de disposición de los ofendidos y, de manera acorde, de la imposibilidad –debido a condicionamientos ideológicos– de representar la transformación.

Los condenados de la tierra se han vuelto indolentes y pasivos debido a la manipulación organizada por el *Nomos* de la economía, por el circo mediático y el clero intelectual. El primero satura sus mentes con la forma mercancía y sus caprichos teológicos. El segundo reproduce de manera tautológica lo existente presentado como inmodificable; el tercero celebra continuamente el rito del *politically correct*, desviando la pasión de la crítica hacia contradicciones inexistentes u obsoletas o bien, de forma complementaria, desactivándola a través de la limitación *a priori* del ámbito del posible ejercicio.

La misma retórica del reformismo que impera como única solución posible para suavizar los daños de un sistema previamente declarado inmodificable se revela un engaño útil exclusivamente para garantizar el

mantenimiento del sistema *qua talis* —en tanto que tal sistema—. Las mismas marchas de los *Indignados*, a partir de 2011, están desde un principio condenadas al fracaso y, aún más, a la impotencia. La indignación es, de hecho, el más reactivo de los sentimientos, ya que denuncia los comportamientos y no los principios, la inobservancia de las reglas y no las reglas mismas. Atenta a la cuestión moral y civil y, por lo tanto, ciega ante la económica, la indignación rectifica sin replantear, denuncia la superficie dejando intacta la profundidad.

En este desierto, el código del realismo representa, una vez más, el algoritmo que traduce la insostenibilidad de las contradicciones más obscenas en necesidades sistémicas que hay que registrar pasivamente. A los dominados se les pide simplemente ser realistas, que acepten las contradicciones y la miseria no porque son buenas o justas, sino porque son reales y, a la vez, incorregibles. Resulta por lo tanto evidente la paradoja del eclipse de la categoría de posibilidad que, eliminada por la seducción de la necesidad que triunfa de forma generalizada, ha llevado a la completa supresión tanto de la conciencia infeliz, como de la lucha antisistema del siervo por su propio reconocimiento.

Está resumida en el hecho de que el fracaso de la utopía capitalista —cada vez más evidente (crisis, dictadura de los mercados, miseria endémica, nuevas guerras, agresiones imperialistas que hacen pasar por misiones humanitarias, trabajo infantil y forzado, muertos en el lugar de trabajo y condiciones cada vez más precarias y no garantizadas, etc.)— ocurre dentro de una condición de impotencia generalizada, sin desencadenar la rebelión de los excluidos y, aún menos, de los intelectuales sin conciencia infeliz, en sintonía con la ortodoxia nihilista.

Las infamias cada vez más frecuentes —como el desempleo, la mortalidad infantil, la pobreza en la sociedad de la abundancia, las modalidades contractuales más indecorosas (responsables de que la propia vida sea de duración determinada), la teología intervencionista militar— son consideradas hoy en día, con la frialdad causada por la distancia, como el resultado inexorable de fuerzas impersonales que actúan a nivel global,

frente al cual la acción política, siempre limitada en el espacio, no tiene otra opción que la de reconocer su propia impotencia.

Hoy como ayer, la lógica inmanente a las relaciones de poder es aquella según la cual el capital no responde en términos de justicia y reconocimiento, a no ser que esté obligado a hacerlo por la fuerza de la crítica y la reacción organizada de los dominados. De hecho, el capital –Marx *docet*– se adueñaría de toda la jornada laboral y, aún más, de toda la existencia de las personas, si la sociedad no reaccionara poniendo límites y organizando estrategias de desobediencia bien planteadas. El éxito de estas últimas está garantizado únicamente por la unión de las fuerzas –contra la individualización actual– y por el convencimiento de que la presente situación no es un destino inexorable. El silencio y la pasividad de los ofendidos determinan, por consiguiente, la ausencia de respuestas por parte del capital, su perseverancia en la aniquilación de nuestras existencias.

Tan solo es necesario recordar que el mismo “estado social” –que fue protagonista de la historia del siglo XX– no consistía en una generosa oferta por parte de un sistema munificente. Al contrario, era el resultado, en cierta medida obligado, del equilibrio de fuerza entre el capital y las lógicas sociales tanto del comunismo real como de la lucha del siervo aliado con la conciencia infeliz burguesa. Así como la capacidad contractual de los sindicatos y las organizaciones que protegían los derechos del trabajador encontraba en la presencia –aunque contradictoria– de la Unión Soviética su propia garantía, de la misma manera el *welfare state* representaba la respuesta obligada a las políticas sociales de los comunismos reales. Prueba de ello es, además, el hecho de que, una vez caído el gigante soviético, en Occidente se hayan rápidamente disuelto también el “estado social” y la capacidad contractual de las fuerzas que protegen al trabajador.

