

¿QUÉ ES EL MARXISMO?

A Manuel Sacristán

por Jacobo Muñoz



El marxismo de Jacobo Muñoz

Presentación del clásico *¿Qué es el marxismo?* (1975)

una introducción, por Mario Espinoza Pino

Con la publicación de *Lecturas de Filosofía Contemporánea* (Materiales, 1978), Jacobo Muñoz (Valencia, 1942) coronaba una década que le consagraría como figura destacada de una nueva generación de intelectuales españoles. La generación que –además de renovar el panorama filosófico nacional– articuló el proceso de transición institucional entre la academia franquista y la universidad del período democrático. En el caso específico de Muñoz, ésta transición se haría a través de cierta ruptura: no sólo su *habitus* se hallaba lejos del *canon escolástico* cultivado por la vieja curia académica, sino que la línea de trabajo por la que sería reconocido era abiertamente opuesta al régimen: *el marxismo*. Ya desde muy joven, Muñoz fue capaz de forjar un crisol intelectual verdaderamente singular, integrando un conjunto de conocimientos y disposiciones que rebasaban los límites impuestos por el estrecho campo filosófico español. En términos sociológicos, podríamos decir que adquirió un capital cultural alternativo al de las redes filosóficas hegemónicas¹; si éstas se caracterizaban por practicar una exégesis ahistorical y puramente conceptual de la Filosofía, limitada a los textos sagrados de una no menos sacralizada tradición de pensadores, la formación del filósofo transitaría decididamente por ámbitos ajenos al canon. Así, la Literatura, la Política y la Historia, consideradas por la academia “externas” a lo filosófico, cumplirán un papel central en el desarrollo intelectual de Muñoz, influyendo decisivamente en su acercamiento al marxismo y en su concepción de la Filosofía².

Dentro de *Lecturas de filosofía contemporánea*, el artículo *¿Qué es el marxismo?* brilla como apuesta madura y original en el marco del pensamiento crítico de la época. Estamos ante un escrito que –si bien recoge las influencias del magisterio de Manuel Sacristán– promueve un discurso innovador dentro de la constelación de marxismos del período. Para entender adecuadamente el contenido de la obra de Muñoz, y sobre todo el vigor de es-

1.- En términos socio-genéticos, el estudio de Francisco Vázquez *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica* (1963-1990) (Abada, Madrid 2009) resulta esencial para el análisis de estas redes. También para enmarcar el desarrollo filosófico y académico de Jacobo Muñoz. Especialmente Págs. 355 – 385. Para caracterizar el origen del “canon escolástico” del que hablamos cuando nos referimos a las “redes hegemónicas” (canon que llega hasta el presente), la obra de José Luis Moreno-Pestaña *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013.

2.- En diversas ocasiones el filósofo ha defendido que la Filosofía es la “autoconciencia crítica de una cultura en un momento histórico dado”. Es decir, un discurso crítico que para dotarse de contenido reflexivo tiene que mantener un diálogo estrecho con las artes, las ciencias y la praxis política que da vida a una época. Pues es ahí, en medio del latido de la cultura y la sociedad, en las motivaciones profundas de sus variadas manifestaciones (y contradicciones), donde la filosofía encuentra su ecosistema material.

te texto sobre el marxismo, tenemos que situar su producción intelectual en dos planos diferentes aunque interrelacionados: uno internacional, de carácter histórico más global, y otro nacional. Desde una perspectiva histórica general, el texto de Muñoz se inscribiría *temáticamente* en las fronteras del *marxismo occidental*, corriente caracterizada por otorgar centralidad al *discurso filosófico* y cuya factura provenía –mayoritariamente– del horizonte universitario (alejado, pues, de las tradicionales clases populares del capitalismo industrial)³. Las problemáticas vinculadas con la esfera cultural y la epistemología –que tuvieron una importancia esencial desde finales de los 50 hasta bien entrados los 70–, dieron lugar a una producción intelectual replegada hacia cuestiones hermenéuticas y/o filosóficas sobre la obra de Karl Marx. Algo que, por otra parte, resultaba lógico después de 1956 y el proceso de desestalinización de la URSS. El deshielo y el fin de la dogmática del *Diez-Mat* impulsaron la proliferación de nuevas interpretaciones del legado de Marx. Los intelectuales marxistas se vieron en la necesidad de reinventar –desde su propia realidad social y nacional– un discurso crítico más allá de los fracasos de la URSS. Tenían que re-apropiarse a Marx lejos de los cánones teológicos que había forjado el *estalinismo* (que, además, procuró invisibilizar con celo gran parte de la obra del filósofo).

Lo que estaba en juego en los debates tardíos del marxismo occidental era –de manera central– una *imagen política e intelectual* renovada de Marx para el presente, una imagen que revitalizara, al mismo tiempo, el discurso del marxismo como tradición crítica y emancipatoria. El estalinismo, un verdadero *trauma histórico* para la izquierda, requería ser criticado y rebasado. En este marco, y en el de la pugna contra la burocracia soviética y el nuevo orden neoliberal, es en el que habría que ubicar las distintas apuestas de los marxismos durante la etapa post-estalinista. Un período que hizo de la obra de Marx un verdadero *Kampfplatz* ideológico, teórico y político. Fue el momento de diversas relecturas de la obra del pensador alemán a partir de figuras de la tradición filosófica occidental (Spinoza, Hegel, Rousseau, Freud, etc.), del “redescubrimiento” de sus textos de juventud y del nacimiento de diversos “ismos” que entrarían en conflicto. Uno de los teatros clásicos del antagonismo entre interpretaciones –y lo que es más importante, entre las concepciones de emancipación que latían en ellas– será el ambiguo y complejo debate entre marxistas “humanistas” y “científicos” (un desencuentro que, por cierto, merecería hoy una lectura menos “apasionada” y más socio-históricamente situada). Este debate tuvo lugar a nivel internacional en diversos foros intelectuales, algunos no necesariamente marxistas, y fue esencial en la medida en que contraponía distintas maneras de enfrentar el legado de Marx en las áreas más candentes del momento: la epistemología, el ámbito de la subjetividad y la praxis⁴. El texto de Jacobo Muñoz *¿Qué es el marxismo?*, posee un valor sustancial en medio del fragor de ésta y otras controversias de la época, ya que –como veremos– no rehuirá la matriz de las discusiones, sino que se posicionará de un modo *original* ante ella.

En el plano nacional, el texto del filósofo valenciano se hallaba en pugna con la recepción de Louis Althusser en España, encarnada por autores –tan distintos, dicho sea de paso– como Juan Carlos Rodríguez y Gabriel Albacar. De hecho, este escrito y otros de *Lecturas* deberían entenderse como un intento por introducir nuevos argumentos en una discusión política e intelectualmente bloqueada. Si bien es cierto que la posición de Muñoz fue muy acerada contra al althusserianismo hispánico –la línea del *Collectiu Crítica* (1976) y la revista *Materiales* (1977), que él mismo cofundó, así lo demuestran–, supo ir más allá de los exabruptos y el desdén que algunos discípulos de Sacristán mostraban por la filosofía francesa. Con *¿Qué es el marxismo?* Muñoz entraba de lleno en uno de los debates “clásicos” del marxismo occidental, la disputa teórico-política sobre la epistemología de Marx; solo que él, en lugar de detenerse en la mera denuncia de las “logomaquias” parisinas, en la descalificación fácil de Althusser, respondió frontalmente al debate inspirado por el pensamiento de Jindřich Zelený⁵. Más allá de estar de acuerdo o no con las reservas del filósofo hacia la corriente althusseriana, esta confrontación fue uno de los pocos espacios fériles de una conversación que pudo tener lugar y que, por desgracia, terminó disolviéndo-

3.- Este movimiento de “vuelta a Marx” vendría a coincidir, *grosso modo*, con la profunda transformación que sufrirán las clases trabajadoras en los países centrales de la economía-mundo capitalista. El fortalecimiento del *welfare state* y la promoción de las clases populares hacia trabajos de cuello blanco, permitieron una sensible mejora del standard de vida en general; la posibilidad de obtener una cualificación avanzada, abrió el sector público (Servicios, Enseñanza, Salud) a los hijos e hijas de los antiguos trabajadores industriales, que tomarían progresivamente distancia de las ocupaciones vinculadas con el trabajo manual. El marxismo, como corriente de pensamiento histórico, se vio afectado por estas transformaciones productivas: numerosos jóvenes empezaban a tomar contacto con el pensamiento de Marx durante su etapa educativa, lo que modificó las bases sociales del propio marxismo, que comenzaría a nutrirse de jóvenes intelectuales radicalizados. Algunos de estudiantes llegarían a la universidad y lograrían construir una carrera académica de éxito. Ver: Eric Hobsbawm, *How to change the world*, Yale University Press, USA 2011, “The influence of Marxism 1945-1983” Págs. 344 – 385; Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Madrid 1979.

4.- Los temas de la subjetividad y la praxis comenzaron a adquirir un mayor relieve a partir de 1968, desbancando progresivamente a las cuestiones epistemológicas en el ámbito del marxismo occidental.

5.- Especialmente por su obra *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Barcelona, 1974.

se con efectos filosóficos muy débiles: una suerte de “diálogo de sordos”. Algo muy típico, por otro lado, del canon filosófico dominante, perezoso a la hora de profundizar en las propias problemáticas –ese gesto mínimo de *leerse bien* entre sí, requisito esencial para construir cualquier comunidad de pensamiento–. Una cosa parecida puede decirse, aunque ésta otra discusión tuviese mucho más relieve a nivel académico, del intercambio entre “analíticos y dialécticos”⁶ que aconteció aquellas mismas fechas, y en el cual participará también el texto de Jacobo Muñoz (dedicándose a despejar, sobre todo, los malos entendidos y clichés fáciles sobre Marx).

Entrando directamente en la materia del texto, *¿Qué es el marxismo?* elabora una *cartografía crítica* de todos los marxismos del período, situando el pensamiento de Karl Marx como *uno de los paradigmas intelectuales más importantes de la contemporaneidad*. Jacobo Muñoz es plenamente consciente del abigarrado mapa de apuestas teórico-políticas con el que convive: el marxismo “estructuralista” (Althusser), el marxismo “humanista” (de E. Fromm a *Praxis*), el marxismo soviético posterior al deshielo, la vertiente escatológica (E. Bloch), la crítica de corte frankfurtiano y las nuevas recepciones de Lukács (Escuela de Budapest) y Gramsci. Yendo más allá de las etiquetas, y siguiendo de cerca a Sacristán, Muñoz establecerá una definición del marxismo que le permitirá romper con la forma en que estaban planteándose las discusiones hasta entonces. El marxismo no podía reducirse sin más al *status* de una teoría científica al uso (como parecían apuntar Althusser y su escuela), pero tampoco podía banalizarse como si se tratase únicamente de un impulso moral –todo lo filosóficamente fundamentado que se quiera– por transformar el mundo; impulso que se traduciría, finalmente, en *praxis política*. El marxismo se caracteriza, según Muñoz, por ser una *praxeología*⁷, esto es, por articular *dos niveles diferenciados de acción*. Para empezar, es una teoría que permite generar conocimiento acerca del modo de producción capitalista con todas “las cautelas analíticas de la ciencia”. Un conocimiento valioso para fundamentar –segundo nivel– un proyecto revolucionario de transformación social. Este último no es *deducible* de ninguna “ciencia” o “saber”, sino que se basa en un compromiso ético-político con las clases subalternas y un ideario comunista de justicia social. Los resultados de la investigación marxista –gracias a su *síntesis dialéctica* en una concepción del mundo antagonista⁸– permiten evaluar y comprender el escenario social en que vivimos; un requisito esencial a la hora de proyectar y deliberar sobre fines prácticos, ya que ello posibilita la elaboración un *programa político transformador* a la altura de las circunstancias.

La confusión de los dos niveles señalados, o la minusvaloración de uno de ellos, solía constituir –como apunta Muñoz– una de las mayores fuentes de incomprendión y dificultad de diálogo *intra e inter paradigmático*. Las acusaciones al marxismo de no ser “teoría pura” en un sentido académico (B. Croce, W. Pareto) –ya clásicas– o de caer en naturalismos o historicismos varios (K. Popper), saltaban por encima de la distinción e interrelación entre los niveles teórico y práctico. Este paso, clarificador y potente, replanteaba los términos de diversas discusiones: no se trataba de privilegiar, como hacían los humanistas, un *voluntarismo postulador de ideales* al tiempo que desconocedor de las condiciones sociales y económicas; pero tampoco podía uno sumergirse en la gran *Teoría* o en una fetichización científica del marxismo, como si el conocimiento pudiera servir de algo cuando se abandonan los motores de la conciencia y la *praxis*. Jacobo Muñoz se distanciaba de los marxismos humanistas y subjetivistas al no querer renunciar ni al conocimiento en sentido estricto (a los métodos de análisis histórico, económico y sociológico que dan entidad al pensamiento de Marx) ni a su capacidad de *prognosis racionalmente fundada*. A la vez, se separaba de aquellos que postulaban una teoría marxista omnicomprensiva y teórica, dónde todo se apostaba a una *perfección conceptual abstracta* y no al análisis crítico y empírico de las realidades sociales. La discusión entre “humanistas” y “científicos” estaba cimentada, pues, en un error de base: en el desconocimiento del *carácter praxeológico del marxismo*.

Antes de abordar las características concretas de la teoría marxista, Muñoz contextualiza histórica y sociológicamente su desarrollo, explicitando así las *condiciones materiales* de su aparición. De este modo, el filósofo rom-

6.- Sobre este debate es importante señalar el texto de *Lecturas de filosofía contemporánea* titulado *Filosofía de la Praxis y Teoría General del Método* (1976), ya que es ahí donde la polémica “Analíticos vs Dialécticos” adquiere mayor relieve. Junto a *¿Qué es el marxismo?*, este texto constituye una de las mejores contribuciones críticas de Jacobo Muñoz durante los años 70.

7.- El concepto de “praxeología” fue elaborado por Manuel Sacristán en su análisis sobre “el género literario” de *El Capital* de Karl Marx. Bajo ese rótulo sintetizaba los rasgos centrales del marxismo como tradición. Ver: *¿A qué género literario pertenece El Capital?* en Manuel Sacristán, *Escritos sobre El Capital*, El Viejo Topo, Barcelona 2004. Originalmente publicado el año 1996 en el número 66 de la revista *Mientras Tanto*.

