

Sobre la actualidad filosófica de Karl Marx

Wolfgang Fritz Haug

Wolfgang Fritz Haug es uno de los representantes más destacados del pensamiento marxista en Alemania. Catedrático de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, es autor de numerosas obras, entre las que se cuentan *Vorlesungen zur Einführung ins «Kapital»* [Introducción a la lectura de «El Capital», *Materiales*, Barcelona, 1978], *Pluraler Marxismus, Neue Vorlesungen zur Einführung ins «Kapital»*, *High-Tech Kapitalismus, Kritik der Warenästhetik, Einführung in marxistisches Philosophieren*. Destaca su aportación en tanto introductor del pensamiento de Gramsci en el ámbito alemán (ha impulsado la traducción de su obra completa) y, sobre todo, como editor del *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7 volúmenes aparecidos hasta ahora. Es director científico del *Institut für kritische Theorie (InkriT)* de Berlín y editor (con Frigga Haug) de la revista de filosofía y ciencias sociales *Das Argument*, que ha celebrado recientemente los cincuenta años de publicación ininterrumpida.

Filosofar no es, para lo que me interesa aquí, la actividad de los especialistas académicos dentro del sistema de la división social del trabajo y su jerarquía. En primer lugar y de entrada entiendo por «filosofar» el momento filosófico en la vida de todas las personas, que se hace tangible en su actitud, su manera de proceder, en una palabra, en ese «código fuente» de la conducta y el pensamiento que la Stoa denominaba *hegemonikón* y a cuya axiomática en Marx nos aproximaremos aquí. Pero ¿cómo se mide la actualidad de un «código fuente» de la praxis? Empezaré dando un rodeo: cuando la *Nueva Gaceta Renana*, dirigida por Marx, fue amenazada por el Estado prusiano con el cierre, Marx escribió: «a las intenciones prácticas, aunque sean masivas, se puede responder con *cañones* cuando son peligrosas, pero las *ideas*, que vencen nuestra inteligencia, que conquistan nuestras convicciones, que moldean a través de la razón nuestra conciencia, eso son cadenas de las que no nos libramos sin romper nuestro corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndose a ellos» (*Marx Engels Werke* [MEW] I.1/240). El demonio al que se alude aquí es como el demonio de Sócrates. Es el espíritu de la filosofía. El poder que pueden llegar a ejercer incluso sobre individuos pertenecientes a las clases dominantes esas ideas construidas «desde abajo» o en la perspectiva de una auténtica universalidad, lo describió Brecht: «En determinadas épocas las clases pugnan por la dirección de la humanidad y el ansia de contarse entre sus pioneros y adelantarse se impone con mucha fuerza entre los no del todo corrompidos.» (*Gesammelte Werke* 16, 703). A las ideas que despiertan al demonio socrático en nosotros y que se nos imponen de ese modo, podemos llamarlas ideas actuales (actuantes).

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

En el plano de los determinantes formativos de un filosofar, lo que llamamos su axiomática, se han dado periódicamente *points of no return*. Voy a defender la tesis de que Marx ha producido una de esas cesuras, porque las cuestiones suscitadas por los movimientos sociales en el moderno capitalismo, que él articuló científica y políticamente, siguen siendo actuales, hasta tanto permanezcan irresueltas. Más aún: en la manera como Marx elabora sus conceptos para poder articular dichas cuestiones, se despliega un pensamiento que Adorno llamó *ultima philosophia*, esto es, un pensamiento que no se puede sobrepasar.