En este horizonte desertificado, la primera tarea de una filosofía digna de este nombre, que no sea derrotada en las múltiples formas con que la apologética de lo existente se impone por doquier, consiste en la desestructuración de las visiones fatalistas con las que nuestra época se presenta

como una imperfección imposible de corregir. En nombre de su determinación de conocimiento evaluativo y transformativo del Todo, el conocimiento filosófico debe, pues, ante todo desmitificar la ideología que predica la imposibilidad de transformar el mundo con el único objetivo de convertirlo en un mundo inmodificable, es decir neutralizar la única fuerza –la *praxis* emprendida a nivel social– capaz de definir operativamente una nueva sintaxis del mundo.

Tal vez la perfección sea una meta inalcanzable. Sin embargo, no cabe duda de que una imperfección presentada como no enmendable constituye un crimen contra la humanidad. De hecho, eso paraliza el esfuerzo transformativo dirigido a perfeccionar, reorganizándolas, las tramas del mundo y, a la vez, expropia el futuro a las nuevas generaciones, según lo que ya Kant, en su escrito sobre la Ilustración, había definido como un crimen contra la humanidad. Si se considera que el hombre vive auténticamente en el mundo planeando el futuro y, por lo tanto, dando significado también a su propio presente, la actual eliminación de la dimensión del futuro y de la capacidad de desarrollar proyectos hace que la humanidad sea *heimatlos*, “sin patria”, extranjera a sí misma.

Las condiciones que permiten actuar, tanto a nivel individual como colectivo, se determinan ante todo a partir del *Weltbild*, la “imagen del mundo” que tenemos, la figuración de lo que hay en su totalidad que conseguimos crear ante todo en el pensamiento. La descripción de una realidad absurda pero inmodificable, en la que las injusticias son percibidas como obscenas pero no enmendables, insostenibles pero incorregibles, produce como corolario el abandono de toda pasión transformadora y la pasiva reconciliación con el presente, aunque criticado.

La única geometría de las pasiones que puede razonablemente organizar las vidas de las personas acaba convirtiéndose, por lo tanto, en desilusionada resignación y apática adaptación, incluso rencor individual consciente de su impotencia y su derrota antes de empezar. La gramsciana “rabia apasionada” se convierte en abúlico conformismo. Las utopías de la redención, demonizadas como totalitarias, ceden el paso a los realismos

de la adaptación necia, que hace que sea muy poco probable una revolución, o ni siquiera una insurrección, y hace que no sean necesarias las concesiones políticas o de renta a los dominados.

La necesidad no negociable del rescate de la miseria actual siempre es condicionada por el sentido de una posible redención. Por eso en los últimos veinte años la estrategia del capital ha consistido en la represión del sentido de la posible corrección de las injusticias, para que las contradicciones y la miseria pudieran ser sufridas de forma pasiva como una condición natural y fisiológica, sin volver a despertar las molestas fantasías políticas de la transformación. Las injusticias y las miserias de los últimos veinte años han llegado a ser tan evidentes que ni siquiera pueden ser negadas por los dominantes, quienes las han reconocido abiertamente y a la vez justificado presentándolas como inevitables y sistémicas, resultado de las lógicas ingobernables de los procesos de globalización.

Cuando desde el inicio se elimina la posibilidad de una victoria o tan solo de una derrota previsible luchando activamente desaparece cualquier conflicto. Se sufren pasivamente los ataques de un enemigo que no ha dejado de vencer. La sensación de injusticia y de una indignación cargada de buenas razones se apaga en la amargura solitaria de quien, consciente de su impotencia, ni siquiera empieza a luchar. Quien lucha puede perder en el campo de batalla: quien no lucha, sin embargo, ya ha perdido. El silencioso sufrimiento de los exiliados del sistema, el hegeliano “dolor sin nombre” que se traduce en una historia sangrienta convertida en carnicería, permanecen perennemente neutralizados y pasivos, mientras el vínculo social siga suspendido y la posibilidad de una redención neutralizada.

La condición principal para que se pueda volver a defender una estrategia opositiva orientada a reorganizar lo existente no se encuentra en la miseria, la carencia y la explotación cada vez más obscena y evidente, por cierto a menudo abiertamente reconocida por el sistema mismo que la produce. Se encuentra, al contrario, en la disponibilidad de un *Weltbild* –imagen del mundo– alternativo, que ilumine en el imaginario colectivo

las contradicciones del presente y, a la vez, el optimismo militante de una acción dirigida a eliminarlas.