8.- El concepto de “síntesis dialéctica” debe ser entendido tal y como Manuel Sacristán lo esbozaba en su introducción al *Anti-Dühring*: como la producción de una totalidad concreta –ese “análisis concreto de una situación concreta”– a partir de los análisis científicos elaborados por las ciencias sociales. Sintetizar en una concepción del mundo tales datos, de manera que lo cualitativo y concreto sea recuperado en un mapa global, es el trabajo fundamental de toda lucha ideológica –en sentido no peyorativo– y un requisito previo para una *praxis* bien situada. Ver: Manuel Sacristán, *La tarea de Engels en el Anti-Dühring*, prólogo a Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Grijalbo, México D. F. 1968.

pe con algunas de las imágenes más extendidas sobre la evolución intelectual de Marx y la difusión de su pensamiento (el “*politicismo*” de Mehring, por ejemplo, o la visión “invertida” de Kautsky, que pensaba –muy erróneamente– que la *intelligentsia* socialista precedía a la lucha de clases). Al insistir en el contexto genético de la teoría marxista, el autor pone al descubierto los límites de los enfoques epistemológicos de corte analítico: apelar únicamente al exangüe “contexto de justificación” no resulta nada operativo cuando hablamos de Marx, llegando a ser incluso un procedimiento mistificador. Y es que la dimensión genética es fundamental para entender tanto la *naturaleza de clase* de la teoría marxista como los campos de saber que ésta integra en su seno. En este sentido, Muñoz retrata la evolución histórica del pensamiento de Karl Marx (y Friedrich Engels) señalando la importancia de su itinerario social, intelectual y político; es su forma de enfrentar las desigualdades desde sus primeros artículos periodísticos, su modo de situarse ante la “cuestión social” de los años 40 (s. XIX)⁹, lo que provocará un progresivo *posicionamiento de clase* en su mirada filosófica. Posición que le permitirá profundizar en el conocimiento de la economía y la estructura de la sociedad moderna, y que le llevará lejos de la Economía Política clásica (Adam Smith, David Ricardo, Jean Baptiste Say, etc). De hecho, es la *adscripción consciente de Marx a la causa del proletariado* lo que garantiza la *objetividad y capacidad analítica* a su proyecto (y, forzando un poco los *tempos* de la epistemología, *reflexividad avant la lettre*¹⁰): en la medida en que la Economía clásica se había convertido en un discurso justificador de las relaciones de producción capitalistas –de su miseria estructural y explotación–, sólo un análisis económico y social de clase podía romper con su carácter *ideológico y reificador*. Karl Marx mostrará que la sociedad capitalista no estaba fundada en las “relaciones naturales” o “eternas” defendidas por los economistas, sino en relaciones históricas –esto es, transitorias– abiertas a su conocimiento y transformación colectiva. El capitalismo no era, por tanto, el *fin de la historia*.

Por otra parte, el análisis que Jacobo Muñoz hace de la “autoconsciencia teórica de Marx” es –en unas pocas páginas– una de las mejores síntesis críticas en castellano sobre el trabajo teórico del pensador alemán. Retomando a Lenin, Muñoz entiende que la *crítica de la economía política* de Marx bebe, en su desarrollo, de tres fuentes fundamentales: la *filosofía idealista alemana*, la *política revolucionaria francesa* y la *economía política inglesa*. Pero a estas fuentes agrega una más, el *movimiento obrero*. Como ya esbozamos antes, la experiencia de Marx con las clases trabajadoras será esencial en su trabajo por forjar un análisis de la sociedad complejo e innovador, muy diferente del practicado por la Economía clásica de entonces. Desde 1844 con sus *Manuscritos Económico Filosóficos*, pero muy especialmente desde *Miseria de la Filosofía* (1847), Karl Marx avanza en su *Crítica de la economía política* integrando las influencias arriba mencionadas. El culmen de su largo trabajo de investigación económico tendrá lugar en *El Capital* (1867), que buscará “Desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna”, es decir, las leyes socio-económicas que rigen la formación social capitalista y su reproducción. Jacobo Muñoz, siguiendo al Marx más “dinámico”, apuntará que se trata de conocer de las leyes que rigen el origen, la existencia y la muerte de un “organismo social” dado (en este caso, la sociedad burguesa). Marx construye así una mirada científica multi-disciplinar o, como ha señalado E. Wallerstein hablando de su propio enfoque *sistémico, unidisciplinar*: una epistemología capaz de articular en su seno la historia, la economía, la sociología, la ciencia política y la crítica de las ideologías. Y es que son todas estas disciplinas o áreas las que confluyen en el análisis inaugurado por Marx¹¹.

Al tratarse de una teoría compleja y totalizadora, cuyo enfoque integra dimensiones cualitativamente distintas entre sí, su novedad provocó no pocos debates epistémicos de calado. Algunos de ellos se produjeron alrededor del concepto de “ley” manejado por Marx, mientras que otros –especialmente los que acontecieron en el largo post-estalinismo– se concentraron en las dificultades para compatibilizar las *tendencias estructurales* (sincrónicas) y *genéticas* (diacrónicas) coexistentes en la *teoría marxiana del modo de producción*. Mientras que Althusser resolvía este último problema otorgando una relevancia fundamental a la articulación estructural del modo de producción capitalista¹², tratando el horizonte histórico y el cambio social como algo de menor relieve, Jacobo

9.- Un acontecimiento fundamental que rescata Jacobo Muñoz, y que muchas veces suele pasarse por alto, es la importancia de *la revuelta de los tejedores de Silesia* (1844) a la hora afianzar el punto de vista de clase del propio Marx y su compromiso comunista.

10.- Karl Marx no renunciará a su compromiso de clase a la hora de hacer ciencia; de hecho, es un autor que explicita su punto de partida crítico y sus posiciones políticas. Rompe, por tanto, con cualquier pretendida “neutralidad axiológica” en el análisis social. Lo que Marx hace es integrar, de un modo consciente, su compromiso político y al mismo tiempo su tarea científica. Y ello sin caer en el acogido de las ciencias a otros fines que no sean los propios de la investigación, tal y como denunciará en más de una ocasión respecto a ideólogos y pseudo-científicos burgueses.

11.- Jacobo Muñoz defenderá que Marx hace un alegato –ya desde su juventud– por la unidad de la ciencia a partir de un único “método materialista”. En cualquier caso, lo que resulta fundamental es entender que su concepción de la ciencia social desborda la antítesis diltheyana entre *geisteswissenschaften* y *naturwissenschaften*.

12.- Esto es, a la articulación sincrónica del modo de producción capitalista en diferentes instancias que poseían *autonomía relativa* entre sí:

Muñoz –influenciado por Zelený– interpretará la teoría marxista como un *análisis genético-estructural*. En su obra *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*, Jindřich Zelený intentaba comprender la nueva noción de ciencia planteada por el filósofo alemán estrechamente vinculada con su objeto: la sociedad burguesa y sus dinámicas de transformación. Zelený asume –del mismo modo que Althusser– que no es el hombre “el centro” de los análisis maduros de Marx, sino la organización y el movimiento de la sociedad capitalista. Pero el esfuerzo del filósofo checo no partirá de ninguna “ruptura epistemológica”, sino, más bien, de una reinterpretación materialista de Hegel que permitía conciliar las dimensiones históricas y teóricas del pensamiento de Marx. Como apunta Muñoz, el trabajo de Zelený trata de realizar una historización radical de los conceptos de Karl Marx, mostrando que su epistemología rompe con la conceptualización clásica del pensamiento científico de herencia cartesiana y galileana (un pensamiento ontológicamente sustancialista y atemporal). Marx construye un “concepto de concepto” *relativizador* de cualquier esencia fija y absoluta, habilitado para comprender la estructura y la dinámica de la sociedad en su decurso histórico; se trata de elaborar categorías *históricamente relativas*, capaces de explicar la emergencia de un organismo social, sus contradicciones internas y su muerte.

Al hablar así de las categorías utilizadas por Marx, Muñoz trataba de mostrar que las dimensiones teórica e histórica del análisis marxiano no eran contradictorias ni estaban separadas. La teoría tampoco era “superior” a la historia (algo que parecía seguirse del discurso de Althusser por su insistencia en lo sincrónico). El conocimiento teórico reconstruía activamente las relaciones efectivas de la sociedad capitalista, pero abstrayendo sus determinaciones y disponiéndolas en un discurso que refiguraba dichas relaciones en un orden explicativo distinto. El discurso científico –las teorías del modo de producción y el valor-trabajo– expresaba las relaciones internas y necesarias de la realidad capitalista, manteniendo una autonomía relativa frente a los hechos explicados (característica típica, si se quiere, de cualquier teoría). Ahora bien, hablamos de una autonomía siempre histórica y empíricamente vinculada con la propia sociedad capitalista, con su objeto teórico actual. El conocimiento del capitalismo no se fundaba en otra cosa que en el trabajo de análisis de datos, abstracción empírica y refiguración conceptual que permitía entender –a partir de ciertas hipótesis– sus *legaliformidades*. Por otro lado, Muñoz, siguiendo a Zelený, no caía en los errores de las soviéticas “teorías del reflejo” ni en los de lecturas genéticas à la Lucien Goldmann, que tendía a correlacionar fenómenos económicos, teóricos y culturales a través de una *causalidad expresiva* demasiado mecánica (muy inspirada en Lukács, por cierto).

La teoría de Marx en *El Capital* era un análisis que pretendía conocer una realidad socio-económica *procesual*, la *lógica inmanente* del capitalismo, atravesada por diversos antagonismos y tensiones inscritos en su propia estructura. Dichos antagonismos servían de base a la teoría marxista de la revolución, que trataba de aprovechar las fallas y grietas del ciclo del capital para intervenir y transformar la sociedad. Las contradicciones del capitalismo –que emanan de la contradicción básica entre *capital* y *trabajo*– provocan diferentes crisis que pueden ser espacios de posibilidad para la revolución social. Pero hablamos de *posibilidad y no de necesidad*: el marxismo no es una teología ni una metafísica, sino un conocimiento de la sociedad que apunta a una praxis transformadora, praxis supeditada a la inmensa variedad de variables políticas, económicas e ideológicas que constituyen una coyuntura dada. Crisis puede ser –cuando las condiciones así lo indican– sinónimo de oportunidad revolucionaria, pero jamás garantía de la revolución en sí (y muchos menos de su éxito). En cualquier caso, lo que la teoría permite es realizar *prognosis* basadas en el conocimiento de la situación y las *legaliformidades* del propio capitalismo.

En cuanto al ámbito de la filosofía o filosofar marxista, Jacobo Muñoz muestra lo anti-filosófico –por anti especulativo– del gesto marxiano en obras como *La Ideología Alemana*¹³ (1845-46), donde asistimos a una suerte de “liquidación de lo filosófico” (la filosofía alemana queda reducida a *falsa conciencia* o discurso abstracto acerca de las condiciones sociales del pueblo alemán). Sin embargo, y más allá del contexto de esta obra y otras anteriores que ya incidían en esta idea (como la *Introducción a la Crítica del Derecho de Hegel*, 1844), hay que señalar que los discursos de Marx y Engels, a lo largo de su trayectoria, apuntan más bien hacia una *nueva concepción de la filosofía*. No en el sentido de una gran “meta teoría”, como pudiera defender una el primer Althusser, sino como una nueva *práctica intelectual* –políticamente situada– cuyo objeto sería el *análisis, la crítica de datos y la construcción de fines*. Podríamos considerar este filosofar, en tanto deliberación crítica y proyección de objetivos conscientes, como un espacio intermedio entre la teoría y la práctica; una mediación vital a la hora de evaluar los re-

la ideología, el derecho, la política y la economía. Un conjunto en el que la economía y las relaciones de producción determinaban, *en última instancia*, el sistema social existente.

13 Obra que hoy día es considerada más un conjunto de fragmentos –elaborados por David Riazanov– que un texto con entidad en sí mismo. Ver: Terrell Carver, *The German Ideology never took place*, en <http://marxismocritico.com/2013/05/06/the-german-ideology-never-took-place/>

sultados del análisis marxista y organizarlos en un programa político. En definitiva, una tarea de clarificación de la propia conciencia en su apertura hacia la acción.

Si, como vimos, el marxismo era una *praxeología*, los autores que lo criticaban por tratarse de un *naturalismo* no podían sino errar en su forma de conceptualizar su naturaleza teórico-práctica. El marxismo no era un *collage* de falsas deducciones, confusiones entre medios/fines o hechos/valores. Mucho menos un discurso que fuese inconsciente de su tarea y sus diferentes líneas de intervención. Se trataba, precisamente, de clarificar la conciencia a través del conocimiento, actitud crítica que no podía sustituir –como ya señalamos– a la toma de decisiones (una cosa era el conocimiento teórico, otra el proyecto político). Por otra parte, la teoría marxista –fundada en un método de investigación que producía resultados válidos– podía servir a causas ajenas a la liberación de la clase obrera: el uso que políticos como Bismarck hicieron de ella indica que, aunque la investigación inaugurada por Karl Marx tuviese sólidas raíces en una perspectiva de clase, sus análisis podían ser utilizados en contra del grupo social que pretendía revolucionar la sociedad. A esta pseudo-crítica habría que sumar aquella que entendía el marxismo como *historicismo*, divulgada hasta la saciedad por Popper; ambas acusaciones formaban parte del arsenal del pensamiento analítico contra el marxismo. No obstante, tampoco la crítica “históricista” era sostenible: confundir una *prognosis* fundada en el conocimiento científico (siempre falible y probable) con una suerte de *profecía*, es un acto, como poco, de mala fe (epistémica, política o ambas). Interpretar el concepto de “ley” del que habla Marx, un concepto de ley social e históricamente situado, como una suerte de ritmo histórico inflexible y necesario, banaliza muy burdamente el aparato analítico del marxismo; lo convierte en una suerte de teología “materialista” de la salvación. Algo que podría enunciarse así: “Si las contradicciones del capitalismo tienen su ritmo y legalidad necesaria, sólo nos queda esperar a que se cumpla la profecía”. Sin embargo, cuando las contradicciones del capitalismo estallan, lo que sucede es bien distinto: se abre un campo de posibilidades políticas en disputa. La situación puede ceder ante las clases dominantes en su estrategia por la recomposición del mando, tal y como ha sucedido en diversas crisis (el keynesianismo, por ejemplo, es el avatar económico de la solución capitalista a una crisis), o puede que el contexto permita disputar el escenario a través de una apuesta revolucionaria y socialista (entre ambas respuestas hay, por supuesto, una inmensa escala de grises). Sea como fuere, no hay leyes “universales” históricas ni “destinos” inexorables en el pensamiento de Karl Marx. Algo así choca frontalmente con su concepción del conocimiento y la investigación social.

