

TERCERA PARTE

"EL CAPITAL" Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En esta tercera parte, la última de esta obra y el final de los tres tomos de comentarios,¹ intentaremos una primera síntesis de los avances de la lectura de la tercera y cuarta redacciones de *El capital*, pero considerando también los resultados de las dos redacciones efectuadas entre 1857 y 1863. En las obras anteriores concluimos, con algunos capítulos en donde recogimos lo que se había avanzado. Ahora deberemos recordarlos para corregirlos, completarlos y desarrollarlos.

Incluiremos igualmente algunas interpretaciones clásicas contemporáneas de la obra de Marx, a fin de que se entienda mejor la posición que asumiremos de manera personal y desde la perspectiva de América Latina. En una próxima obra, expondremos problemas tales como la ecología, la tecnología, la cultura, el Estado y el fetichismo en el pensamiento de Marx. Remitimos al lector a esa futura obra, para no alargar más el presente libro. Deseamos referirnos a una cuestión central: de qué manera Hegel inspiró a Marx en su tarea crítica y hasta qué punto el autor de *El capital* lo superó completamente. De manera que podrían parecer paradójicos los enunciados del capítulo 9, "Contra Hegel", y el capítulo 10, "Un Marx hegeliano". Sin embargo, nos interesa descubrir allí en qué fue Marx antihegeliano y en qué siguió los pasos de éste y se declaró su discípulo. Se trata del paradigma o matriz ético-filosófico que *a priori* manejó Marx para desarrollar el concepto de capital y constituir sus categorías.

¹Nos referimos a *La producción teórica de Marx* (1985), y *Hacia un Marx desconocido* (1988), donde comentamos las dos primeras redacciones de *El capital*.

8. INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS DE LA OBRA DE MARX

Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

Tesis sobre Feuerbach, XI.¹

A manera de ejemplo, deseamos exponer sólo seis interpretaciones. Será un proceso de reconstrucción con el objeto de repensarlas desde América Latina, para, si es posible, como acto referido a la prioridad de la praxis, colaborar en la transformación revolucionaria de nuestro continente. Si hemos elegido esas interpretaciones es porque las consideramos pertinentes, profundas, todavía con sentido. Pero, sobre todo, hay que desandar el camino de interpretaciones anteriores para que se pueda entender más claramente lo que expresaremos después. Es, entonces, un "demarcaje", una diferenciación por subsunción o por incorporación que indica las distancias. Por último, deseamos releer para ver cómo interpretaron ellos a *Marx mismo*, no a Engels o al marxismo posterior; tampoco nos interesaremos aquí por la obra completa de los autores analizados sino sólo por la manera como estudiaron a Marx.

8.1. Gyorgy Lukács (1885-1971)

Al considerar *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, después de haber pasado años leyendo a Marx mismo en las cuatro ediciones de *El capital*, uno siente que pasa a otro estilo de pensamiento. En efecto, Lukács es un filósofo profesional, el primero importante en la tradición marxista, miembro del partido —lo que significa una disciplina de la que carecen muchos—, y que no forma ya parte de los intelectuales de la II Internacional.² Su

¹MEW 3, p. 535; ed. cast. en *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 668.

²Marx y Engels son los fundadores y animadores de la I Internacional

discurso no es económico-político —como en el caso de los pensadores de la II Internacional y del mismo Marx—; es exclusivamente filosófico. Con ello se inaugura lo que ha sido llamado el "marxismo occidental". En general, Lukács fue antidogmático, antieconomicista y, en su momento, antiestaliniano. Mucho antes de la edición de los *Manuscritos del 44* de Marx y aun antes de 1924 en que se publican los *Cuadernos filosóficos*³ de Lenin, Lukács muestra la importancia de Hegel para redescubrir a Marx. Sin embargo, no se verá muy clara —ontológica ni metafísicamente— la diferencia respecto de Hegel. Contra el "marxismo vulgar", ya frecuente a fines de la guerra de 1914, el joven Lukács afirma:

[La] concepción dialéctica de la *totalidad* que se aleja aparentemente de la realidad inmediata y que construye esta realidad de una manera que pareciera "no ser científica", es, de hecho, el único método que pueda saber y reproducir la realidad en el pensamiento. La *totalidad concreta* es entonces la *categoría* fundamental de la realidad.⁴

Lo sorprendente es que Lukács haya llegado a estas conclusiones sin haber leído los *Grundrisse*. En su obra cumbre posterior⁵ no cambia sus posiciones esenciales; éstas habían adquirido ya un nivel clásico.