Por lo tanto, de la imagen del mundo —el “sueño de una cosa” de Marx y la “fantasía concreta” de Gramsci— depende también el posible reconocimiento de las contradicciones y de su auténtico carácter, histórico-social y no natural-eterno. Cuando, como ocurre hoy por doquier, es percibida en el contexto de una imagen del mundo de tipo fatalista y prisionera de su destino, la injusticia —también en la forma de la actual *summa iniuria* [suma injusticia] global— deja de serlo: se convierte en un simple fenómeno entre otros muchos, fisiológico y, por lo tanto, ni criticable, ni transformable. Es un hecho y, como tal, ha de ser simplemente registrado desde una perspectiva realista, verificado y aceptado a la manera cartesiana.

En cambio, solo en el marco de un *Weltbild* que dé lugar a que la injusticia sea considerada como el resultado de una elección deliberada o, en cualquier caso, como uno de sus numerosos posibles productos, resulta viable percibirla —tanto a nivel individual como colectivo— como enmendable a través de la acción, rectificable mediante una actividad acordada conjuntamente capaz de organizar lo existente de manera alternativa. Por lo tanto, solo en un marco de este tipo —en el que debido a las injusticias, usando las palabras de Pasolini, “me resultan enemigas las formas del mundo”— puede abrirse un razonable espacio para una política que, capaz al fin de poner en práctica las decisiones de los hombres, no se limite a ratificar, como ocurre hoy, las decisiones anónimas, impersonales y, sobre todo, incuestionables del mercado.

El ideal de una humanidad considerada un fin en sí misma y organizada según la forma de la comunidad de individuos libres e iguales —en forma de comunitarismo cosmopolítico— debe volver a constituir la orientación teleológica de un pensamiento y una acción hostiles sin condición a todo tipo de adaptación y conscientes de la posibilidad como carácter distintivo del ser. Para no caer en aquellas formas de “dialéctica negativa” que, paralizadas en una negación separada de la praxis, se vuelven ellas mismas prisioneras de su horizonte histórico, el anticapitalismo debe ba-

sarse en la negación del presente con vistas a la consecución del comunitarismo cosmopolítico como verdad de la vida social. Crítica y acción deben volver a fundirse en la figura explosiva de la desmitificación transformadora, hoy que la humanidad está viviendo, según la fórmula de Heidegger, el día nocturno de la noche del mundo, “el día más corto, con él amenaza un invierno sin fin”.

Combinando la crítica glacial de lo que es con la búsqueda operativa de una alternativa acorde con el potencial no utilizado del género, el anticapitalismo militante en busca de la comunidad universal debe transformarse en una pasión sólida capaz, como sabía Bloch, de construir en el azul. En otras palabras, debe crear un *pathos* lleno de buenas razones, capaz de resistir tanto al momento efímero del radicalismo juvenil, como a la dialéctica entre extremismo y *pentitismo*¹, entre ilusión y desilusión, que demasiado a menudo han caracterizado la oposición a las lógicas del capital en el siglo XX.

Sin considerar normal lo que siempre ocurre, la búsqueda operativa de una ulterioridad ennoblecadora constituye un elemento no enmendable del horizonte de sentido de los individuos y las sociedades de todas las épocas y, aún más, de aquella época en la que la contradicción ha transformado la realidad en algo completamente irracional. Si es cierto que no tiene sentido pensar en volver a los comunismos del siglo XX, o incluso solo añorarlos, es también cierto que es necesario romper con la aceptación absoluta del presente omnipresente y hacer que brille de nuevo la imagen de un futuro decente que permita un pensamiento y una acción colectiva.

La ulterioridad ennoblecadora que el pensamiento y la acción buscan

1. El término *pentitismo* se refiere a la práctica de arrepentirse de los mafiosos que por ello reciben beneficios, expresamente previstos por la ley. El pentitismo incluye a las fuerzas políticas extrasistema, y de hecho se inventa para combatir a las *brigatte rosse* durante los llamados “años de plomo”. Y consiste en que el preso se convierta en un delator y en un hombre al servicio de toda calumnia contra su antiguo grupo. Algo más próximo al arrepentido de la Inquisición que al preso de derecho penal [n.d.T.].

debe hacer posible, usando los versos de Hölderlin, el “habitar poéticamente” (*dichterisch wohnen*) el mundo, liberando nuestras existencias de la prosa de la técnica y de la imperante cosificación, de la dimensión omnipresente del cálculo y la explotación, de la miseria generalizada y la opresión que hoy impera bajo el cielo.