Con *¿Qué es el marxismo?* Jacobo Muñoz elaboraba –a través de un impresionante esfuerzo sintético– toda una cartografía histórica y teórica de la tradición marxista contemporánea. No sólo salía al paso sus últimas tendencias, problemas y críticas, sino que apostaba por transformar el escenario de las discusiones. Al poner el acento en la naturaleza praxeológica del marxismo, Muñoz trataba de *revitalizar el vínculo entre teoría y praxis*, uno de los grandes olvidos del marxismo occidental. Por tanto, su participación en las disputas hermenéuticas y epistemológicas debe entenderse desde una *posición fronteriza*: aunque el texto propusiese una comprensión adecuada de la teoría marxista, aquella inspirada en Zelený, no se trataba ya de volver a la dimensión estrictamente gnoseológica del marxismo. La inspiración en el filósofo checo le permitía cerrar un largo capítulo de la teoría marxista para abrir otro: lo importante, al fin y al cabo, no eran “las estructuras” ni caminar en círculos alrededor de la gran “teoría”, sino el regreso al análisis sociológico, económico y político. Una vuelta a esa crítica de datos fundamental para producir teoría y decidir, tras una deliberación y una síntesis dialéctica de la coyuntura, cómo intervenir en la sociedad para transformarla. Una vuelta, en definitiva, al presente. El marxismo será, como defenderá el autor al final de su texto, “una totalidad consciente” compuesta de “una teoría, una crítica y una práctica”. Ni podía reducirse a mera práctica moralmente cualificada, ni a su fetichización en un saber científico tan omnipotente como inoperante. Rescatar esa dimensión intermedia de crítica social, proyección de fines y trabajo con la realidad era la clave para salir del atolladero que autores como Perry Anderson denunciaron por aquella época: esa suerte de repliegue cultural y filosófico de los herederos de Karl Marx. Si bien Muñoz no dio el salto al análisis sociológico (o más “empírico”) que podría seguirse de este y otros textos de *Lecturas de filosofía contemporánea*, lo cierto es que puso su empeño en desbrozar un terreno que –justo antes de los conservadores 80– resultaba muy difícil de roturar. Pero es de ese terreno, fértil y singular, del que ha podido nutrirse el marxismo crítico que de un tiempo a esta parte ha vuelto a emerger en España. Un marxismo praxeológico que tiene en Jacobo Muñoz –en su obra de entonces y en su producción filosófica actual– una fuente esencial: un maestro¹⁴.

14 Sobre este marxismo praxeológico, ver: Mario Espinoza Pino, *Jacobo Muñoz, lector de Karl Marx. La construcción del marxismo crítico en España: la vía praxeológica* en V.V.A.A. *Constelaciones Intempestivas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2014 (obra homenaje a Jacobo Muñoz, actualmente en Prensa). Puede consultarse y descargarse gratuitamente en el siguiente enlace: https://www.academia.edu/5536655/Jacobo_Mu%C3%B1oz_lector_de_Karl_Marx._La_construcci%C3%B3n_del_marxismo_cr%C3%ADtico_en_Espa%C3%B1a_la_v%C3%ADa_praxeol%C3%B3gica

¿QUE ES EL MARXISMO?

A Manuel Sacristán

El marxismo ha de ser, sin duda, considerado, en sus líneas fundamentales, como uno de los grandes paradigmas del pensamiento contemporáneo. Sentada esta tesis -por lo demás, harto obvia-, se impone añadir en seguida, entrando en un terreno menos fácil, que los intentos de conseguir una determinación extensional medianamente unívoca del término conceptual "marxismo" parecen estar, en nuestros días, condenados al fracaso. El vacío abierto a raíz de la crisis del dogmatismo stalinista -que sólo *aparentemente* había coagulado una unidad cuya definitiva, y al parecer irreversible, fragmentación habría que cifrar en la muerte de Engels, cuando menos- ha ido siendo llenado, en las últimas décadas, por las más diversas reelaboraciones (o "lecturas") del legado de Marx: la *científicista y racionalista* de la escuela de Althusser, la *utópico-escatológica* de Ernst Bloch o de los nada homogeneizables representantes de la teoría de la sociedad, de observancia frankfurtiana (Escuela de Frankfurt), la *humanista y ecléctica* de tanto lector entusiasta de los textos de juventud de Marx, La *soviética* -obediente todavía a su ya vieja sacralización del marxismo en un corpus más o menos escolásticamente sistematizado del que, no obstante, se ha eliminado la aportación, en otro tiempo tenida por "decisiva", de Stalin-, la *maoísta* (Mao) y, en fin, la que- algo más recientemente pareció venir a insinuarse a través de una muy peculiar recuperación de Gramsci, del Lukács de los años veinte y del Lenin más conscientemente voluntarista. A esta lista, ya de por sí bastante impresionante, habría que añadir nuevos epígrafes: el debido, por ejemplo, a la "nueva izquierda húngara, que continúa la obra del viejo Lukács (y en este sentido se habla ya de una "Escuela de Budapest") y, por supuesto, los correspondientes a las diferentes tendencias en que se subdividen y ramifican todas estas grandes corrientes y a pensadores aislados a los que se deben penetrantes replanteamientos de algún aspecto del paradigma marxista (como es el caso, muy singularmente, de Lucio Colletti y Jindrich Zeleny).

Cabría encontrar, no obstante, un común denominador a todas estas tendencias (aparentemente coaguladora, cada una de ellas, de un concepto de "marxismo": su deuda respecto de las discusiones, perplejidades, planteamientos y aportaciones que llenaron, con singular vitalidad, ese período de la historia del marxismo que mediante el hundimiento de la II Internacional y la definitiva consolidación de las tesis de Stalin. Cada una de estas "lecturas" recientes viene privilegiando -con bagajes metodológicos nuevos y obviamente diferentes, como es lógico-, uno u otro de los dos grandes elementos en cuya particular articulación cabe cifrar la especificidad del marxismo. (No otra cosa ocurrió, ciertamente, en los años citados. De ahí, convendría recordar, la coherencia respecto de la situación actual del marxismo que revelan los insistentes intentos a que vemos asistiendo de "recuperación, teórica de aquel período histórico.

Esta *especificidad* del marxismo -de la que de manera puramente tentativa y provisional vamos a ocuparnos aquí, a propósito, exclusivamente, del propio Marx, esto es, prescindiendo de las sucesivas lecturas del mismo a que se ha podido asistir en nuestro siglo y, por supuesto, del problema de si algunas de ellas han venido, en definitiva, o no a desarrollar pseudomarxismos más o menos influyentes (sean éstos el de Kautsky, el de Marcuse o el de Konstantinov, pongamos por caso)- *condiciona*, por lo demás, el *impasse* en el que vienen a terminar los intentos a que se ha podido asistir últimamente de contrastación del mismo con otros paradigmas de pensamiento. Lo peculiar del marxismo, lo que de una u otra manera determina esa "especificidad" suya es, en efecto, la decisión con que se identifica de proseguir conscientemente la milenaria lucha contra el mal social basándola en conocimiento adquirido con las cautelas analíticas de la ciencia, antes de integrarlo en la totalización de la perspectiva revolucionaria¹. Conocimiento, por lo demás, al que el propio Marx ha contribuido con su particular producción de piezas decisivas, piezas que -coherentemente tanto con la motivación básica del marxismo cuanto con sus condiciones históricas y sociales de posibilidad- han de ser, pues, consideradas como "elementos fundamentales de la conciencia revolucionaria .del proletariado ascendente"².

Así, pues, el marxismo -cuya naturaleza de clase viene a ser explícitamente recogida y subrayada por sus fundadores- comprende y articula dos niveles distintos: el del *conocimiento científico de la realidad social* (la macrosociología marxista, como dicen unos, la teoría del modo de producción capitalista desarrollada básica-

1.- M. Sacristán, *La universidad y la división del trabajo*, *Realidad*, 21 (1971), p. 6.

2.- M. Sacristán, *Russell y el socialismo*, epílogo al volumen de A. J. Ayer, *Russell*, Barcelona, 1973, p. 175.

mente en *El Capital*, como dicen otros, su aparato crítico-categorial, su teoría de las ideologías y ese conjunto, en fin, de grandes hipótesis hermenéuticas para el que acostumbra a reservarse el rótulo de “interpretación materialista de la historia” y de cuya puesta en práctica ha dejado ejemplos especialmente útiles el propio Marx en su *18 Brumario*, etc.) y el de la *programación política* con vistas a la transformación revolucionaria de la realidad así conocida por la clase obrera (y sus aliados). En este preciso sentido puede, pues, decirse que el marxismo llama, a un tiempo, a la práctica política y al análisis científico de la sociedad. Análisis que el propio Marx pudo, en consecuencia, caracterizar como “expresión teórica” de una determinada práctica revolucionaria.

La comunicación interparadigmática no siempre resulta fácil, como es bien sabido. Cuando uno de los paradigmas es el marxismo, resulta más bien imposible. O, al menos, eso parece indicar la experiencia de que se dispone. particularmente representativo resulta el caso de las confrontaciones entre el marxismo y la filosofía *analítica*. (De hecho, las que hace ya décadas se intentaron entre la *fenomenología* y el *existencialismo*, por un lado, y el marxismo por otro, vinieron a acabar en una trivializadora vampirización, por parte de aquellas dos corrientes, de tal o cual pieza del arsenal hermenéutico y metodológico del marxismo.) Por de pronto, se trata de una confrontación entre una filosofía académica (incluso ejemplarmente académica) y otra que no lo es. Por otra parte, la aparente incommensurabilidad de los *standards* vigentes en uno y otro paradigma ha hecho que el marxismo se haya visto “descalificado” una y otra vez por parte de los analíticos en base a razones lógicas, epistemológicas, etc. (Y, desde luego, también -aunque en este caso inconfesadamente- por razones políticas.) Esto es, por ser un “historicismo”, o un “naturalismo” o, aún más frecuentemente, por no ser *una ciencia*, por no ser “teoría pura”³.

El marxismo no es, ciertamente, una ciencia. O, mejor dicho, no es sólo una ciencia. Por lo demás, todas estas “descalificaciones”, no resultan única -y ni siquiera fundamentalmente- adscribibles a los analíticos. Lo esencial al respecto -por mucho que parezcan ignorarlo quienes se aferran a la consoladora tesis de que el saber nació el día en que un puñado de académicos vieneses lanzó su *Manifiesto por una concepción científica del mundo*- ya fue dicho a comienzos de nuestro siglo por ideólogos de tan brillante carrera como Croce, Pareto y *tutti quanti*. En su *Historia de la historiografía italiana del siglo XIX* Croce, por ejemplo, distanciándose definitivamente de su maestro Labriola y de su propia fase marxizante, razona -pensando fundamentalmente así, como años después Schumpeter y tantos otros, la visitada tesis de la caducidad de *El Capital* en cuanto análisis teórico de la sociedad capitalista y, por extensión, la del marxismo todo- que los textos que componen la principal obra de Marx se adscriben descalificadoramente a géneros muy distintos. En lugar de constituir un tratado homogéneo de “economía política”, como en principio cabría esperar, entrañan un conjunto de “cánones” o pautas metodológicas para la interpretación del pasado, un cuerpo propiamente teórico, en el que -no sin cierto eco de viejas metafísicas- se lleva a cabo algo así como un análisis del capitalismo moderno y un impulso “profético” o “elíptico” -cuyo desarrollo se adscribe a la acción política- hacia una sociedad de cuño diferente.

Nadie negará, ciertamente, que esta “interrelación” de géneros -a la que tan anticipadamente recurre Croce en su “descalificación” del marxismo- es un hecho. Es más: precisamente en ella cabe cifrar, como se ha indicado antes, la especificidad del marxismo. Croce inaugura un tipo de crítica “formal”, o “epistemológica”, de los escritos de Marx de singular recurrencia en los análisis contemporáneos del marxismo. Desde un paradigma de pensamiento que hace de la “teoría pura” (esto es, neutral respecto de cualquier posible programación político-social) *standard* crítico básico, nada más coherente que “descalificar”, un empeño como el marxista, cuyo propósito central es la fundamentación y formulación racional de un programa histórico de transformación de la sociedad. Croce yerra, ciertamente, al equiparar a Marx con Ricardo, por mucho que en el terreno propiamente científico pudiera haber aprendido de él. Porque si bien la aportación de Ricardo tampoco es “puramente” teórica, en el sentido del nivel posteriormente alcanzado por la teoría económica bur-

3. Especialmente representativos resultan, en este sentido, la confrontación entre el racionalismo crítico de inspiración popperiana y la teoría crítica de la sociedad que tuvo lugar en 1961 y cuyas actas se han recopilado bajo el rótulo genérico de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (hay versión castellana, Barcelona, 1969) y el número que no hace mucho consagró la *Revista de Occidente*, bajo la dirección de Alfredo Deaño, al polémico tema de las relaciones entre el análisis y la dialéctica [*Revista de Occidente*, 138 (1974)]: De este número destacar dos trabajos -el de Alfredo Deaño y el de José Luis Blasco- que evidencian con irregular crudeza las razones del impasse final al que le llega en todas estas contrastaciones (en las que, dicho sea de paso, no suele intervenir ningún marxista). Alfredo Deaño parte del método analítico y de su instrumento más potente, la lógica formal, y lo contrasta con un pretendido “método dialéctico”, del que lo fundamental serían las célebres contradicciones. Así enfocadas las cosas poco tiene que hacer el marxismo (esto es, ese marxismo) en semejantes confrontaciones académicas.

guesa, en él no se da dicho proyecto básico. Pero Croce acierta cuando -en el marco de su apología indirecta del capitalismo: que no otras suelen ser las razones políticas conscientes o inconscientes de todas esas críticas formales del marxismo- apunta, con intención negativa, a la naturaleza *praxeológica* del marxismo. Ni teoría pura, pues, ni mero programa político. Una y otro en un tipo de interrelación cofecundante sobre cuya factura habrá, sin duda, que volver con mayor detenimiento. (La ignorancia de esta característica medular del marxismo explica, por lo demás, tanto la actitud de los socialdemócratas clásicos y de los althusserianos de ayer, con su énfasis reductor en *la naturaleza teórica del marxismo*, como la de los nuevos y viejos utópicos, con su identificación del marxismo con *la mera postulación de ideales*.)

