

Modernidad filosófica y libertad en Marx

Levy Del Águila Marchena
Pontificia Universidad Católica del Perú
Especialidad de Filosofía

La modernidad filosófica situó al sujeto como centro de sus preocupaciones y escindió la realidad en una dimensión mental y otra extra-mental. Este divorcio fundamental planteó la exigencia de que la reflexión sobre cualquier problema filosófico partiera de una consideración primera acerca de la certeza del conocimiento; como consecuencia de ello, la filosofía moderna pasó a identificarse en buena cuenta con la epistemología y la teoría del conocimiento. Esta circunstancia quedó expresada en las preocupaciones centrales de Descartes, los empiristas ingleses (Locke, Hume) y Kant: lo que debe hacer la filosofía es establecer cuáles son los fundamentos del conocimiento; es decir, *sobre qué podemos estar seguros*. Cualquier otra preocupación filosófica, de carácter moral, político o estético, solo puede atenderse previa respuesta a aquella primera cuestión.

Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que las preocupaciones en torno de las certezas a las que el sujeto puede aspirar son, asimismo, la forma a través de la cual se vehiculiza la preocupación más general acerca de cuáles son las posibilidades que se abren a la vida de los hombres en el marco de la sociedad moderna, una vez desarrollados los procesos de individuación y definición no tradicional y/o sustancial del sentido de la acción humana, una vez dada la pérdida de referentes externos para guiar nuestra actividad, y una vez que, por consiguiente, surge un nuevo tipo de antropocentrismo.

Las preguntas acerca de cómo es posible el conocimiento, dado el primado de la subjetividad racional, se hermanan, de esta forma, con la pretensión moderna de que el hombre se coloque por sobre la naturaleza, dominándola, pautándola y haciendo valer su libertad por sobre ella y a costa de ella. Así pues, a los filósofos modernos les interesaba decididamente –aunque esto a veces no fuera del todo aparente– el progreso y el despliegue de las potencialidades humanas, concebidas ahora sobre la base del sujeto libre y/o autónomo.

Karl Marx, situado en la tardía modernidad filosófica de mediados del siglo XIX, es heredero de esta tradición. Le interesa el progreso de las potencias humanas; es decir, la libertad de los hombres. Sin embargo, esta fidelidad debe, en cierto sentido, relativizarse, pues entre los filósofos modernos y Marx está de por medio Hegel, y su presencia es determinante para una serie de consideraciones centrales en el pensamiento de Marx.

Hegel le aporta a Marx –así como a toda la posteridad filosófica– la noción de *conciencia histórica*, y, a través de ella, una crítica de los dualismos de la modernidad. Es gracias a Hegel que será posible abandonar la idea de una *razón*

pura —clásica expresión kantiana— provista de criterios fijos y eternos a partir de los cuales el sujeto aprehende un mundo que está "más allá de él". Hegel se encarga de plantear que la conciencia deviene; esto es, pasa por un decurso de representaciones y pensamientos, pasa por un movimiento desde el cual puede afirmar que conoce el mundo. Este movimiento implica, además, una relación de interacción recíproca entre el sujeto y el objeto, por la cual deja de plantearse el problema del conocimiento en términos de un sujeto aislado, para pasar a mostrar que el sujeto constituye sus objetos y es constituido por éstos a lo largo del proceso histórico común que envuelve, tanto a aquel que conoce, como a aquello que es conocido.

En Hegel, empero, predomina aún el interés por responder a las preguntas dominantes de la denominada "metafísica del sujeto"; es decir, las preguntas acerca de las posibilidades últimas del conocimiento racional. Más aun, su recuperación de la realidad histórica de la conciencia no supone abandonar estas aspiraciones metafísicas; por el contrario, se radicalizan en la forma de un saber absoluto. Para Marx, en cambio, los problemas acerca de cómo es posible el conocimiento y cuál es su alcance no tienen el carácter de preguntas últimas; más bien, son preguntas que deben ser abordadas desde una preocupación más fundamental, según su perspectiva: la preocupación por la *práctica humana*.

El carácter activo del sujeto, que la filosofía moderna pone por delante, trasciende decisivamente en Marx los límites del conocimiento y alcanza todos los ámbitos del quehacer humano. Al igual que en Hegel, la conciencia deja de ser vista de modo autosubsistente; no obstante, a diferencia de él, Marx apuesta por su subordinación a la práctica, haciendo de ella, de la conciencia, no otra cosa que lo que en su texto temprano de 1845, *La ideología alemana*, denomina *ser conciente*. Lo que aquí ocurre es que Marx toma muy en serio el carácter constitutivo del sujeto, pero, puesto que para Marx —a diferencia del racionalismo moderno— el ser del hombre se define según su actividad, esta constitución será la constitución que procede de su quehacer práctico.

Es en este nuevo contexto que Marx va a tematizar la libertad y la realización de las potencialidades humanas. Sigue preocupado por el sujeto, pero se trata de un sujeto encarnado en la historia, de un sujeto que no se define más desde una razón aislada de la práctica y autosubsistente, sino desde el conjunto de su actividad, lo cual para Marx significará: desde el conjunto de sus relaciones sociales. En efecto, el ser de los hombres se define como un ser social.