Aunque en dosis cada vez distintas, han sido la crítica del presente y la búsqueda de un futuro alternativo los elementos vitales que, en el marco de una situación contradictoria e incierta, a lo largo de mucho tiempo han permitido a la miseria de los condenados de la tierra transformarse en energía práctica y llena de expectativas, en lugar de enmudecer en solitaria amargura, cínicamente sin ilusión ni perspectivas. De ahí la imposibilidad, en nuestra época, de seguir prescindiendo de equivalentes funcionales de la dotación de sentido, tal como pudieron, a su manera, el comunismo histórico del siglo XX y la religión imperfectamente laicizada llamada marxismo, suma de contradicciones libremente deducidas de la obra de Marx. Las promesas incumplidas del comunismo siguen hoy más vivas que nunca, en el reino de la inconsciencia feliz. El marxiano “sueño de una cosa”, es decir el ideal en cuyo nombre el comunismo había pensado y actuado –la superación de las relaciones de fuerza capitalistas y la instauración de un mundo en que cada uno pudiera reconocerse en los demás– es más que nunca digno de ser perseguido. Usando la sintaxis de la ontología de la praxis, se trata de una perspectiva ontológicamente posible y éticamente necesaria.

La recuperación de la persecución de las promesas redentoras incumplidas por el comunismo del siglo XX no debe, en ningún caso, implicar ni la aprobación *a posteriori* de los horrores de la ingeniería social en la que se ha encarnado históricamente (y que el ideal mismo enseña como execrables), ni –según el incontestable dogma de nuestro tiempo– la aceptación del teorema según el cual ese ideal está ciertamente destinado a provocar un derramamiento de sangre, con nuevas y no menos perversas formas de opresión.

En otras palabras, el evidente hecho de que el comunismo real haya

fracasado no es suficiente para negar, o incluso solo reducir, el peso agobiante de la miseria y las injusticias que impregnan nuestra época, o bien para demonizar *a priori* cualquier proyecto de renovación del mundo que aspire a remediar la situación. El hecho de que la ignominiosa caída de los comunismos –la más grande catástrofe geopolítica y social de la segunda mitad del siglo XX– no haya arrastrado consigo al abismo las contradicciones y la miseria contra las cuales habrían legítimamente pensado y actuado hace hoy necesaria, de manera igualmente legítima, una reorganización del pensamiento y las energías que haga posible y viable una nueva oposición al triunfante *Nomos* de la economía.

El fracaso de Platón en Siracusa y la muerte injusta de Sócrates no invalidan el paradigma de la salida de la caverna, reduciéndolo a una utopía irrealizable y pernicioso, según el “síndrome de Siracusa”, fenómeno cada vez más difundido en nuestros días: la persecución del sueño de la emancipación de todos debe seguir siendo la estrella polar del pensamiento y la acción, unidos en la búsqueda operativa de una realidad más grande y entusiástica que la homologación hecha a medida para los últimos hombres en la jaula globalizadora.

El hecho de que el comunismo histórico del siglo XX haya fracasado ignominiosamente no significa, pues, que las contradicciones y la miseria contra las cuales había luchado tienen que ser aceptadas con pesado fatalismo. Sigue hoy más vivo que nunca lo que, usando una gramática derivada libremente de Vico, podríamos definir como el “comunismo ideal eterno”, es decir el ideal –histórico pero no historicista, con génesis particular y validez universal– de una búsqueda de justicia social y dignidad solidaria.

Mutato nomine, ese ideal sobrevive, a pesar de las catástrofes de las fuerzas reales que han intentado volverlo operativo: sobrevive porque corresponde a la verdad del vivir social conforme a la naturaleza del género humano, según una línea que une virtualmente la *República* de Platón con *El Capital* de Marx, pasando por el mensaje de Cristo y su búsqueda de la realización del reino de Dios en la humanidad solidaria. Es la flor

del Ideal —aún hoy no realizado, en el desierto de la barbarie que avanza— de dar la libertad a todos, mediante la fuerza de la justicia y del actuar apasionado. Se trata de una flor que nunca se marchitará para todos aquellos que han considerado, consideran y siempre considerarán el anticapitalismo y el sueño despierto de la liberación del género como la pasión duradera capaz de resistir tanto al momento mágico del radicalismo juvenil, como al dominio hoy absoluto de la lógica capitalista.

El naufragio del *experimentum mundi* comunista no implica en absoluto el fin capitalista de la historia, sino tan solo una dolorosa interrupción temporal de un proyecto histórico que permanece completamente legítimo al ser verdadero. Es la persecución de una sociedad comunitaria sin clases y sin explotación del hombre por el hombre, el conseguimiento de lo que podríamos llamar, usando las palabras de Fromm, la hospitalaria “ciudad del ser” contrapuesta a la cosmópolis insensata basada en el tener. La verdad de la sociedad totalmente administrada, y también de la falsedad organizada que habitamos, coincide con la negación de aquella sociedad: usando las palabras de Spinoza, *omnis determinatio est negatio* —toda determinación es negación.