De la actividad mediadora entre la teoría y el programa cabría decir, no sin cierta petición de principio, que es propiamente "filosófica". En ella sería posible cifrar, en efecto, la dimensión *filosófica* del marxismo. Marxismo que es, por otra parte, una antifilosofía (si como "filosofía" entendemos cualquiera de los significados tradicionales, pseudosistemáticos, del término). A las otras dimensiones, la *científica* y la *política*, ya se ha aludido, así como a las condiciones históricas y sociales *clasistas* de posibilidad del marxismo. Quedan de este modo, simplemente, trazadas las coordenadas de un panorama que será preciso llenar más, en la escasa y puramente provisional medida, por supuesto, de lo ahora posible.

1. Las condiciones históricas y sociales de posibilidad del marxismo

En pocas ocasiones se demuestra tan estéril el *standard* metodológico básico de la filosofía analítica de la ciencia en su versión clásica, según el cual a la hora de sopesar cualquier cuerpo de conocimientos hay que prescindir del contexto genético para ceñirse, con ejemplar ascetismo, al de validación, como cuando hay que habérselas con el marxismo. No se trata, ciertamente, de trazar (a la manera del viejo Mehring) un puente subordinador de la evolución de las posiciones teóricas de Marx a las diferentes fases de su evolución política (en cuanto enmarcadas, en cualquier caso, en la evolución general del período histórico en el que le tocó vivir). Ni tampoco de rescatar la también harto conocida tesis, recientemente criticada por Althusser, de que los motivos del Marx maduro (el Marx más explícitamente sistemático) "venían", de algún modo, "dados" en el mundo ideológico de su período de formación, de tal manera que bastaría con reconstruirlos críticamente para sacarlos a la luz... Por lo demás, esta tesis resulta harto deudora, al menos en su enfoque metodológico último, de la ideologista visión de la génesis del *socialismo* científico que en su día enunciaria Kautsky: "Se hizo claro en la mente de los miembros individuales de este estrato (la *intelligentsia* burguesa elaboradora de la versión izquierdista de la herencia hegeliana) que había surgido el socialismo moderno y pasaron así a transmitirlo a los proletarios más desarrollados intelectualmente, los cuales a su vez fueron introduciéndolo en las luchas de clases según las condiciones lo permitieron"⁴. Más bien ocurrió lo contrario, desde luego. A saber: que el nacimiento de la lucha de clases en su estadio específicamente contemporáneo (esto es, como enfrentamiento central entre burgueses y proletarios) *precedió* a la evolución teórica de los jóvenes hegelianos e hizo así posible la respuesta marxista.

A diferencia, pues, de lo que ocurre con otros paradigmas de pensamiento -respecto de los que el atenimiento al contexto de validación aún podría resultar, al menos a una primera y un tanto acrítica mirada, medianamente plausible-, esta insistencia en las "condiciones históricas y sociales de posibilidad, del marxismo es empeño necesario no sólo para comprender su *génesis*, sino también su particular *naturaleza* de clase. Naturaleza que de algún modo determina, como veremos, la autoconsciencia científica misma de Marx. Ya en 1845 Engels evidencia un suficiente nivel de autoconocimiento de su propia *posición proletaria* con ocasión de un artículo escrito para el periódico cartista *The Northern Star*. Igual cabría decir del Marx de los años inmediatamente posteriores a 1842-1844, esto es, del Marx que ha entablado ya relación personal con el movimiento obrero francés y que ha profundizado en la lectura de la literatura socialista del momento (lectura que será, ciertamente, una de las constantes de su actividad intelectual). Pero en ningún punto de su obra -en la que quizá sería preferible distinguir entre elementos preteóricos y propiamente teóricos⁵ a la hora de carac-

4. Cita tomada del volumen de Lenin *¿Qué hacer?*, en *Obras escogidas*, Moscú, 1960-1961.

5. Aunque el concepto de alienación no puede ser asumido en su sentido más restrictivamente económico, acaso pueda verse en él, por ejemplo, *en ese exclusivo sentido*, un precedente, en cuanto trabajo asalariado, esto es, trabajo sin medios de producción, del más propiamente teórico de plusvalía, tal y como éste es desarrollado en *El Capital*.

terizar una evolución respecto de la que la distinción entre dos grandes fases, una “ideológica” y otra “científica” resulta insostenible, dado el nivel *unitario* de autoconsciencia acerca de sus fines intelectuales y prácticos, autoconsciencia propiamente antiideológica, que caracteriza a Marx desde, cuando menos, su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844- ha sistematizado Marx esta relación entre un determinado nivel de la evolución de la lucha de clases y su propio trabajo teórico como en los textos escritos con empeño más o menos autodefinitorio a propósito de *El Capital*.

El Capital presupone, como el propio Marx reconoce en dichos textos, un determinado nivel de desarrollo tanto del régimen capitalista de producción y de las *relaciones de producción* a él correspondientes (con la consiguiente irrupción del *proletariado militante*, con el que Marx entra en contacto ya en 1844), como de la economía política clásica. De ahí el doble movimiento crítico de Marx: crítica de la validez (esto es, objetividad) de los primeros análisis pretendidamente “científicos” del capitalismo a cuya elaboración pudo asistir y crítica del capitalismo mismo. Al igual que Kant, en su *Kritik der reinen Vernunft*, no pensaba estar haciendo “razón pura” (es decir, metafísica especulativa), sino crítica de la misma; Marx no pensaba -como declara explícitamente en el subtítulo de *El Capital*- estar haciendo economía política, sino su crítica. Y crítica, al mismo tiempo, de la realidad capitalista.

En una de sus últimas obras Marx ha dejado fugaz constancia explícita del *standard* por el que se guía su crítica de la economía política: “Llamo *canalla* a quien intenta acomodar la ciencia no a un punto de vista emanado de ella misma (por muy erróneo que éste puede ser), sino a *intereses* que le son ajenos, a intereses extraños e impuestos a ella”⁶. Este *standard* viene, por otra parte, estrechamente vinculado al que le mueve en su crítica del capitalismo como tal. Si los economistas políticos clásicos sólo pueden aspirar al rango de “científicos” mientras la lucha de *clases* permanece latente o se traslucen simplemente en manifestaciones aisladas - lo que les permite considerar y presentar el orden capitalista como *la forma absoluta y definitiva de la producción social*, en lugar de una simple fase *históricamente transitoria* del proceso evolutivo de la misma-, el capitalismo, en la medida en que por un lado incrementa las fuerzas productivas, socializando de manera creciente el trabajo, y, por otro, lo hace en el marco de unas relaciones de producción nada socializadas, sino individualistas y privatistas, posibilita él mismo, en virtud de este desarrollo contradictorio, la superación de la sociedad capitalista. Sólo que dicha contradicción objetiva no representa otra cosa que la *posibilidad* de abolir y superar el sistema. El desarrollo de dicha posibilidad depende ciertamente, de la *acción consciente* (acción militante, acción organizada), de la clase que encarna, de modo más o menos duradero, *los intereses de la sociedad entera*, esto es, los intereses de la especie en cuanto representada por la sociedad de que se trate (en este caso, la capitalista).

Una clase a la que, en consecuencia, Marx caracteriza, en un determinado momento, como la “clase universal”. De ahí que al “arma de la crítica” -o lo que es igual, al propósito de *fundamentación científica* de la acción revolucionaria que le lleva a criticar a los economistas clásicos, que una vez que la lucha de clases ha irrumpido declaradamente abandonan su aparente imparcialidad y disimulando la realidad hacen de su “ciencia” una pseudociencia enmascaradora y, en este sentido, específicamente “ideológica”- una Marx su llamada a la “crítica de las armas”, esto es, a la acción revolucionaria misma.

Marx considera, pues, que una vez históricamente cristalizada la *formación social* capitalista, con su nivel específico de *lucha de clases*, no era posible un estudio “imparcial” de la misma “sin remontarse sobre el horizonte de la burguesía”⁷. Todavía Ricardo pudo ver, sin ponerse conscientemente al servicio de los intereses del capitalismo (esto es, sin hacer su apología directa), en la contradicción de los intereses de clase, en la contradicción entre el salario y la ganancia y entre la ganancia y la renta del suelo, de la que no era ignorante, una “ley natural de la sociedad”. A partir de 1830 ya no era posible ignorar el conflicto frontal, sin embargo. Dentro del horizonte de la burguesía a lo más que podían aspirar los economistas a quienes aún cabía aplicar el rótulo de “científicos” (esto es, a los economistas que no habían optado por convertirse en “espadachines a sueldo” o “apologistas de conciencia turbia”) era a *armonizar* (à la J. S. Mill) la economía política del capital con las aspiraciones del proletariado.

En este estado de cosas incide la decisión marxiana de criticar la economía política clásica. Decisión que se confunde, en realidad, con la que tomó en 1843 -fecha en la que cabe datar el arranque de sus estudios de

6. MEW, 26, p. 112.

7. MEW, 23, pp. 20 ss.

temática económica- de penetrar en la “anatomía, de la sociedad capitalista con el fin de criticarla y fundamentar así sus objetivos comunistas, o lo que es igual, la *realizabilidad* de los mismos. No otro sentido tiene, ciertamente, la expresión “socialismo científico” -que juzgada con los *standards* propios de la filosofía analítica es, sin duda, un contrasentido-. Al hablarse de “socialismo científico” se apunta, simplemente, a la fundamentación racional de objetivos socialistas mediante el conocimiento científico de la articulación interna de la sociedad que, en virtud de éstos, se ha optado por transformar. A diferencia de los revolucionarios puramente especulativos, esto es, ajenos al conocimiento científico y, en consecuencia, “utópicos”, Marx sí que sabía el camino a recorrer con vistas a una definición racional de sus objetivos.

La crítica marxiana de la economía política tiene, pues, un carácter básico *de clase*, a pesar de, o, precisamente, por, su propia exigencia de “imparcialidad”. Como tiene también, según acabamos de ver, unas “condiciones sociales de posibilidad”. “Esta crítica -dice Marx refiriéndose a la *necesaria* crítica de la economía política clásica-, en la medida en que una clase es capaz de representarla, sólo puede estar representada por aquella clase cuya misión *histórica* es derrocar el régimen de producción capitalista y abolir definitivamente las clases: el proletariado”⁸. La producción capitalista moderna no era, en efecto, para Marx -como Engels recuerda en su *Prólogo* de 1886- otra cosa que “una simple estación de tránsito en la historia económica de la humanidad”⁹. Y no sólo económica, cabría añadir.

2. La autoconsciencia teórica de Marx

La teoría del modo de producción capitalista desarrollada por Marx en *El Capital* -prosiguiendo y consumando un trabajo cuyo arranque explícito puede cifrarse en 1859, pero que data, en realidad, más bien, de la época de la *Miseria de la filosofía*- es, pues, fruto indirecto de su enfrentamiento crítico con la economía política clásica, economía cuya concepción tradicional critica, sin abandonar por ello su temática. *Inicia, más bien, un tratamiento cualitativamente nuevo de la misma.* (No hay que olvidar, por otra parte, que Marx estaba ya en posesión tanto de una definitiva claridad acerca de sus objetivos políticos, según se ha dicho, como de las líneas fundamentales de su “nuevo materialismo”, sistematizadas en *La ideología alemana*¹⁰ y, de manera mucho más sintética, en el célebre *Prólogo a su Contribución a la crítica de la economía política*. Su teoría de las ideologías había quedado ya, por otra parte, ultimada en la primera mitad de la década del 40. De esta teoría no es posible prescindir, por lo demás, a la hora de enjuiciar el enfrentamiento de Marx con la economía política clásica, a la que critica, como acabamos de ver, entre otras cosas por presentar, coincidiendo en ello con todas las ideologías, como “natural” lo que es meramente “histórico”. Puestos a hacer historia breve de la evolución de Marx, convendría quizás recordar también -a la manera, por otra parte, de síntesis de lo dicho- que el primer Marx *temático completo* es el Marx de 1844. No en el sentido de poderse hablar ya en esa fecha de un marxismo consumado en el conjunto de sus proposiciones teóricas, por supuesto, sino en el de la presencia de la totalidad de las vertientes temáticas sobre las que con el paso del tiempo irían induciendo aquéllas. El Marx de 1844 ha hecho ya suyas, en efecto, las “tres fuentes y partes” de las que hablaba Lenin: la *filosofía clásica alemana* -de la que arranca su crítica general de la cultura capitalista y, por extensión, de toda cultura clasista-, la *economía política inglesa* -cuyos textos comenzó a frecuentar en 1841, llevado de ese empeño de penetrar en la “anatomía de la sociedad” al que se debe su ulterior análisis sistemático del modo de producción capitalista- y la *política revolucionaria francesa*. A estas tres fuentes y partes habría que añadir, como ha hecho recientemente Sacristán¹¹], una cuarta: el *movimiento obrero*, presente ya y operante incluso en la retrasada Alemania de aquellas fechas. Precisamente en 1844 tuvo lugar, como se recordará, la insurrección de los obreros textiles de Silesia. Unitariamente consideradas, estas cuatro “fuentes y partes” se identifican con esa trama tan particularmente “marxista” que constituyen la consideración científica de la historia cuya columna vertebral han dibujado los autores de *La ideología alemana* y una particular estrategia revolucionaria basada en la misma.

“Desvelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna,, o lo que es igual, formular “las leyes particulares que regulan el origen, la existencia y la muerte de un organismo social dado y su sustitución

8. *Ibídem*, p. 22.

9. *Ibídem*, p. 38.