(desde 1864 hasta su traslado a Nueva York en 1872, como hemos visto). Con K. Kautsky, Plejánov, Rosa Luxemburg, R. Hilferding, Otto Bauer y H. Grossmann tenemos a los intelectuales de la II Internacional (1889-1914).

³Traducción castellana en Ediciones Estudio, Buenos Aires, 1974, en: "Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica*" (pp. 83ss.), de 1914, donde puede descubrirse la importancia que tuvo Hegel para Lenin.

⁴"¿Qué es el marxismo ortodoxo?", III, en *Historia y conciencia de clase* (ed. alemana, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt, Luchterhand, 1968, p. 71; ed. francesa, París, Minuit, 1960, p. 28). Lukács indica en nota que Hegel sitúa la cuestión en la *Lógica*, cuando refiere la "parte" al "todo" como pasaje de la "existencia" a la "realidad" (pasaje que para Marx es el tránsito del libro II al libro III). Véase de Lukács: "Totalidad y causalidad", en *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1970.

⁵En su obra *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I, IV (*Ontologie-Marx*, volumen 86, Darmstadt, Luchterhand, 1972, pp. 34ss.; hay traducción italiana, pero todavía no de la primera parte, en Editori Riuniti, Roma, 1981, t. II, 1-2), se habla siempre de la "categoría de totalidad (*Kategorie der Totalität*)". Cabe destacar que aquí Lukács descubre igualmente la importancia de la categoría de "determinación" —que no estaba presente en su obra de 1922 y que hubiera podido

La "totalidad dialéctica" es entonces el horizonte definitivo de la interpretación lukacsiana de la "ontología" de Marx. Todo lo posterior es un desarrollo de este descubrimiento.⁶ Pero hablar de ontología es ante todo referirse al "método". En esto Lukács respetaba enormemente a Rosa Luxemburg, de quien llega a escribir que "a mi juicio, es el único discípulo de Marx que haya desarrollado realmente la obra [de Marx] tanto en el plano de los hechos económicos como en el nivel del *método*".⁷

Lukács tiene la genialidad de internarse en un nuevo paisaje teórico, el del fetichismo, de la "cosificación",⁸ en el momento de la constitución del objeto del conocimiento. Se funda, como es evidente, en el cuarto párrafo del primer capítulo del tomo I de *El capital*. Lukács no tenía clara conciencia de que se trataba del último texto publicado por Marx en la segunda edición del tomo I de 1873. Es entonces un texto fundamental, y además definitivo, del pensamiento más auténtico y profundo del "último Marx" —como lo veremos en una próxima obra.

Nuestro filósofo tiene la originalidad de mostrar que la filosofía moderna, burguesa, cae en el dualismo de "lo que aparece" y de la "cosa-en-sí", por el espejismo propio de un conocer fetichizado. El "mundo de las mercancías" es el horizonte real de una tal filosofía: "Desde la estructura cosificada de la conciencia nace la filosofía crítica moderna."⁹

Pero sólo "el punto de vista del proletariado"¹⁰ puede referir lo que aparece a la totalidad concreta, descubriendo el mecanismo que aísla fetichistamente los momentos abstractos, destituyéndolos de su pretendida eternidad (es decir, historicándolos):

descubrir en *El capital*. Sobre la totalidad, véase la obra citada de Martin Jay: "Georg Lukács and the origins of the western Marxist paradigm" (pp. 81-127).

⁶El pequeño tomo citado en la nota anterior tiene por título de capítulo: "Los principios fundamentales *ontológicos* de Marx", y comienza con esta expresión: "Se intenta captar teóricamente de manera sintética la ontología de Marx" (*Marx' Ontologie*)" (p. 5).