El hecho de que la terapia haya sido ineficaz no autoriza a aceptar con serenidad la enfermedad. Al contrario, obliga a buscar nuevas soluciones y nuevos tratamientos para los males que todavía afectan a nuestra época. El inquietante presente omnipresente que hoy nos domina, convirtiéndose en el único horizonte de nuestras vidas, no puede ser soportado mucho tiempo más como un destino. No solo porque la dignidad de los hombres, castigada por él cada día, no es negociable y no puede ser pisoteada de manera ilimitada (como sabía Spinoza, nadie está dispuesto a aceptar por mucho tiempo un poder que lo obliga a dejar de ser hombre), sino también porque el ser humano, aun cuando se lo lleve al máximo grado de enajenación, no puede anular por completo la tensión futurizadora, el impulso utópico que lo caracteriza constitutivamente.

La tensión utópica, más bien, vuelve a intensificarse cuanto más crece la miseria presente: el hombre no vive solo de pan, sobre todo cuando

no lo tiene. Ahora más que nunca la contradicción se ha manifestado de forma tan violenta, en el contexto de un mundo histórico que no ha dejado de fundar la riqueza en el empobrecimiento, la expansión del libre mercado en el monopolio, el trabajo necesario en lo superfluo, el progreso en la des emancipación, la producción del valor de cambio en la explotación del valor de uso del trabajo, la promoción de la libertad abstracta en su anulación concreta, la búsqueda desmedida de un número cada vez más grande de cosas para vender a personas que tienen cada vez menos recursos para poderlas adquirir. Con las palabras de los *Grundrisse* de Marx, el capital no ha dejado de ser *der prozessierende Widerspruch*, “la contradicción en proceso”, moviéndose dentro de contradicciones constantemente superadas pero también constantemente recreadas.

Es en el fundamento de la capacidad de resistencia de la naturaleza humana, más que en los inexistentes poderes salvíficos de la clase asalariada, donde es necesario basar el proyecto de superación práctica de lo negativo del capitalismo.

Por eso, el comunitarismo debe estar fundado en Spinoza, Aristóteles y Fichte más que en el obrerismo *à la* Toni Negri. Es necesario, de hecho, asimilar el programa de investigación de Lukács: en el período que va de *Historia y conciencia de clase*, de 1923, a la *Ontología del ser social* se condensa la evolución de la identificación del sujeto emancipador con el proletariado como clase en sí y para sí, a la consideración de toda la humanidad reconstruida dialécticamente como la titular de su propia misión redentora.

Aunque la manipulación, la sensación de impotencia, el nihilismo, la enajenación, la colonización de lo simbólico y lo real hayan podido alcanzar grados extremos de radicalismo, nada es definitivo y siempre existe la posibilidad de *ser de otra manera* y, por lo tanto, organizar una estrategia de reacción. Nunca se extingue definitivamente la posibilidad de actuar para avanzar hacia un cambio radical de lo existente dirigido a la búsqueda de una alternativa más grande y seductora, de una historia menos innoble que la de la pura autoconservación y la lucha por la supervivencia diaria a la cual el capital sigue condenando al género humano. El conti-

nente inexplorado del futuro sigue siendo, como sabía Bloch, la tierra desconocida disponible para proyectos ennoblecedores que, a través de la acción compartida, superen pragmáticamente la miseria actual y permitan a Dios resurgir en el mundo que seremos capaces de construir.

El reconocimiento de la humanidad como sujeto indiviso, con todas las consecuencias que deberían derivar en el plano práctico, debe seguir siendo la estrella polar del pensamiento y la acción. Debe, en otras palabras, traducirse en la búsqueda práctica de una modificación aceptable de lo que es, y también de un lugar común de humanidad –la “ciudad futura” de Gramsci– del cual pueda finalmente resplandecer aquella grandeza solidaria que hoy continúa siendo desestimada por una explotación inicua sin embargo recuperable, una enajenación obscena sin embargo no irremediable: “todo es tremendo, pero todavía no irremediable” (Franco Fortini).

A diferencia del cuento para “almas bellas” que canta las alabanzas de un paisaje social basado en la libertad, la igualdad y la fraternidad, también en el mundo post-1989 el conflicto entre Capital y Trabajo sigue siendo el mismo, aunque con una diferencia decisiva.

Antes de la caída del Muro, el conflicto era bilateral. Con la sintaxis de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Señor y Siervo se enfrentaban directamente. Esta práctica conflictual generaba los derechos, como reconocimiento del peso específico de la capacidad de organización y oposición del Siervo en las luchas por el reconocimiento de su trabajo.

Hoy, en cambio, en la transición del proletariado a la precariedad y de la conciencia infeliz burguesa a la inconsciencia feliz posmoderna, el conflicto se ha reconfigurado en la nueva forma de una guerra dirigida de forma unívoca por los dominantes contra los dominados. Estos últimos son reducidos al papel pasivo de quien sufre en silencio y ya no es ni siquiera capaz de pensar una alternativa y transformar en pasión política la rabia cargada de buenas razones.