10. Convendría no olvidar que Marx no utilizó nunca la expresión “materialismo dialéctico”.

11. M. Sacristán, *Karl Marx*, Barcelona, 1974.

por otro superior”, por un lado, y exponer “la organización interna del modo de producción capitalista en su promedio ideal...”, por otro, constituyen, como el propio Marx enuncia explícitamente, el objetivo del análisis teórico desarrollado en *El Capital*. Esta formulación de objetivos plantea, ciertamente, entre otros, dos grandes problemas que de algún modo han condicionado algunas de las polémicas desarrolladas en los últimos tiempos en torno al (posible o hipotético) “nuevo” .concepto marxiano de ciencia. Uno de ellos afecta al concepto de “ley”, con el que opera el autor de *El Capital*. El otro viene corporeizado por la aparente contradicción entre la dimensión histórica y la estructural en el doble objetivo analítico formulado por Marx. Este último es, sin duda, el problema determinante, en la medida en que afecta tanto a la metodología general empleada por Marx en *El Capital* como a la propia concepción marxiana de la realidad. (Concepción que, como veremos, condiciona también la posición básica de Marx respecto del conocimiento científico y el problema, interno a éste, de la relación entre ciencia social y ciencia natural).

Como ha hecho ver Zeleny¹² en un estudio realmente sobresaliente -y, en cierto modo, definitivo- sobre la cuestión que nos ocupa, Marx desarrolla un tipo *genético-estructural* de análisis como única vía resolutiva posible de dicho objetivo teórico, sólo aparentemente contradictorio. En el marco de dicho análisis, que lo es de una estructura, la del modo de producción capitalista, de la que se asume que nace, evoluciona y está llamada a desaparecer, Marx recurre a un tipo de explicación científica en el que conceptualizar significa “expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o evolución”¹³. En virtud de este nuevo modelo de explicación -que recoge, sin duda, aunque a nivel puramente *formal*, motivos hegelianos- las *categorías* jamás son concebidas ahistóricamente, de tal modo que ninguna forma o determinación económica es presentada -a diferencia de lo que ocurre en el marco de la economía burguesa clásica- como propia de *todas* las fases evolutivas de la sociedad humana. En este preciso sentido Marx supera, según Zeleny, cuyo enfoque hacemos nuestro, la fijación mental (o lo que es igual, la fijación conceptual), *relativizando* -en virtud de su concepción histórico-práctica del hombre y de las condiciones sociales de la vida humana- las formas de la realidad y, en consecuencia, las del pensamiento. Esta doble relativización (lógica y ontológica) es tal en virtud de una obvia necesidad fundacional: “la estructura tradicional, sustantiva-atributiva, del pensamiento científico, tal como la concibió la filosofía de la edad moderna -por ejemplo, en la metafísica de Descartes, en el pensamiento de Locke o en la filosofía alemana prekantiana- ha sido revolucionada por Marx al relativizarla sobre la base de la interpretación dialéctico-procesual de la realidad”¹⁴.

Marx rompe, pues -enlazando en cierto modo, como ya se ha dicho, con Hegel y aun con el Leibniz de la Monadología-, con la tradición galileo-cartesiana, es decir, con su interpretación mecanicista de la causalidad y del movimiento, por un lado, y con la estructura sustancialista-atributiva de su pensamiento (que conlleva una determinada concepción de lo lógico y de la derivación lógica), por otro. La economía política burguesa queda así relacionada con un modo general de pensamiento (correspondiente, sin duda, como es obvio, a una determinada concepción de la realidad) que, de acuerdo con su enfoque *fijista* y *sustancialista* (que absolutiza el esquema jerárquico de unas sustancias y unos atributos, unos modos y unos accidentes, etcétera, rígidamente determinados), hace de las propiedades de las cosas, “propiedades fijas y sustanciales, independientes de toda relación en una totalidad histórica perecedera”¹⁵. En Marx, por el contrario, “el proceso real objetivo, unilateral en su materialidad y conocido cada vez más objetiva y profundamente”, un proceso en autodesarrollo que se manifiesta de formas diferentes, esto es, *históricamente* relativas¹⁶, ocupa el lugar de la vieja “sustancia” (cartesiana, etc.).

Consecuencia central de este *desplazamiento* es, por supuesto, esa relativización de las formas de pensamiento a que ya se ha aludido. Pero ésta debe ser entendida en un sentido a un tiempo plural y muy preciso: en el de la caducidad histórica, en el de la interpenetración de las categorías, en el de la relativización de la contraposición entre lo absoluto y lo relativo (con su destrucción de las pretensiones de validez absoluta de ciertas formas premarxistas de pensamiento y el enunciado de los límites relativos dentro de los que ten-

12. J. Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx*, Barcelona, 1974.

13. *Ibidem*, p. 22.

14. *Ibidem*, p. 41.

15. *Ibidem*, pp. 27 ss.

16. *Ibidem*.

drían validez plausible) y, por último, "en el sentido de captación de la dependencia de las categorías y formas lógicas respecto de las formas de la sociedad humana, en evolución histórica"¹⁷.

Que la relativización marxiana de la estructura atributivo-sustancialista tiene un precedente claro en la crítica hegeliana del pensamiento tradicional es cosa poco discutible para Zeleny, desde luego. Su interpretación de la presunta reelaboración marxiana de algunos motivos hegelianos se beneficia, de todos modos, de un fundamento argumental de solidez poco común (y que contrasta, ciertamente, con el de quienes cancelan este punto mediante el simple recurso a tales o cuales "invariantes estructurales").

En el orden argumental de Zeleny el problema de la relación entre el procedimiento de exposición teórica y la historia real (o lo que es igual, el problema de la relación entre lo lógico y lo histórico) precede al tratamiento de la relación Hegel-Marx: Conocer es, para Marx, como nadie ignora, reproducir intelectualmente, de manera adecuada, la realidad, realidad material que precede, obviamente, a la conciencia. Teniendo dicha realidad un carácter *procesual* -histórico, en definitiva- no podrá ser conocida "adecuadamente" por mero recurso a una refiguración pasiva y paralela de la misma en el pensamiento. Este tiene una capacidad constructiva con un movimiento *relativamente independiente* del proceso material en cuanto tal. Resultado de dicha "capacidad constructiva" es un tipo de reflejo o "reproducción intelectual" de la realidad que se concibe como "forma ideal de expresión, de la misma. En lo que a *El Capital* concierne dicho proceder se traduce, por un lado, en una derivación del movimiento en el plano del desarrollo teórico a partir del movimiento de la historia real, de las conexiones básicas de éste. En este preciso sentido establece Marx que el movimiento en el plano del desarrollo teórico "refleja... simplemente la vida del material"¹⁸. Por otro lado, el análisis teórico de Marx se separa constantemente del decurso y de la superficie de la realidad y expresa *idealmente* las relaciones internas necesarias de esa realidad"¹⁹. Esta operación, es, por lo demás, la condición necesaria de cualquier apropiación conceptual de la realidad. Lo que no permite inferir, obviamente, como el mismo Marx subrayó repetidas veces, que el movimiento relativamente autónomo de la explicación teórica -explicación en la que hay necesariamente hechos históricos, esto es, no deducibles por vía puramente teórica- pueda sustituir nunca a la propia historia real.

Pieza clave de todo este enfoque es, sin duda, la específica concepción marxiana de la forma lógica, forma a la que rotula como "concepto", "conocimiento conceptuante". Marx elabora, según Zeleny, un concepto de "concepto" que unifica de manera inextricable el enfoque estructural y el genético, como corresponde al método cuyas líneas generales elabora *en acto* en su tipificación teórica del modo de producción capitalista. "El concepto es para Marx -escribe Zeleny- la reproducción intelectual de la articulación interna, de la estructura interna de un objeto, y precisamente de esa estructura interna en su desarrollo, en su génesis, en su existencia y en su muerte"²⁰. De acuerdo con el enfoque procesualista marxiano, el objeto es captado, pues, *en el concepto*, en su naturaleza genético-estructural, o lo que es igual, en su legalidad genético-estructural. "No se trata -escribe Marx a propósito del conocimiento conceptuante del modo de producción capitalista- de la relación en que se sitúan las relaciones económicas en la sucesión histórica de las diferentes formas de sociedad. Y aún menos de su sucesión "en la idea" (representación vaga de la génesis histórica), sino de su articulación dentro de la moderna sociedad burguesa"²¹. Ahora bien, como acota Zeleny, "esa articulación: a) no es estática, sino que existe sólo "en el movimiento", es devenir sobre la base de la forma devenida y conduce a la ruina de esa forma devenida, a la génesis y al devenir de otra forma; b) y esta articulación procesual en la forma devenida posee conexiones internas con la historia en las fases en las que la forma estudiada se ha convertido en "forma devenida". No son conexiones simples ni es posible expresarlas con un mero paralelismo. No es posible exponer científicamente la articulación procesual en la forma devenida sin tener en cuenta la génesis histórica, así como los procedimientos teóricos capaces de interpretar las conexiones estructural-procesuales en la forma devenida y *al mismo tiempo* el contexto histórico-genérico anterior al devenir de la forma investigada"²².

17. *Ibídem*.

18. *MEW*, 1, p. 27.

19. J. Zeleny, op. cit., p. 61.

20. *Ibídem*, pp. 63-64.

21. K. Marx, *Grundrisse*, p. 28

22. J. Zeleny, op. cit., p. 65.

Marx establecería así, en suma, en su elaboración del conocimiento conceptuante de una determinada realidad, una relación de “correspondencia paralela” en el caso de un desarrollo histórico-factual de las categorías que fueran desde las más abstractas a las más concretas y de “incongruencia, cuando el curso histórico hubiera sido diferente (Zeleny ejemplifica esta doble relación con el desarrollo de la simple forma de valor hasta la forma monetaria y con el caso de la explicación de la tasa media de beneficio, en el que no hay coincidencia entre el análisis teórico y el proceso histórico, respectivamente).

De acuerdo con este enfoque, que viene a resolver (o, por lo menos, a señalar un posible camino resolutivo de) un debatido problema, “el conocimiento teórico del capitalismo en su ‘estructura típica interior’ y el conocimiento de la historia real de las relaciones capitalistas de producción se condicionan y presuponen recíprocamente”²³. Si, como escribió Marx²⁴, el estudio de la economía de la sociedad burguesa, en cuanto fase superior, de desarrollo de todo un proceso histórico, nos da la clave para entender la economía de las sociedades anteriores (en el sentido mismo en el que puede decirse que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del simio”), sólo una vez conseguida (esto es, *construida*) la comprensión teórica del capitalismo en su estadio de madurez definitiva, en virtud de un análisis genético-estructural que pone al descubierto sus conexiones internas, será posible entrar en la *historia científica* de las relaciones capitalistas de producción. Porque, ciertamente, “la tarea de elaborar el conocimiento científico del capitalismo” (o de cualquier otro modo de producción, podríamos decir extendiendo el argumento), “no se puede... reducir a la exposición de la historia de las relaciones capitalistas de producción” (o de las correspondientes a dicho otro modo de producción). Lo que no impide, como ya se ha dicho, que la “exposición” deba ir precedida de un amplio trabajo de “investigación”, histórica²⁵.

En el contexto de esta aportación metodológica se integra, obviamente, el método de derivación “dialéctica” a cuyo uso se recurre en *El Capital*, sin que ello suponga, desde luego, abandono del método deductivo tradicional, pongamos por caso, ni ofrecimiento de una alternativa “global” al mismo por parte de Marx. En su análisis del desarrollo de las formas de valor, con las *transiciones* de unas a otras, Marx remite a una presunta necesidad (necesidad que no resulta identificable, según se acaba de insinuar, a la puramente analítica o lógico-formal). Marx ha llevado a cabo, por el contrario, un proceso lógico-dialéctico de derivación cuya secuencia “es reflejo de las conexiones necesarias de las formas reales y precisamente de su interna estructura conceptual”²⁶ y resulta, por lo demás, inseparable de la concepción procesual de la estructura misma de la realidad a que ya se ha hecho alusión. Se trata, como ha hecho ver Zeleny, de “una relación de consecuencia histórico-necesaria *sui generis*, o, si se prefiere, de una derivación *empíricamente* vinculada, que es, en definitiva, la forma lógica específica del “conocimiento conceptuante” de Marx. En la medida en que se trata de un conocimiento que versa sobre un proceso histórico cuyo reflejo explicativo se busca -esto es, cuyas conexiones internas han de ser *lógicamente* reconstruidas-, Zeleny puede concluir que “la explicación de la ‘expresión ideal’ de la realidad investigada por medio de la relación de consecuencia lógico-dialéctica y de las transiciones lógico-dialécticas es el presupuesto necesario para conceptualizar la historia real; la “expresión ideal” no se puede obtener sino partiendo de la investigación de la historia real”²⁷.

El tipo de análisis que Marx inaugura en *El Capital* atiende, por tanto, de manera *unitaria*, a la génesis histórica y a la “derivación (génesis) lógico-dialéctica en la forma de la *expresión ideal* de la realidad investigada”²⁸. No se trata, pues, de procesos separados -uno de ellos puramente histórico y el otro puramente lógico-, sino de la “expresión ideal”, como ya se ha dicho, del proceso histórico. Conviene recordar, por lo demás, que para ser realmente operante el tipo de derivación a que nos referimos exige el cumplimiento de ciertas “condiciones” previas, cuya enumeración ayudará a completar, sin duda, la imagen del trabajo científico realizado por Marx cuya exposición sintética aquí se busca. Son éstas, siguiendo a Zeleny, “un conocimiento empírico profundo de la materia en el terreno cuyo análisis teórico se quiera realizar por medio de la forma

23. *Ibídem*.

24. Cf . K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, 1970, p. 275.

25. J. Zeleny, op. cit., p. 108.

26. *Ibídem*, p. 82.

27. *Ibídem*, p. 83.

28. *Ibídem*, p. 86.

materialista y dialéctica de derivación²⁹; el reconocimiento de que “la forma dialéctica... tiene sus limitaciones”, como señaló el propio Marx³⁰. O lo que es igual, que “la exposición teórica de totalidades en desarrollo por la derivación materialista y dialéctica tiene que enlazar en determinados puntos con la realidad histórica factual entendida como *presupuestos* comprobados, no derivables dialécticamente, de los cuales parte la derivación materialista y dialéctica”³¹. Y, por último, que “el todo estudiado, en desarrollo haya alcanzado en la realidad un determinado grado de madurez” y que “las investigaciones anteriores hayan acumulado cierto material de conocimiento sobre él”³².