Ahora bien, dentro del conjunto de actividades y relaciones que definen al hombre como ser social, Marx destaca como actividad esencial a la producción. Éste será —según él— el principio articulador de la vida humana. La producción es entendida como la transformación de la naturaleza con vistas a realizar los fines subjetivos de la especie (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*). No alcanza este protagonismo solo en virtud de su capacidad para satisfacer las necesidades de la reproducción física; lo obtiene porque pone en juego todas las potencias creativas del hombre y le permite realizar el conjunto de sus disposiciones.

Dicho esto, es necesario subrayar la tensión en la cual está inscrito Marx: rompe

con el discurso racional-dualista de la modernidad, a la vez que no deja de atribuirle contenidos esenciales al sujeto, y sigue reafirmando sus demandas de libertad. El sujeto es ahora ser social, pero no deja de tener disposiciones esenciales (la producción) ni de buscar afanosamente su realización a través de sus propios recursos, a través de su libertad.

Precisemos ahora en qué consiste esta libertad en la concepción de Marx. Lo primero que debe indicarse es que, aunque el ideal progresista moderno de una plena realización de las potencialidades humanas como producto del ejercicio de la propia libertad sigue presente en nuestro autor, sin embargo, la noción de libertad que él maneja se va a distanciar radicalmente de la tradición moderna. La libertad no es aquí vista como autonomía racional e indeterminación respecto de los condicionamientos históricos de la vida social. Con la crítica de los dualismos modernos (la oposición mente-cuerpo, humano-natural), pierde también asidero cualquier pretensión de una libertad aislada de la práctica bajo alguna forma de moral autónoma (como, por ejemplo, termina consagrándose en la moralidad kantiana). La libertad, por el contrario, es la definición del sentido de la acción y la realización de ésta a partir de las determinaciones esenciales humanas; es decir, a partir de una naturaleza humana que solo es real en tanto vida social. En esta concepción, *la libertad sólo es pensable desde sus condiciones necesarias de existencia*.

Esta noción de libertad nos hace pensar en la *historia* en términos de un producto humano que, a su vez, pauta la acción de los hombres –tal cual figura en la tercera tesis sobre Feuerbach de 1845. La historia, además, es vista como *vida integrada*, como un conjunto estructurado de relaciones que se vinculan como la unidad de lo humano. En esto Marx preserva su fidelidad a Hegel: lo real se presenta como totalidad viva; en este caso, a partir de las condiciones necesarias de la práctica social.

Su concepción de la libertad provee a Marx de una orientación decisiva en su crítica de la sociedad capitalista. Como hemos indicado, el ser social de los hombres consiste, para nuestro autor, en su vida dada como relaciones sociales, que resultan de su propia práctica y que a la vez condicionan dicha práctica. Por otro lado, hemos visto también que en Marx persiste una definición esencial acerca de lo que el hombre es: su actividad fundamental, la producción. En este sentido, y en el marco de su preocupación acerca de la realización de la libertad como práctica, el punto para Marx será establecer si las condiciones sociales de su contemporaneidad, dadas como relaciones capitalistas de producción, permiten esta realización; es decir, si permiten que la actividad productiva proceda de un modo libre.

Marx responde negativamente a esta cuestión. Para él, la sociedad capitalista y, en general, todas las formas previas de organización social de la producción constituyen modos de vida en los cuales el hombre no se realiza sino que se *enajena*; sus disposiciones creativas esenciales se frustran y se despliegan sólo parcialmente, debido a hallarse sometidas a la división del trabajo y a la propiedad privada. Los hombres se hallarían así bajo el dominio de estas instancias, las cuales, aunque son producto de su propia actividad, sin embargo, han terminado

formando parte de una dinámica que invariablemente escapa a su control.

Frente a este modo de vida, que Marx a veces denomina “historia natural” y otras veces “pre-historia”, se contrapone la *necesidad de una vida social libre*, en la cual los hombres tengan efectivo control sobre el conjunto de la propia actividad y sus productos. Como es sabido, este escenario social es llamado por Marx “comunismo”. Esta polémica noción constituye, en el planteamiento originario de nuestro autor, el momento en el cual los hombres asumen concientemente su condicionalidad histórica para orientar su práctica social. La culminación de la concepción marxiana de la libertad en la figura del comunismo termina haciendo de ella una suerte de práctica consciente totalizante y, en cuanto a la relación de ruptura y continuidad que Marx representa frente a la tradición moderna que le precede, cabe concluir indicando la siguiente tensión.

En primer lugar, el comunismo representaría un escenario de armonización entre necesidad y libertad, en la medida en que en él los seres humanos podrán realizar sus disposiciones esenciales, las determinaciones de su naturaleza individual y social. Encontramos aquí el ideal progresista de la modernidad, pero libre de sus dualismos originarios. En segundo lugar, y como contrapunto, el comunismo tiene un carácter de *telos* o punto de llegada necesario para la evolución de la historia humana. Marx piensa que las relaciones sociales de producción, marcadas por la impronta de la enajenación de nuestra esencia libre y creadora, desarrollan contradicciones que llevarían a su propia resolución o término. Cierta contrariedad inserta en su devenir permitiría el paso a relaciones sociales adecuadas para una vida libre cifrada en el comunismo. Este punto de llegada aparece como una postulación necesaria para satisfacer las demandas que resultan de la definición esencial del hombre dada por nuestro autor; es decir, lo que aquí Marx supone es que *la esencia humana postulada debe realizarse*. Así, la reflexión marxiana de la historia y la libertad humanas no está exenta de seguir apelando a consideraciones antropológicas esenciales y demandas de cuño metafísico, procedentes de la tensa relación que mantiene con su herencia filosófica moderna.