Hemos pasado despreocupadamente del conflicto de clases dialéctico a la masacre de clases unívoca. Los dominantes están triunfando en todos

los ámbitos, imponiendo de manera cada vez más extendida su orden social y simbólico y –siempre en nombre del dogma sagrado de la competitividad global– suprimiendo incluso los más elementales derechos conquistados en el pasado (trabajo, sanidad, educación, etc.).

Sin embargo, no nos quitan todo de una vez. Si lo hicieran, el dispositivo utilizado manifestaría su naturaleza de forma inmediata y todos comprenderían con facilidad la esencia de la condición neoliberal a la que estamos sometidos.

Por eso la actividad de supresión de los derechos procede con lenta y diligente continuidad: pieza a pieza, un derecho tras otro, conquista tras conquista, a un ritmo intercalado con pausas temporales, que sin embargo –sin producir nunca una real inversión de tendencia– despiertan simplemente la ilusión de la ausencia del movimiento unidireccional que estamos viviendo.

De esta manera, paso a paso, nos empujan hacia atrás. Nos expolían paulatinamente de todo lo que habíamos conquistado, presentando lo impensable como si fuera aceptable.

La astucia de la razón capitalista reside no solo en la progresividad con la que actúa esta organizada eliminación de las conquistas, sino también en su habilidad para encargar a las fuerzas del ala izquierda del espectro político la realización de este proceso, fuerzas que entretanto han pasado –traicionando completamente el espíritu de Marx y Gramsci– de la lucha *contra* el capital a la lucha *por* el capital.

De hecho, si fueran las tradicionales fuerzas de derechas las que actuaran en esta dirección, enseguida sería evidente la verdadera naturaleza del proceso que hoy en día está en curso y finalmente podría organizarse, desde abajo hacia arriba, la reacción de los que no se conforman. La actual “carnicería social” basada en los recortes de los derechos y los salarios aprovecha el hecho de que el delantal rojo hace que sean menos visibles las salpicaduras de sangre de los trabajadores y los jubilados, los precarios y los desempleados.

Esta es, contada de forma icástica, la historia del viejo continente desde

1989 hasta hoy; una historia que, para poderse desarrollar de esta forma, ha requerido y todavía requiere –además de la ofensiva del Señor– de la indisponibilidad completa del Siervo, inerme y –demasiado a menudo– inconsciente “amante” de su propia esclavitud, y también incapaz de orientarse según gramáticas y mapas distintos de los que el mismo poder le proporciona.

Este último, para poder llegar al éxito, gestiona con ponderación los flujos del consenso y el disenso. Procura que en cada caso se genere un común disenso –compartido también por los dominados– hacia el gasto público, los derechos laborales, la función pública, el derecho de huelga, para luego alcanzar un consenso absoluto cuando se trata de privatizar, despedir, anular los derechos.

Es la historia contada por Stefano Massini en su texto teatral *Siete minutos. Comité de empresa*¹ (2015). Una antigua y gloriosa empresa textil francesa es adquirida por una multinacional. Las obreras temen el cambio, debido a las nuevas tendencias a la deslocalización y la reducción del personal. La industria, sin embargo, es próspera y no planea despedir a ninguna trabajadora.

Parece, por lo tanto, que la tragedia ha sido evitada y se puede respirar tranquilo. Pero Blanche, la mayor y más sabia, la trabajadora que, en calidad de representante de la parte obrera, pasa horas con los propietarios –las “corbatas”, como los llaman las trabajadoras– plantea una serie de dudas e incita a las otras trabajadoras a reflexionar antes de cantar victoria.

Al inicio –ella observa– el poder parece ser indulgente y flexible, incluso condescendiente, casi como si deseara que las trabajadoras mismas se le acercaran con alegría: “de aquellas horas yo no puedo contaros ni una pelea, un golpe en la mesa o un tono de voz que no fuera una caricia, ¿me explico?”

Y, sin embargo, hay una pequeña, aparentemente insignificante, cláusula en el acuerdo que los nuevos propietarios quieren que el comité de

1. Stefano Massini, *Sette minuti. Consiglio di fabbrica*, Einaudi (2015) [n.d.T.]

empresa firme; una cláusula que provoca un encendido debate entre las trabajadoras: no se prevé ningún despido, pero todas deberán aceptar la reducción de siete minutos al día de su pausa para el almuerzo.

Aparentemente es una cosa de poca importancia y Blanche parece ser la única que manifiesta dudas, consideradas ridículas por las demás trabajadoras. Todas, de manera espontánea, quieren aceptar el nuevo contrato sin pensárselo dos veces. Pero Blanche plantea la duda: “¿y si al mostrarles que cedemos como si no pasara nada estuviéramos perdiendo el trabajo poco a poco, siete minutos cada vez?”