Hoy, a nosotros, hijos de la gran decepción del comunismo convertido en Estado, que se reclamaba de Marx –pero también hijos de la gran decepción del neoliberalismo, cuyo fundamentalismo de mercado ha acabado precipitando al mundo entero en la crisis– nos sorprende una y otra vez este pensamiento con «perspectivas desaprovechadas sobre un mundo completamente nuevo», como dijo Rosa Luxemburg. O con «el futuro en el pasado», en palabras de Ernst Bloch. Antonio Gramsci acotó el lugar y la importancia del pensamiento de Marx con una frase que hoy parece una locura, aquella en la que decía que Marx «inaugura intelectualmente una época histórica que probablemente durará siglos» (*Cuadernos de la cárcel*, 7 # 33). Sartre, por su lado, afirmaba que el pensamiento de Marx era «l'indépassable philosophie de notre temps» (*Critique de la raison dialectique*, París, 1960, 9). Pero «indépassable», insuperable, no significa que no se pueda retroceder en relación a él. Todo lo contrario. Precisamente el sentido de la filosofía de la praxis de Gramsci era luchar contra ese retroceso en las dos corrientes principales del movimiento obrero internacional, la socialdemócrata y la comunista. Y también era éste el sentido del proyecto de dialéctica de Sartre y de los trabajos de espíritus tan dispares como Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Louis Althusser o Manuel Sacristán Luzón. No nos detendremos mucho en manifestaciones aisladas de Marx. Vamos a preguntarnos en cambio por el campo axiomático en el que éstas se inscriben. La comprensión de este campo es decisiva si de lo que se trata es de filosofar a partir de Marx.

EL CAMPO AXIOMÁTICO DEL PENSAMIENTO DE MARX

El primero en hablar de la «construcción de un campo axiomático» fue Brecht, inspirado probablemente por la teoría de campo en física y la idea del «sistema de constitución de conceptos» desarrollada por Carnap en 1928 en su obra *La construcción lógica del mundo*. Como en Gramsci, también en Brecht se pueden rastrear impulsos procedentes del pensamiento de Wittgenstein. Éste proponía: «Si no tienes clara la naturaleza del pensamiento ... sustituye los pensamientos por la expresión de lo pensado, etc.» (*Werke* 5, 71). A esto se ajusta la regla de Brecht: «Los pensamientos han de pasar de las cabezas a la pizarra» (GW 20, 173). Wittgenstein, por su parte, podría aceptar la continuación de esta idea en Brecht: en las pizarras hay que «completar las proposiciones con las proposiciones que necesitan. Esto es lo que se llama 'la construcción de un campo axiomático'». Pero aquí se separan los caminos. Wittgenstein, por cierto, tomó del economista Piero Sraffa, íntimo amigo de Gramsci, una de las ideas básicas de la filosofía de la praxis desarrollada por éste, como se ve cuando define los «juegos de lenguaje» como «el todo: el lenguaje y las actividades con las que está entretelado» (*Investigaciones filosóficas*, # 7). Pero el entramado social de praxis articuladas a través del lenguaje y de actos de habla de base práctica se pierde en Wittgenstein en una nebulosa, y podría decirse que sólo en el terreno marxiano trabajado por Gramsci y Brecht cobran las tesis de Wittgenstein pleno sentido.

Una última consideración previa se impone: realmente el materialismo histórico, que Gramsci consideraba un «historicismo absoluto», ¿es compatible con los axiomas? No, si seguimos a Aristóteles y entendemos los axiomas como proposiciones indemostrables pero «de las que se derivan como primeros supuestos las demostraciones» (*Segundos Analíticos*, 76b 14). Ahora bien, *axiômata* son en la antigua dialéctica lo mismo que *postulados*, es decir, son completamente discutibles. Con otras palabras, están ahí

para ser completados «con las proposiciones que necesiten». Celoso de apoderarse, para su «ciencia de la verdad», de principios y orígenes, Aristóteles parece que convirtió este uso lingüístico en su contrario.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Desde el punto de vista de una formación económico-social superior, la propiedad privada del planeta atribuida a individuos aislados parecerá algo tan absurdo como la propiedad privada de un hombre atribuida a otro hombre. Ni siquiera toda una sociedad, una nación, e incluso todas las sociedades tomadas en conjunto son propietarias de la Tierra. Son sólo sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como boni patres familias, a las siguientes generaciones. (MEW 25/748)

Se sigue de aquí el combativo axioma en el que se resume la presentación y análisis de la industria capitalista en *El Capital*, a saber, que hay que conseguir que la *reproducción sea principio regulador de la producción* o, en otros términos, «establecer sistemáticamente como ley reguladora y en una forma adecuada al desarrollo humano» el metabolismo social con la naturaleza circundante (MEW 23/528).