Este enfoque de la cuestión -en cuya profundización habrá de entrar, por lo demás, quien quiera sopesar de alguna manera los aspectos puramente científicos y metodológicos, esto es, no primariamente praxeológicos, del legado de Marx, si es que es lícito recurrir a tal distinción- determina un punto de vista específico acerca de la relación Hegel-Marx que no deja de resultar, por cierto, bastante fiel a las declaraciones al respecto del propio Marx en los escritos autoclarificatorios del último período de su vida. La vinculación metodológica entre Marx y Hegel -o lo que es igual, la adscripción a ambos de un pretendido método dialéctico que procede violando el tabú lógico-formal de la consistencia- ha girado no pocas veces *precisamente* en torno a la cuestión de las contradicciones. Ya hemos visto, por de pronto, que un posible uso del método lógico-dialéctico marxista -tal y como éste viene a ser aplicado, según Zeleny, en el marco del análisis genético-estructural del capitalismo que Marx desarrolla en *El Capital*- nada tendría, ni tiene, que ver con ese otro “método dialéctico, que algunos adscriben a un marxismo “deudor” de la *dialéctica* hegeliana. Caben pocas dudas, por otra parte, de que así como en la ciencia galileana la búsqueda de relaciones (extrínsecas o intrínsecas) se basaba en el supuesto de una esencia fija y de propiedades esenciales fijas, en el pensamiento de Marx la relationalidad del pensamiento se funda en la concepción procesual-relacional”³³ de la realidad, realidad como proceso que sustituye, ya en Hegel, a la vieja concepción de la realidad como “esencia”. Y caben también pocas dudas de que “esta concepción intrínseca de la realidad conduce a la concepción de la contradictoriedad como algo más esencial de esta nueva relationalidad procesual”³⁴, rasgo, por lo demás, “ónticamente propio de dicha estructura”, esto es, no equiparable a una fuente o motor externo a la misma³⁵. Como bien puede, sin embargo, pensarse, en este caso se trata de algo bien distinto a las contradicciones lógico-formales.

En la medida en que Marx apunta que su método dialéctico “no es sólo diferente del de Hegel, sino que es su contrario directo”³⁶, asume la existencia de una relación específica entre el método hegeliano y el suyo propio. Hay, en principio, entre uno y otro una relación histórica: ambos están más allá de esa concepción clásica de los métodos de derivación que restringe éstos a relaciones lógicas de consecuencia de carácter puramente analítico. Como es sabido, Hegel distingue entre método empírico, método matemático y método dialéctico (o “filosófico”) y abre para este último el campo del “contenido inmanente de la cosa”, campo cuya “necesidad interna, debe enunciar”³⁷. De este modo, sienta las bases de ese “pensamiento conceptuante” dialéctico (empíricamente vinculado, según nuestra terminología) que Marx pone en funcionamiento en *El Capital*. Ahora bien, Hegel identifica, *de acuerdo con su enfoque idealista, el pensamiento con las leyes objetivas de la realidad, subordinando, en suma, la ontología a la lógica*. Con ello obvia el problema central: el de la relación entre la derivación lógico-dialéctica, a la que incumbe *construir* el sistema científico del objeto, y la historia real. Con ello, produce un doble efecto negativo: por un lado hipertrofia la función del pensamiento (al que convierte en un auténtico demiurgo de lo real) y, por otro, ahorra a éste el trabajo de “conocer adecuadamente la realidad en su estructura ontológica dialéctica”. Hegel y Marx quedan así separados por una concepción radicalmente antitética de la relación entre ser y pensamiento. Si Hegel los identifica, subordinando los fenómenos concretos bajo determinaciones lógicas generales, con lo que no acierta a “explicarlos”, Marx enuncia

29. *Ibidem*, p. 93.

30. *Ibidem*, p. 94.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, p. 95.

33. *Ibidem*, pp. 95 ss.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

36. *MEW*, 23, p. 27.

37. J. Zeleny, op. cit., p. 100.

la prioridad del primero sobre el segundo, y asigna a éste la tarea de refigurar adecuadamente (esto es, *activamente*) la realidad. Para decirlo con palabras de Zeleny: "contra la interpretación idealista de la unidad dialéctica de lo lógico y lo histórico sobre la base del principio de la identidad del pensamiento y el ser, Marx pone la concepción materialista sobre la base de la refiguración de la realidad por el pensamiento"³⁸. Esta crítica de Hegel es, por otra parte, muy temprana en Marx. Ya en su *Critica de la filosofía hegeliana del estado* Marx apunta que el conceptuar al que hay que tender .no consiste, como dice Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en captar la lógica específica del objeto específico"³⁹.

Marx comparte, asimismo, con Hegel la-recusación de la situación de privilegio que en el ámbito de la explicación científica venía ocupando la *causalidad* en el sentido galileano-newtoniano. Esta pasa a ser concebida como una de las múltiples formas posibles de "mediación". Como escribe Lenin, en Hegel "la causalidad no es más que *una* de las determinaciones de la conexión universal", conexión cuyas "recíprocas transiciones" tiene en cuenta, desde un principio, el autor de la *Fenomenología del espíritu*⁴⁰. El concepto de mediación asume, sin embargo, en Hegel un significado *intelectualista* y *logista* que falta en Marx. En *El Capital* se habla más bien de "condicionamiento", "conexión", "acción". La redistribución de la utilidad que de cara a su objetivo analítico pueda tener la metodología analítico-reductiva y analítico-causal propia del paradigma galileo-newtoniano no equivale, ciertamente, por parte de Marx a una renuncia total a la abstracción reductiva propia de ese paradigma. Hace de ella, simplemente, un *momento* "de la reproducción intelectual del todo dialécticamente articulado", todo que debe ser entendido en un sentido muy próximo al que actualmente tiene el concepto de *sistema*.

Esta ampliación del enfoque causal-mecanicista a favor de una atención explícita a formas diversas de acción e interacción no mecánicas (en las que la causa, por ejemplo, es traspuesta a efecto y viceversa, tanto en la fase de desarrollo de la génesis del objeto como en el desarrollo del "objeto devenido", o en las que un determinado fenómeno puede ser a la vez causa y efecto), resulta inseparable, por supuesto, de la concepción ontopraxeológica de la realidad de la que parte Marx, o lo que es igual, de los dos principios de la misma: "el principio de la unidad del mundo" (con el que se apunta a ese monismo específico, que tiene, como veremos, una determinada traducción en la tendencia marxiana a asumir la tesis de la "unidad de la ciencia,) y "el principio del autodesarrollo, esto es, la opinión de que el *estado absoluto* de las cosas y de los fenómenos consiste en hallarse en movimiento, hallarse en un *proceso de transformación*"⁴¹.

En el caso concreto del objeto de *El Capital*, éste es, por lo demás, un "organismo sometido constantemente a procesos de transformación", un proceso cuyos momentos, que sólo existen "en el curso del movimiento", son a la vez "presupuesto y resultado" del movimiento del objeto. Nada menos sostenible, pues, de cara al mismo que el determinismo científico basado "en la absolutización de la causalidad mecánica"⁴².

Categorías centrales del nuevo determinismo (determinismo no deudor del primado de la causalidad mecanicista) son, sin duda, las de la *contraposición* y la *contradicción*. Este es, como bien podrá suponerse, otro de esos puntos centrales de la crítica marxiana de la economía política clásica, en la que -con diferente gradación, según se trate de Ricardo y Sismondi o de James Mill y los apologistas vulgares del tipo de McCulloch, Bastiat, etcétera- la negación, ignorancia o presunta resolución sintética, a nivel superficial, de las contraposiciones y del carácter intrínsecamente antagónico y contradictorio de las formas económicas capitalistas es momento esencial de todo su edificio teórico. Las contradicciones y contraposiciones de las que aquí se habla son, ciertamente, *inmanentes* a una realidad (en este caso, la realidad capitalista, cuyo sujeto es, para Zeleny, el capital mismo) que se concibe en autodesarrollo, en proceso constante. *En este preciso sentido*, Marx prosigue la crítica hegeliana tanto de la concepción puramente superficial de la contraposición como de la eliminación de las contradicciones (esto es, del reconocimiento de la existencia de las mismas) en "la ciencia" por parte de la filosofía prekantiana. Importa subrayar que Hegel apuntaba, en las formulaciones iniciales de su método dialéctico, a las concepciones de Wolff y no a la ley lógico-formal de la no contradicción en su forma actual -esto es, como $\neg(p \wedge \neg p)$, ni menos a la consistencia como propiedad metateórica de los sistemas axiomáticos, etcétera.

38. *Ibidem*, p. 103.

39. *MEW*, 1, p. 296.

40. V. I. Lenin, *Philosophische Hefte*, en *Werke*,38, Berlín, 1964, p. 153.

41. Cf. J. Zeleny, op. cit., p. 124; *MEW*, 23, p.28; *Grundrisse*, etc.

42. J. Zeleny, op. cit., p. 122.

La teoría marxiana de la *revolución* viene, por lo demás, basada en esta concepción de la contradictoriedad intrínseca del capitalismo, de cuyas contradicciones inmanentes son expresión los fenómenos “relativamente externos” de los *antagonismos sociales*. Y, concretamente, en la contradicción central, a que ya nos referimos - contradicción de la que el sujeto revolucionario, el proletariado, ha de servirse como un *arma*, entre un determinado desarrollo de las *fuerzas productivas*, que impone la socialización creciente del trabajo, y unas determinadas relaciones de producción, que imponen la apropiación *privada* de los productos del mismo. Como el propio Marx señala explícitamente, “el desarrollo de las contradicciones de una forma de producción histórica... es el único camino histórico de su disolución y recomposición”⁴³.

Este enfoque del problema de las contradicciones y de las contraposiciones inmanentes a las formaciones sociales existentes no puede, en definitiva, sino ser identificado con una concepción “esencialmente crítica y revolucionaria” de la realidad -que Marx hace suya-, que “incluye en la comprensión positiva de lo existente al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su ruina necesaria, (que) concibe cada forma en el fluir del movimiento, o sea, también según su lado perecedero...”⁴⁴.

Convendría no olvidar, por último, que este método genético-estructural, con el que Marx pretende captar la “lógica específica, de un “objeto específico, (el capitalismo), y que no resulta, por tanto, “universalizable”, esto es, convertible en un “método dialéctico, que convenientemente *abstraído* de *El Capital* haya de ser necesaria y convenientemente aplicado a cualesquiera objetos posibles, es elaborado y puesto en funcionamiento desde una determinada autoconsciencia teórica de tipo general. En sus escritos autodefinitorios Marx se remite a una concepción de “ciencia” que equipara ésta al conocimiento mediante “teorías”, esto es, por recurso a *legalidades*, a regularidades empíricamente observables. Hay en Marx, en este sentido, una búsqueda de *modelos de explicación* científica que bien pueden entenderse, al menos en cuanto a la *intención marxiana*, a la actual manera empírico-analítica, aunque tampoco pueda ignorarse el elemento *organicista* operante en todo este enfoque. Que Marx no distinguía *radicalmente* entre explicación científica en el campo de las ciencias sociales y en el de las naturales es cosa que se desprende, en efecto, casi literalmente de sus propias declaraciones: “En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. La capacidad de abstracción debe sustituir a uno y otros... El físico observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y distribución que a él corresponden... Lo que de por sí nos interesa aquí no es precisamente el grado más o menos alto de desarrollo de las contradicciones sociales que brotan de las *leyes naturales* de la producción capitalista. Nos interesan más bien estas leyes de por sí, estas tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad. Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio devenir”⁴⁵.

Las, anteriores, declaraciones de Marx -y otras similares- han motivado interpretaciones de su obra -desarrolladas por autores entre los que ya es un lugar común destacar a K. R. Popper- en un sentido *historicista*. Aunque de este problema nos ocuparemos más adelante, quizás no esté de más detenerse ahora brevemente en el problema que, sin duda, plantean expresiones como “leyes naturales”, “férrea necesidad”, etc. En realidad, estas “leyes naturales” no pueden ser entendidas en el sentido causal-mecanicista de la legalidad científico-natural (que la teoría analítica de la ciencia de nuestros días está sometiendo, por cierto, a revisión, y cuya pretendida validez *sub specie aeternitatis* ya relativizó históricamente el propio Marx en su concepción de la naturaleza), sino como *concreciones histórico-lógicas* de una determinada circunstancia social (concreciones históricas, esto es, en orden al estadio del proceso real mismo del que se trate; concreciones *lógicas*, esto es, en orden a la teoría que capta y reconstruye dicha realidad). Por otra parte, el énfasis en el adjetivo “natural” o la alusión a una determinada “necesidad” resultan no menos interpretables a la luz global de la tesis marxiana de la participación de los individuos y de las clases en un proceso económico cuya estructura profunda (*Wesen*) no les es transparente, proceso que se les presenta como algo “objetivo”, que ocurre independientemente de ellos mismos, esto es, de acuerdo con una legaliformidad que en este sentido preciso no pueden

43. NEW, 23, pp. 511-512.

44. *Ibídem*, p. 28.

45. *Ibídem*, p. 12.

menos de considerar -de manera específicamente *ideológica*- como "naturalmente necesaria". Pero son, en realidad, los mecanismos, las condiciones de las relaciones de producción -relaciones que son históricas, esto es, no "naturales"- quienes les someten a ella. (No otra es, dicho sea de paso, la condición social de posibilidad de las diferentes ideologías. Marx lo ha expresado bien claramente a propósito de la ideología religiosa: "El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando *consciente y racional*")⁴⁶.