Siguiendo el modelo de *Twelve Angry Men*, en el que el abogado hace que todos los miembros del jurado cambien de opinión induciéndolos a razonar, la narración de *Siete minutos* sigue adoptando la forma de una intensa discusión con la cual Blanche intenta persuadir a sus compañeras para que no acepten despreocupadamente aquel contrato.

¿Por qué razón, si la empresa es próspera, hay que renunciar a aquellos siete minutos al día? El poder —argumenta Blanche— aspira a exprimir en la mayor medida posible el trabajo, ganando más allá de todo límite, pero luego quiere también investigar hasta qué punto el “material humano” está dispuesto a perder derechos aunque no haya ninguna necesidad. El poder se basa en el consenso de las propias trabajadoras, define sus conciencias y hace que sean dóciles y obedientes: “¿Por qué —pregunta Blanche— siempre tengo la sensación de que nosotras debemos dar las gracias?”

El secreto que permite a las “corbatas” vencer siempre es el mismo: diciendo continuamente que es un momento difícil, inducen a las trabajadoras, a través de un hipotético carácter de emergencia del contexto, a aceptar como una necesidad ineludible lo que, en realidad, es el fruto de precisas decisiones políticas en el conflicto de clases.

De ahí la conclusión, seca y tajante, de Blanche. Hay que rechazar aquel contrato, “no por los siete minutos, sino por lo que representan”. De esta manera, las corbatas entenderían que las trabajadoras no están dispuestas a aceptar cualquier cosa, que son conscientes de las verdaderas relaciones de fuerza y de la capacidad de oponerse.

Además, aunque aquellos siete minutos al día son por sí solos mínimos, si se sumaran los de cada trabajadora durante cada día del mes, darían como resultado cientos de horas de trabajo concedidas al capital.

De esta manera, es como si trabajaran en la empresa nuevas obreras sin salario ni contrato, “donadas” por las mismas trabajadoras de la empresa, tan sumisas a las lógicas del dominio que sienten la obligación de dar las gracias por no haber sido despedidas. Sin embargo, después de estas concesiones y estos regalos, las “corbatas” –argumenta Blanche– podrán sostener que hay personal excedente y, por lo tanto, proceder al despido también de las trabajadoras de la empresa.

De todas estas consideraciones se deriva que aquellos siete minutos no son solo siete minutos. Representan mucho más. Está en juego la dignidad del trabajo, y también de la capacidad de disentir con respecto al gran consenso en el que se funda el orden del poder: “si decimos que no, les demostramos –explica Blanche– que no nos dejamos someter, que no cedemos ni siquiera siete minutos, si estos siete minutos son nuestros”.

Después de las dudas iniciales, las otras trabajadoras empiezan paulatinamente a entender el peso real de lo que está en juego. Rachel encuentra la iluminación: conceder los siete minutos es un error que no solo afecta a las obreras de la empresa, sino a “todos los que trabajan, aquí y en otro lugar”¹. En otras palabras, es un error que afecta la condición laboral en general, al Siervo como sujeto socio-político del conflicto de clases.

La obra termina en el momento en que la votación acaba en un empate. Una mitad de las trabajadoras, apoyando a Blanche, no quiere aceptar el nuevo contrato; la otra mitad, en cambio, está dispuesta a firmarlo. Falta un solo voto, el de Sophie: de ella depende el resultado final.

Precisamente mientras Sophie está a punto de expresar su decisión, baja el telón, subrayando cómo el final de esta historia, que es también la nuestra, está todavía por escribirse: la lucha de Blanche y de sus compañeras es también nuestra lucha.

1. Ibidem, p. 62.

7. Volver a empezar con Marx

La historia que hemos descrito aquí rápidamente, revisando brevemente y con carácter no exhaustivo algunos de los numerosos entramados teóricos fundamentales de la obra y del pensamiento de Marx, es una historia que deberíamos conocer ampliamente, incluso aquellos entre nosotros que, aunque no hayan leído ni una sola línea del filósofo de Tréveris, sufren diariamente en su propia carne las contradicciones del capital. ¡*De nobis fabule narratur!* –de nosotros hablan estas historias–. Si *El Capital* es una obra estructuralmente inacabada, eso tal vez dependa del hecho de que el capital no ha dejado de existir, después de la obra marxiana, obligándonos a actualizar el trabajo de Marx, a llevarlo “a la altura de los tiempos”, según la significativa fórmula de Gramsci.