¿SON LOS AXIOMAS NORMAS?

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

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

En palabras del joven Marx:

No nos enfrentamos al mundo de manera doctrinaria con un nuevo principio, diciendo: ¡he aquí la verdad, arrodíllate! Desarrollamos nuevos principios para el mundo a partir de los propios principios del mundo. No le decimos: deja a un lado tus luchas, son una estupidez; vamos a enseñarte la consigna verdadera de la lucha. Nos limitamos a mostrarle por qué lucha realmente. (MEW 1/345)

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

Es tiempo ya de que abordemos la «comprensión científica» demandada por Marx. A ella se dedica Marx en tres críticas. La primera es la crítica de la ontología espontánea que encierra la realidad en la forma objeto; la segunda es la crítica de la ideología; la tercera es la crítica de la economía política. Si las tres grandes críticas de Kant –de la razón pura, del juicio y de la razón práctica– se concentran en el sujeto, las tres críticas de Marx

apuntan al ser-en-el-mundo de los sujetos y eliminan y a la vez asumen la gramática dualista, que enfrenta a sujeto y objeto, en la mediación práctica-dialéctica.

LAS TRES CRÍTICAS DE MARX

Procederé en sentido inverso y empiezo con la teoría crítica del capital. La crítica de la economía política investiga las formas, las dinámicas y las tendencias de desarrollo del capital junto con sus consecuencias, que troquelan espontáneamente nuestra consciencia. El filósofo húngaro Georg Lukács estudió en su obra tardía, *Ontología del ser social*, cómo elabora Marx en su teoría del capital la construcción categorial del mundo dominado por éste. Si se aborda esta cuestión, uno tropieza enseguida con el concepto acuñado por Marx de la *forma valor* como concepto clave. A primera vista las formas valor como la mercancía o el capital aparecen como determinaciones de objetos. Reflexionando más detenidamente, aparecen tras ellas formas de actividad práctica cotidianamente repetidas por todos nosotros, como comprar y vender, así como las relaciones salariales y su contrario complementario, el capital como «valorización del valor» hasta llegar al «dinero que incuba dinero», que se nos presenta de primeras en forma de libreta de ahorros y luego en las formas más variadas de las llamadas «inversiones financieras», que tanta atención han atraído a raíz de la actual crisis y que se han dissociado de las relaciones económicas de base. La teoría del capital de Marx descubre el recinto inconsciente de estas formas. Lo que decíamos antes de la filosofía, en tanto reproduce la dominación, tiene aquí su fundamento económico: nuestra consciencia es espontáneamente consciencia-en-estas-formas. Lo que da forma a la consciencia es aquí el inconsciente. El ser social determina, en tanto que tal, espontáneamente la consciencia de lo que se afana dinámicamente en las formas del comprar, vender y valorizar. La reflexión sobre estas formas es siempre posterior, atizada por las crisis, las desigualdades crecientes, las guerras y la destrucción del medio ambiente, que caen sobre un número creciente de regiones del globo como si fuese el destino fatal de los antiguos, pero que tienen su origen en un mercado capitalista mundial que ninguna política domina, o al menos doméstica.