La interpretación *naturalista* y *absoluta* del concepto de ley con el que opera Marx (y que está en la base de toda presentación del mismo como "historicista") olvida, ciertamente, que toda *legalidad* es, como el autor de *El Capital* sabía muy bien, *racionalidad* en un sentido muy preciso. Esto es, obediencia al mecanismo de un "si... entonces..." que es eminentemente *condicional*. De este modo se dice que algo es "racional, cuando obedece al sistema legal vigente en una estructura dada. Toda *racionalidad* -y toda *legalidad*- es, por tanto, *condicional*, o lo que es igual, *interna a una estructura*. Sobre esta base cabrá distinguir, por ejemplo, entre una "rationalidad capitalista" y una "rationalidad en sentido marxista". En el primer caso *rationalidad* equivaldrá a sujeción a la *legalidad* propia del sistema capitalista, esa *legalidad* que Marx reconstruye y tipifica en *El Capital*. En el segundo, *rationalidad* equivaldrá a "implicación del ejercicio del trabajo productivo", como hizo ver el viejo Lukács⁴⁷. En cualquier caso, sin embargo, cuando Engels proclamaba ante la tumba de Marx que "de la misma forma que Darwin ha descubierto las leyes del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx ha descubierto las leyes del desarrollo de la historia humana", estaba *aparentemente* abonando la concepción que aquí se ha criticado (siguiendo, por lo demás, al propio Marx). En las anteriores palabras de Engels, y en el razonamiento global que vienen a sintetizar es posible encontrar, no obstante, buena parte de lo que aquí hemos llamado "la autoconsciencia teórica, de Marx. Su tesis, por ejemplo, de la *unidad de la ciencia* (inseparable de la tesis misma de la *unidad del mundo* con que se identifica el monismo marxista).

El 19 de diciembre de 1860 Marx escribe a Engels las siguientes reveladoras palabras a propósito de *El origen de las especies* de Darwin: "Por más que expresado toscamente a la inglesa, he ahí el libro que contiene los fundamentos histórico-culturales de nuestra manera de ver"⁴⁸. Marx saluda, ciertamente, el "golpe de gracia" presuntamente "definitivo" que Darwin -a quien intentó infructuosamente dedicar el segundo tomo de *El Capital*- había dado a la teología en las ciencias de la naturaleza. Ya en 1857, sin embargo, al hablar en su *Contribución a la crítica de la economía política* de la sociedad burguesa como "forma superior de organización social" respecto de las que la habían precedido -y clave, por lo tanto, para la comprensión de las mismas- Marx recurrió, como vimos, a una analogía con la evolución de las especies animales y eliminaba todo presupuesto finalista de su concepción tanto del proceso histórico-natural como del proceso histórico-social. La interrelación de uno y otro -que explica sus manifestaciones a favor de *una sola ciencia*- databa, sin embargo, de mucho antes, como ha hecho ver Valentino Gerratana en un penetrante trabajo dedicado a este problema⁴⁹. Ya en los *Manuscritos del 44* se había hecho del trabajo productivo de los hombres la base de su historia y el presupuesto de la historia de la propia naturaleza: "La *industria* -escribe Marx- es la relación histórica *real* de la naturaleza y, por tanto, de las ciencias naturales, con el hombre"⁵⁰.

Este motivo, que se recoge y profundiza en *La ideología alemana*, es asumido igualmente por Marx como clave explicativa de la escisión y extrañamiento desarrollados entre la filosofía (y unas "ciencias humanas, deudoras de la misma) y las ciencias naturales, unas ciencias que han penetrado crecientemente en la vida humana mediante la industria, sentando así, por lo demás, las bases para la "emancipación, del hombre, en tanto que la filosofía quedaba ajena a dicho proceso: "Las *ciencias naturales* han desarrollado una enorme actividad y se han apropiado de un material siempre en aumento. A pesar de lo cual la filosofía ha seguido ajena a ellas en la misma medida en que dichas ciencias han permanecido ajenas a la filosofía. La momentánea

46. *Ibidem*, p. 94.

47. Holz-Kofler-W. Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, Madrid, 1969, p. 30.

48. K. Marx-Fr. Engels, *Correspondencia* (MEW, 27 ss.).

49. V. Gerratana, *Marxismo e darwinismo*, et *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, 1972 (trad. castellana: Barcelona, 1975).

50. MEW, *Ergänzungsband*, I, pp. 542 ss.

unión entre ambas no ha sido más que una *ilusión fantástica*. La voluntad para conseguir dicha unidad existía, pero faltó la fuerza para ello⁵¹. Se revela así una contradicción cuyo tratamiento resolutivo no podrá ser otro que el de su propia consumación práctica. Sólo entonces las ciencias naturales se convertirán, al fin, “en la base de las ciencias humanas, al igual que ahora se han convertido ya... en la base de la vida humana efectiva.. Lo que revela que “la historia misma es una parte real de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza”. De donde Marx concluye que “la ciencia natural incluirá un día a la ciencia del hombre, como la ciencia del hombre incluirá a la ciencia natural; entonces no habrá más que *una ciencia*”⁵².

Como bien puede verse, se trata -hasta aquí- de un enfoque del problema resuelto con léxico todavía “filosófico” y desde los supuestos básicos del antropologismo naturalista más o menos feuerbachiano al que Marx se allegaba por aquellas fechas. La perspectiva de la unidad de la ciencia es contemplada aún desde esa parte de la historia natural que es, según se afirma explícitamente, la historia humana (historia que no viene a ser, en definitiva otra que la historia del proceso de humanización de la naturaleza y de naturalización del hombre y que debía ser, por tanto, rescatada de la “especulación filosófica”). En textos posteriores Marx se distancia del posible antropologismo de esta tesis de la historicidad de la naturaleza, cuya prioridad respecto del hombre pasa a subrayar, para poner todo el énfasis en la tesis de la necesidad de la investigación de la naturaleza y de la sociedad con un mismo método científico (al que Marx llama “método materialista”), esto es, con un método que elaborando racionalmente un determinado material empírico vaya procurando resultados crecientes en ambos frentes (resultados entre los que Marx situaba en un importante lugar a los obtenidos por el propio Darwin). No otro es el sentido último del materialismo de Marx, con su tesis de la prioridad de la materia sobre la conciencia y de la unidad del mundo y de la ciencia. Tesis que está, por lo demás, tan alejada del materialismo “abstractamente modelado a partir de las ciencias naturales”⁵³, como del talante básico de quienes establecen un hiato insalvable entre las *Natur* y las *Geisteswissenschaften*. Esto es, tan alejada de los “fiscalismos” de todas las observancias como de una “teoría crítica de la sociedad, heredera, al modo frankfurtiano, de la metaciencia centroeuropea de inspiración diltheyana.

Sólo este concepto de ciencia -que recurre a explicaciones teóricas cuyo nervio son unas determinadas legalidades- resulta defendible a la vista del objetivo último de Marx: *elaborar estrategias de acción revolucionaria basadas en prognosis* (que son, ciertamente, algo muy distinto de las “profecías” de las que habla Popper) *derivadas del conocimiento científico de la realidad a transformar y de sus mecanismos legaliformes*. Realidad que es ella misma, por lo demás, la del proceso histórico específico de unas fuerzas productivas y unas relaciones sociales en las que éstas se enmarcan, y fuera del cual no hay conocimiento científico posible de “la sociedad”. (Convendría observar, al mismo tiempo, que desde este enfoque general Marx elabora, ciertamente, un modelo peculiar de análisis *totalizador*. Y no en el sentido, obviamente, de las corrientes que privilegian la síntesis respecto del análisis por vía intuitiva, a la manera más o menos metafísica y espiritualista de los vitalismos de todos los tiempos, sino en el de un recurso a legalidades científicas diferentes -cuyo *status*, en definitiva histórico y “condicional”, esto es, interno a la teoría en la que se formulan, nunca es perdido de vista- y cuya captación *unitaria* garantiza “el conocimiento concreto de la situación concreta”, exactamente ese conocimiento que hacen imposible los análisis *puramente* “económicos”, o *puramente* “políticos”, o *puramente* “sociológicos”). Que la estrategia revolucionaria se base unas veces en una determinada concepción de la historia -como ocurre en *La ideología alemana*, preferentemente- y otras en una determinada teoría explicativa de la estructura interna de un período (el dominado por el modo de producción capitalista) de la misma -como ocurre en los últimos escritos de Marx- es cosa que, ciertamente, nada quita, ni añade, a nuestra argumentación.

3. El filosofar del marxismo

La discusión acerca del *status* del marxismo ha llevado, en no pocas ocasiones, a plantear el problema de la relación de éste con la *filosofía*. Marx no se ha ocupado, ciertamente, demasiadas veces de la cuestión. Pero en las ocasiones en que lo ha hecho, ha sido lo suficientemente claro como para permitir la consideración de la misma como problema cancelado. Texto básico al respecto es, sin duda, *La ideología alemana*. Pero lo esencial

51. Ibídem.

52. Ibídem.

53. La expresión es del propio Marx: *MEW*,23, p. 393

ya está dicho antes: en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844. La vía resolutoria de la otra cara de la cuestión -esto es, si Marx inaugura o no un nuevo tipo de relación con la filosofía- debe, sin embargo, buscarse en la actividad teórica y práctica desarrollada por Marx una vez consumado su ajuste de cuentas con lo que él mismo llamó su “consciencia filosófica” anterior.

Pretexto de la reflexión acerca de la naturaleza y función de la filosofía (y de la religión) a que procede Marx en el segundo de sus textos citados es la situación política y social de la Alemania de la época, país que acaba de sufrir una restauración “en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer la revolución y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución”. A diferencia, pues, de la Francia de la revolución, Alemania sólo se ha encontrado con la libertad “el día de su entierro”. Ahora bien, este pueblo que no es contemporáneo *histórico* del presente -en la medida en que sus condiciones se cuentan por debajo del nivel de la historia- sí es contemporáneo *filosófico* del mismo. Por lo tanto, razona Marx -exponiendo así su influyente tesis, luego ampliamente desarrollada por Lukács, de la “miseria alemana”- “si en lugar de las *oeuvres incomplétes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice *that is the question*. Lo que en los pueblos es la ruptura práctica con las situaciones del Estado moderno, en Alemania, donde esas situaciones ni siquiera existen, es ante todo, la *ruptura crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones”⁵⁴.

La consideración de esta ruptura crítica y la naturaleza de dicho “reflejo” es, precisamente, el objeto explícito del trabajo de Marx. Protagonistas de aquélla son “el partido político práctico” (que se propone “negar la filosofía”, una filosofía que es la prolongación abstracta de las condiciones reales del país, con vistas a hacer posible el paso a la revolución real de las mismas, esto es, a la eliminación del antiguo régimen) y el “partido político teórico, (que arranca de la filosofía y no ve “en la lucha actual” otra cosa que “la lucha crítica de la filosofía contra el mundo alemán”).

Marx replica críticamente a ambos partidos (no sin antes haber hecho suyo el objetivo revolucionario). A los primeros les objeta que por mucha razón que tengan “al reclamar la *negación de la filosofía*” se olvidan del hecho, harto simple y determinante, de que la filosofía debe ser incluida “en el ámbito de la realidad alemana, que ellos se proponen revolucionar y tanto más decisivamente cuanto que “el germen real de la vida del pueblo alemán no ha crecido hasta el momento más que dentro de su cráneo”, o lo que es igual, que en el pueblo alemán sólo ha vivido su época histórica correspondiente *en la filosofía*. De ahí que concluya recordando a los “políticos prácticos” que no pueden acabar con la filosofía sino “realizándola”. A los segundos les objeta que la filosofía existente hasta la fecha no era sino una parte de ese mundo cuya revolución persiguen. Es más, era el complemento del mismo, por más que ideal. La lucha que actualmente se desarrolla en Alemania, les razona en consecuencia, no es una lucha de su “nueva” filosofía contra el mundo alemán, dado que ésta es una filosofía cuyas premisas son las de la propia filosofía anterior, es decir, las de la filosofía alemana de la que parten. De ahí que acabe recomendándoles que se apliquen a sí mismos el arma de la crítica y viendo que sus postulados revolucionarios sólo pueden “mantenerse en pie, al precio de negar las premisas de su propia filosofía (que son, como ya se ha dicho, las de la filosofía anterior), en lugar de oponer una filosofía a otra nieguen “la filosofía como filosofía”. O lo que es igual, acaba recomendándoles que realicen la filosofía *eliminándola*.

En cualquier caso, la conclusión última de Marx pasa por la recusación de la “filosofía como filosofía”. Los del “partido práctico, deben realizarla en la medida en que lo que buscan es revolucionar unas situaciones reales que “ni siquiera existen”. Para romper con ellas antes han de desarrollarse y no en la filosofía (que viene a ser así “una formulación elíptica de estadios de vida social no alcanzados”)⁵⁵, sino en el mundo real. De lo contrario sólo lucharán contra ese “reflejo filosófico” de las mismas. Tienen razón, pues, al pedir la negación de la filosofía. Pero antes han de *realizarla*, en la medida en que ésta es tal “reflejo filosófico” de unas situaciones aún por venir. Dicho reflejo es, sin embargo, un reflejo *invertido*: esta “filosofía como filosofía” ignora su propia naturaleza de tal, ignora los hechos de los que es reflejo ideal, no real. Como tal es *ideología* (en el sentido técnico desarrollado en *La ideología alemana*, no en el más genérico de sobreestructura) y su portador es una falsa conciencia.

54. MEW, I, pp. 383 ss.

55. Cf. M. Sacristán, *Lenin y el filosofar, Realidad*, 19 (1970), p. 7.

Los del “partido teórico, deben eliminar la filosofía como filosofía” en la medida en que ésta ha sido, hasta la fecha, tal reflejo invertido, tal *ideología*. Ahora bien, no sustituyéndola por un nuevo reflejo ideológico, por una nueva filosofía (que siempre hundirá sus raíces en la anterior), sino por una lucha *real* (no en el plano ideal, esto es, filosófico) a favor de unos objetivos clara y razonablemente formulados como tales. La realización de la filosofía *es decir, de la lucha contra una determinada realidad social cuya miseria quiere superarse- exigirá, pues, la previa abolición de la misma en cuanto ideología, en cuanto alimento, en suma, de una *falsa conciencia*.

La “filosofía como filosofía” queda, así asumida como una ideología (bien en cuanto pseudosaber, esto es, conjunto de filosofemas o proposiciones especulativas que se presentan engañosamente como vehículo de conocimiento efectivo, bien en cuanto manojo de ideales y objetivos no reconocidos como tales) cuya necesidad es, por lo demás, de tipo *histórico*. Eliminado el fundamento real de la misma (esa miseria social que exige los más diversos “enmascaramientos”), la ideología (sea ésta la religiosa, sea la filosófica), no será ya necesaria.