Como he tratado de mostrar en mi libro *Minima mercatalia. Filosofía e capitalismo* (2012), el capitalismo, convirtiéndose en la forma absoluta de una nueva “subsunción total”, se extiende hoy a escala global, imponiendo el nuevo monoteísmo idólatrico del mercado cuya existencia es posible gracias a la difusión de la forma mercancía en extensión e intensidad: *en extensión*, porque hoy el movimiento del capital coincide *todo genere* –por entero– con el proceso de globalización, por lo tanto con la conquista del mundo en su totalidad por parte del mercado (el mundo entero está hoy “dentro del capital”); *en intensidad*, porque la fantasmagoría de la mercancía, con sus “sutilezas metafísicas”, impregna cada vez más en profundidad el imaginario, saturando la mente humana, impidiéndole pensar en nada que no pase por su mediación, como demuestra, por ejemplo, el desolador hecho de que todos los parámetros sociales (desde la salud hasta la enseñanza) hoy se definen en términos económicos de carácter empresarial: pensemos tan solo en las “deudas” y los “créditos” escolares con los que se realiza la evaluación de los estudiantes en las escuelas, o en la cada vez más frecuente definición de nuestro país como si fuera una “empresa”, o en expresiones sintomáticas como “recursos humanos” o “capital humano”, o bien en la redefinición en tér-

minos mercantiles de aquellos elementos –como por ejemplo el agua– que hasta hace poco eran bienes comunes. Este doble movimiento de *extensión e intensificación* de la religión del libre mercado determina una nueva generalización de la forma mercancía en todos los ámbitos de la reproducción humana en el planeta: la mercancía se convierte en el único fundamento de un mundo sin fundamentos, que lucha sin pausa contra todos los fundamentalismos que no sean el de la mercancía misma, que invade, coloniza y conquista las relaciones humanas en su totalidad.

El mismo dispositivo perverso de la esclavitud asalariada no ha dejado de exprimir plustrabajo al género humano: esclavos del salario, hoy, ya no son solo los obreros de fábrica, sino también, junto con ellos, todos los trabajadores precarios que, en la sociedad de la abundancia, están obligados cada día, sin ninguna garantía, a venderse a sí mismos. Todo eso mientras, por ironía de la historia, se sigue repitiendo que Marx está muerto, que sus análisis ya no influyen en la realidad y que puede, en el mejor de los casos, ser útil como pieza de museo.

Volver a empezar con Marx es el primer paso para poder emprender el camino de un anticapitalismo dialéctico que considere como *telos* del pensamiento y la acción la emancipación del género humano, considerado como universal, de la dictadura del capital, con vistas a una sociedad democrática de individuos libres, iguales y solidarios.

En este programa se resume el sentido de la expresión “volver a empezar con Marx” a la que me refería antes. Catalizando el sentido general según el cual, también en la época del fin de la historia, sigue faltando algo, la figura de Marx –cuya presencia se manifiesta *per absentiam*– adquiere la forma de una sinécdoque de las dos determinaciones irrenunciables del rechazo sin condición del presente como destino y la búsqueda de un rescate por las ofensas no reparadas que se han acumulado en la historia y que hoy parecen haber alcanzado su máximo grado. Por eso Marx es, según la hegemonía del pensamiento único, el equivalente de las manos ensangrentadas de Lady Macbeth, una obsesión que nunca puede ser superada de forma definitiva.

A pesar de la actividad ideológica y las cautivadoras seducciones¹ de quienes querrían reconciliarse con el mundo de la enajenación planetaria, Marx sigue siendo el “denunciante” de un problema irresuelto que no ha dejado de perseguirnos. Su pensamiento no deja de indicarnos que en el mundo del llamado “fin de la historia” algo, a fin de cuentas, sigue faltando. Es lo sencillo que resulta difícil de realizar:

Es razonable, todo el mundo lo entiende.
Es sencillo.
Tú que no eres explotador puedes entenderlo.
Es bueno para ti. Infórmate al respecto.
Los estúpidos lo llaman estúpido, y los sucios lo llaman sucio.
Es contrario a la suciedad y a la estupidez.
Los explotadores lo llaman crimen.
Pero nosotros lo sabemos: es el fin de los crímenes.
No es una locura, sino el fin de la locura.
No es el enigma, sino la solución.
Es lo sencillo que resulta difícil de realizar.²

[B. Brecht]

1. La expresión original, ‘Alcinesche seduzioni’, hace referencia a la historia de Alcina y Ruggiero en el Orlando furioso de Ludovico Ariosto, en la cual la maga Alcina seduce a los hombres con su canto atrayéndolos hacia una isla paradisíaca, donde los transforma en rocas o plantas. Se ha optado por el adjetivo ‘cautivador’. [n.d.T.]

2. Traducción en Bertolt Brecht, *Manifiestos por la Revolución*, Debate, Barcelona, 2008 [n.d.T.]