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

A menudo es confundido con el poder ideológico, que es el objeto de la segunda crítica de Marx. Pero así como el Estado, la religión y el derecho son más antiguos que el capitalismo, también lo son los mecanismos de reproducción de la dominación de los que se ocupa la teoría marxiana de la ideología, y que siguen una lógica propia. Simplificando mucho puede fijarse la diferencia en que el fetichismo de las formas de valor deriva de las relaciones de intercambio, o sea de relaciones horizontales, mientras que las formas ideológicas obedecen a la lógica «vertical» de la dominación. Y mientras que las formas de valor se apoderan de los objetos, irradiando a la consciencia de los sujetos, cuya capacidad de trabajar conquistan, las formas ideológicas apuntan directamente a eso que podemos llamar la dimensión filosófica del sujeto, su *hegemonikón*. Las más de las veces el

concepto crítico de ideología se identifica con la «falsa consciencia». Más acertado sería hablar de la identificación de los dominados con las relaciones de dominación. Para darse cuenta, basta evocar la tesis marxiana según la cual los antagonismos sociales y especialmente «los antagonismos en la producción material hacen necesaria una superestructura de castas [*Stände*] ideológicas, cuya actividad (...) resulta necesaria» (MEW 26.1/ 259). El hecho de que el concepto crítico de ideología acuñado por Marx fuera posteriormente convertido en concepto afirmativo aplicado a su propia teoría y que se declarase a Marx un «ideólogo del proletariado», es ciertamente parte de la transformación en lo contrario, que ha afectado de manera muy especial al marxismo del siglo xx, convertido en ideología de Estado.

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

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

Aquí es apropiado hacer una reflexión interlingüística. A diferencia del término latino *realitas*, que deriva de *res* (cosa) y que se relaciona con el concepto crítico de reificación (o cosificación) elaborado por Georg Lukács, la expresión alemana que utiliza Marx para realidad es *Wirklichkeit*, que viene de *wirken* (operari, ergázesthai). *Wirklichkeit* en este sentido tiene mucho que ver con el actuar —el obrar y el producir efecto—, un contexto de acción y retroacción o *Wirkungszusammenhang* que ha de ser pensado junto con el concepto de *Wechselwirkung* o interacción, ese otro concepto central en Marx. La praxis tiene lugar fuera, en el mundo. Nuestra acción es parte de la realidad, que nos incluye. En una palabra: nos encontramos aquí en ámbito de una filosofía de la praxis con su dinámica «ontología de la relación» (Balibar) en la que la teoría del conocimiento científico halla su terreno adecuado. Aquí se prefigura ya, mucho antes de Heisenberg, un concepto del «principio de indeterminación»: si se concibe la actividad de conocimiento como parte de la realidad, es evidente también que ha de alterar el objeto de conocimiento para entenderlo. En palabras de Brecht: «no podemos conocer nada que no podamos transformar, ni tampoco nada que no nos transforme» (GW 20, 140). Sin acción no hay reacción y sin reacción no hay conocimiento objetivo. Eso han de tenerlo en cuenta los juicios cuando vinculan sujeto y predicado en un proyecto práctico con intervención de un sujeto que es el autor concreto. Eso es lo que sugiere la frase de Marx de que «difícilmente un cordero vería como una de sus cualidades ‘útiles’ el hecho de ser comestible para el hombre» (MEW 19/363).

La puerta a la concepción de la dialéctica de Marx sólo se abre si se pregunta por la relación entre sus tres críticas y sus tres problemas de base. Estos se explican unos a otros y se clarifican del todo sólo en su concatenación y refuerzo recíproco. Responden a tres preguntas *previamente no planteadas*, cada una de las cuales Marx la formula a un campo de saber constituido, con lo que se abren de golpe lo que Rosa Luxemburg veía como «perspectivas sobre un mundo completamente nuevo». ¿Por qué pasa la realidad, sobre la que se actúa, a forma de objeto? ¿Por qué toma el contenido humano forma de religión y de las otras ideologías? ¿Por qué toma el trabajo la forma valor? La interacción entre estas tres preguntas hace emerger una estructura de estructuras, el entramado de dominio sobre la naturaleza, poder estatal y dominación social en el contexto de la sujeción del trabajo a la forma mercado. Y en fin, cosa muy importante, la interacción de estas tres preguntas se condensa en el axioma metodológico con el que Marx concluye el epílogo a la segunda edición de *El Capital*: hay que concebir «toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento» (MEW 23/28). ■

□ Traducción de Gustau Muñoz