Marx completa en *La ideología alemana* este análisis de la naturaleza ideológica de la “filosofía como filosofía” con una crítica epistemológica, histórica, política, sociológica e incluso lingüística de la metafísica tradicional (y, en general, de toda filosofía especulativa). En este sentido puede bien decirse que anticipa motivos esenciales de las otras dos grandes críticas contemporáneas de la metafísica: la nietzscheana y la analítico-positivista. (Hay párrafos de *La ideología alemana*, dicho sea de paso, que traen necesariamente a la memoria algunas reflexiones del último Wittgenstein). Engels completaría más tarde el análisis crítico marxiano de la naturaleza y función de la filosofía con su remisión constante a un *filosofar* concebido -más allá de cualquier posible pretensión sustantivadora- como *actividad* crítica incidente, bien sobre el conocimiento, bien sobre la práctica, bien sobre la creación humana en sentido lato. El ejemplo máximo de este *filosofar* -tan específicamente “antifilosófico”-, un *filosofar* identificable con una actividad cuyas dos grandes dimensiones son la *construcción de fines* y la *crítica de datos*, ha de buscarse, sin embargo, en la actuación teórica y práctica que inaugura Marx inmediatamente después de esta crítica juvenil a la falsa conciencia filosófica cuyo esquema acabamos de reconstruir y a la que es fiel hasta el fin de sus días.

4. El marxismo no es un naturalismo

La consideración del marxismo como un naturalismo -esto es, como un magma en el que no se distingue suficientemente entre la teoría y la decisión de aplicarla con fines prácticos, o en el que se infieren, incurriendo en el paralogismo de la falsa deducción, enunciados valorativos y/o normativos de enunciados fácticos, o en el que se identifican, en suma, hechos y valores, medios y fines- es ya un lugar común en la crítica formal o metodológica del mismo. La actividad entera de Marx, sin embargo, obedeció a un planteamiento de todo punto distinto del que reconstruyen estos críticos (que no por ello dejarán de tener razón, ciertamente, si aquello a lo que apuntan con la acusación de incursión en *falacia naturalista* es a algunos pseudomarxismos más o menos influyentes de nuestro siglo). La intención última de Marx -argumentar a favor de unos fines revolucionarios mediante el *conocimiento científico* de la realidad históricosocial a transformar- se identifica con un trabajo constante de *clarificación*, mediante el conocimiento y la asunción de unos fines expresamente formulados como tales, *de la conciencia* de una de las dos grandes clases cuya lucha central determina el carácter *antagónico* de las presentes formaciones sociales de base capitalista. En este preciso sentido, el marxismo no puede ser identificado con lo que en él hay de conocimiento o de postulación de conocimiento (una determinada comprensión de la historia, una teoría explicativa del funcionamiento interno del modo de producción capitalista), porque éste ha podido servir también de base para la decisión de poner en práctica fines contrarrevolucionarios. (Y baste, en este sentido, con remitir al caso de Bismarck y de sus consejeros estudiosos de los primeros rudimentos de la teoría marxista de la lucha de clases.) Como tampoco puede ser identificado, sin más, con su programa de acción política ni con los fines u objetivos rectores de éste.

Los fines revolucionarios enunciados por Marx son fines que representan, ciertamente, los *intereses* de una determinada clase social que por su naturaleza misma es la única que puede pretender, en la medida en que esto sea posible, representar los actuales intereses de la especie humana como tal. Son fines, pues, *históricos*. (Como el marxismo mismo, dicho sea al margen). También son históricos, sin embargo, los fines de la clase cuyo interés central es la perpetuación del estado de cosas existente. De ahí que no se adelante demasiado con la mera insistencia en la historicidad de los fines como tales y en la posible racionalización de éstos en orden, precisamente, a la historia. Existe una racionalidad capitalista (y la de toda su cultura clasista, de arcaica tradición esclavista) y una racionalidad tentativamente socialista, que son, en un sentido muy preciso, *cons*

ciencia racional del capitalismo y conciencia racional del socialismo. Nada más “ideológico”, ciertamente, que recurrir en este contexto a instancias absolutas (por mucho que la “racionalización” de la conciencia capitalista lo haya exigido una y otra vez), dado que toda racionalidad es, a la manera definida, *relativa*. Que el filósofo crea que su tarea acaba aquí⁵⁶, esto es, ayudando a formular lo evidente (aunque, desde luego, no tan evidente, según parece, para algunos), no debe hacer olvidar, sin embargo, que la resolución efectiva del problema pasa, como el propio Marx ha hecho ver muy bien, por otro sitio. Porque la clarificación epistemológica no puede sustituir, por muy necesaria que sea, a la decisión *concreta*, a la decisión que por su propia naturaleza hacen suya, aun sin formular siempre racionalmente los fines que la orientan, las clases que corporeizan el antagonismo central de nuestro mundo. (Porque esta decisión, la decisión a favor de unos fines determinados -independientemente, convendría subrayar otra vez, del grado de formulación racional de los mismos- es, por su propia naturaleza, una decisión *clasista*. Y no podrá ser de otro modo, ciertamente, en tanto aquél antagonismo subsista.) La aportación de Marx ha sido, en este sentido específico, doble. Y quizás sepa cifrar en ella, precisamente, la buscada “especificidad” del marxismo. Ayudar a que *sepan al fin lo que hacen y por qué lo hacen* quienes, *sin saberlo, lo hacen*⁵⁷. Y *formular racionalmente* “lo que puede querer y hacer el proletariado y el resto del pueblo dominado”, por decirlo con palabras de Labriola⁵⁸. Voluntad que constituye, sin duda, el único “fundamento real” del socialismo. A conciencia, por supuesto, de que es preciso enmarcar ese “fundamento real” en “las presentes condiciones de la sociedad capitalista”⁵⁹, sin las que aquella “voluntad” no tendría justificación histórica. (Dato éste, por cierto, en el que hunden sus raíces no pocas de las dificultades actuales del programa marxista.)

5. El marxismo no es un historicismo

“El desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción -escribe Marx con palabras que ya hemos citado- es el único camino de su disolución y recomposición”⁶⁰. Este paso ha sido interpretado no pocas veces (en el marco, por ejemplo, del marxismo “ortodoxo” de la II Internacional) en un sentido restrictivamente determinista o fatalista, como si Marx estuviera aludiendo a un mecanismo necesario de desarrollo de las contradicciones que llevara, por sí mismo, a la “disolución” de las formas históricas de producción. Esta interpretación de un párrafo célebre de Marx -cuya extensión a la comprensión materialista de la historia en su totalidad debemos, básicamente, a Popper- olvida, como ya se ha dicho, el otro elemento revolucionario tantas veces señalado por Marx: el elemento subjetivo, esto es, la acción consciente de clase que hace de las contradicciones del capitalismo *armas* de una lucha que no es un proceso puramente “objetivo”, es decir, un proceso “necesariamente” obediente a tales o cuales “leyes” inflexibles de la historia.

La evolución reciente del capitalismo prueba, por lo demás, que las posibilidades de frenar y desviar el desarrollo de las contradicciones, mediante la acción consciente del poder capitalista y el trabajo de sus ideólogos y aun científicos (como Keynes), no son precisamente escasas. Es evidente, desde luego, que de la teoría marxista de la revolución caben dos enfoques, según se ponga el énfasis en la *necesidad* o en la *posibilidad* de ésta. Quienes se aferran (de manera “historicista”) al primero, insistiendo en unos “ritmos, o “cadencias” de la historia que “impondrán” el paso del capitalismo al socialismo, desvirtúan, sin embargo, el análisis entero de Marx y la intención última de su trabajo de fundamentación y orientación científica de una determinada estrategia revolucionaria. El motor básico de la situación revolucionaria, la contradicción, no es otra cosa -en la perspectiva marxista- que “condición de posibilidad, del proceso revolucionario mismo. La política -la política conscientemente revolucionaria y la política conscientemente reaccionaria- es la otra cara del pro-

56. Tal tarea hay que agradecer a J. Muguerza, en la reciente “autocrítica de la razón analítica” a que ha procedido en su trabajo *Lógica, historia y racionalidad*. Este trabajo, que es la aportación de Muguerza al volumen de *Revista de Occidente* al que nos referimos en la nota 3, plantea con claridad poco común la cuestión, ciertamente espinosa, de las limitaciones de los análisis predominantemente epistemológicos. Limitaciones cuya prueba puede bien encontrarse en la “ruptura” del nivel homogéneo de su discurso a que Muguerza se ve obligado al final de su trabajo.

57. Para esta reflexión, cf. el contexto global del célebre lema marxiano: “No lo saben, pero lo hacen”, en *El Capital*, I.

58. A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid, 1969, p. 124.

59. Cf. M. Sacristán, *Por qué leer a Labriola*, prólogo a su traducción del texto de Labriola citado en la nota 58, pp. 2 ss.

60. *MEW*, 23, pp. 511-512.

ceso. Proceso cuya tipificación por Marx es igualmente desvirtuada por quienes ponen todo el énfasis en el momento subjetivo del mismo, descuidando el trabajo teórico de fundamentación de la realizabilidad de sus objetivos. (En la clarificación terminante de este problema habría que cifrar, dicho sea de paso, lo más notable de la aportación propiamente praxeológica de Lenín al marxismo)⁶¹.

Convendría no olvidar, por otra parte, que el propio Marx -que solía decir de sí mismo en los últimos años de su vida "Por lo que hace a mí, yo no soy marxista"- ya salió al paso de las posibles interpretaciones "históricistas, de su pensamiento. En una carta de 1877⁶², Marx se allega a la tesis de Chernichevski de que -a diferencia de lo que afirmaban los "economistas liberales"- Rusia podría "apropiarse de todos los frutos" del sistema capitalista "por el procedimiento de desarrollar sus presupuestos históricos". O, lo que es igual, que podría llevar a cabo dicha apropiación sin destruir la comunidad aldeana, sin "proletarizar, su población campesina y "pasar por las torturas del sistema capitalista". Acto seguido escribe Marx: "El capítulo (del libro I de *El Capital*) sobre la acumulación originaria no se propone más que describir el camino por el cual ha nacido en la Europa del Oeste el orden económico capitalista a partir del seno del orden económico feudal., Lo que aplicado al caso de Rusia le permite concluir: "Si Rusia aspira a convertirse en una nación capitalista al modo europeo-occidental -y en los últimos años se ha esforzado mucho en ese sentido- no lo conseguirá sin transformar antes en proletarios buena parte de sus campesinos; y entonces, una vez absorbida por el torbellino de la economía capitalista, tendrá que soportar las implacables leyes de ese sistema exactamente igual que los pueblos "profanos". Eso es todo." Y termina ejemplificando con la *plebs* romana su visión nada eurocéntrica ni fatalista de la determinación histórica.

Desde la perspectiva marxiana no puede hablarse, pues, de un carácter "fatal" o "necesario" de las posibilidades abiertas por *las relaciones estructurales*. Marx no se propuso nunca elaborar recetas suprahistóricas, formular "leyes" inexorables de tipo "universal" (esto es, no internas a la estructura de una formación dada), ni "garantizar", en suma, el advenimiento de nada, aunque algunas de sus verbalizaciones pueden, sacadas de contexto, invitar a pensarlo. De ahí las últimas palabras de esa curiosa refutación *avant la lettre* de la manipulación popperiana de su pensamiento: "Así pues, unos acontecimientos de llamativa analogía, pero desarrollados en diferentes medios históricos, desembocaron en resultados por completo diferentes. Si se estudia cada uno de esos procesos por sí mismo y luego se compara unos con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir sus puertas con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica general, cuya mayor excelencia consista en ser suprahistórica".

6. El marxismo como totalidad consciente de una teoría, una crítica y una práctica

En el marco interno del paradigma marxista pueden hacerse, como hemos visto, diferentes usos del concepto de método. Ni el *método genético-estructural* que guía el análisis marxiano de la "lógica específica de ese 'objeto específico' que es el capitalismo occidental "en su media ideal", ni el *método dialéctico-totalizador* de los análisis históricos marxianos, con su búsqueda de la *concreción* por la vía de un conocimiento global que "no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a las divisiones académicas"⁶³, ni la *tesis filosófica del materialismo* ("filosófica" por su generalidad trascendente al universo de discurso posible de las ciencias positivas), ni el *postulado general del socialismo* (como denominador común de un conjunto de fines explícitamente formulados como tales), pueden agotar, sin embargo, aisladamente considerados, *el problema de la especificidad del marxismo*.

Cabría cifrar ésta, sin embargo, como se ha argumentado en el presente texto, en orden a un concepto superior (esto es, más general) de "método". Podría hablarse así de "método marxista" a propósito de un método cuyo objeto es el conocimiento científico de la realidad histórico-social (que consiste mediante el aparato teórico vigente en su propio paradigma, pero no necesariamente sólo con él) y la transformación de la misma de acuerdo con unos fines revolucionarios no inconscientes de su naturaleza de tal y específicamente *clasicistas*. Así planteadas las cosas no habría inconveniente en recuperar el lema del joven Lukács: "En cuestio-

61. Para todo lo anterior, cf. el trabajo de Sacristán, *La universidad y la división del trabajo*.

62. *MEW*, 19, p. 107. Cf. G. Márkus, *Marxismo y "antropología"*, Barcelona, 1973, p. 185 y especialmente la nota 13 del traductor.

63. Sacristán, *Por qué leer a Labriola*, l. c., p. 17.

nes de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método⁶⁴. Si la “ortodoxia” no afecta, pues, a tal o cual aspecto del legado teórico de Marx, menos podrá hablarse de “envejecimiento” del marxismo porque tal o cual aspecto de su *corpus* teórico haya perdido la validez u operatividad que tuvo en su momento (en el supuesto de que realmente haya ocurrido tal). De “envejecimiento” o “crisis” del marxismo sólo cabrá hablar, ciertamente, el día en que toda sociedad *antagónica* y toda cultura clasista hayan sido superadas. Sin olvidar, por lo demás, que incluso en el supuesto de que el *sujeto* de la revolución hubiera muerto, como argumenten algunos, la *idea* de aquélla podría alentar largamente como idea -precisamente- “regulativa”.

64. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona-México, 1969, p. 2.