⁷*Historia y conciencia de clase*, prólogo (ed. alemana, pp. 49-50; ed. francesa, p. 10).

⁸En alemán se puede usar tanto "Verdinglichung" (sabiendo que "Ding" es "cosa"; Kant hablará de la "Cosa (*Ding*)-en-sí"), o "Versachlichung" ("Sache" es también "cosa", pero asimismo "cuestión"; tiene un sentido más figurado).

⁹"Las antinomias del pensamiento burgués", en "La cosificación de la conciencia del proletariado", II (*Historia y conciencia de clase*, ed. alemana, p. 298; ed. franc., p. 142).

¹⁰*Ibid.*, III (p. 267ss.; p. 189ss.).

"Ahora podemos afirmar que este mismo ser, gracias a la dinámica de los *intereses de clase*, mantiene a la burguesía prisionera de esta inmediatez, mientras que empuja al proletariado a sobrepasarlo."¹¹

El proletariado supera su propio "funcionamiento como mero objeto, cuando su conciencia es *la conciencia de sí como mercancía*, o, en otros términos, el descubrimiento de sí de la sociedad capitalista como fundada sobre la producción y tráfico de mercancías".¹² Es decir, la perspectiva del proletariado es la única que puede constituir un objeto descosificadamente, en cuanto no tiene de sí mismo una autoposición alienada o fetichista —y esto es, justamente, la "conciencia de clase del proletariado". Esta visión desfetichizada como proceso histórico tiene por única garantía al partido, en cuanto "la organización es la forma de la mediación entre la teoría y la praxis".¹³ Las huellas de Lukács se perciben en toda la reflexión posterior del "marxismo occidental" —hasta en el Habermas de *Conocimiento e interés*.

Si consideramos ahora su obra póstuma, *Hacia una ontología del ser social*,¹⁴ no podemos menos que resaltar su importancia, ya que implantó toda su reflexión en un nivel "ontológico", contra la superficialidad del materialismo ingenuo. El capítulo de la ontología del trabajo, como hilo conductor,¹⁵ lo mismo que los capítulos posteriores (sobre la reproducción, la ideología y la alienación), muestran la capacidad de Lukács para superar los marcos estrechos de la reflexión filosófica en los países del socialismo real. En su capítulo sobre "Ontología falsa y auténtica de Hegel",¹⁶ se percibe, sin embargo, la limitación que deseo resaltar en los capítulos siguientes. En efecto, en Lukács hay ontología y nada más: no hay superación de la ontología —es lo que intentaremos mostrar que Marx logró en la "lógica" de *El capital*. Esto se ve con claridad en el párrafo sobre "La reproducción de la sociedad como totalidad".¹⁷ Así el "ser social (*gesellschaft*)

¹¹*Ibid.* (p. 289; p. 205).

¹²*Ibid.* (p. 295; p. 210).

¹³"Consideraciones metodológicas sobre la cuestión de la organización", I (en *op. cit.*; p. 457; p. 338).

¹⁴Ya citada más arriba, en la nota 5.

¹⁵*Ibid.*, II, I: "El trabajo" (vol. 92, Darmstadt, Luchterhand. 1973; trad. italiana, tomo II, I, pp. 11-131).

¹⁶*Ibid.*, I, III (vol. 49, 1971).

¹⁷*Ibid.*, II, II, 5 (ed. italiana, t. II, II, p. 281ss.).

tliche Sein)" es para Lukács el nombre del ser humano; mientras que para Marx "social" se opone a "comunitario" y con frecuencia posee un sentido negativo, en su significado más estricto. De la misma manera, es también importante indicar que Lukács no se refiere al tema de la utopía como horizonte de las alternativas futuras. Es un nivel de la temporalidad que se encuentra ausente de su reflexión.

Por ello, a partir del conocimiento que ahora tenemos de Marx, parecería que a Lukács se le ha escapado una cuestión fundamental. Esto se evidencia, por ejemplo, en una expresión como la siguiente: "Se trata del grado cuantitativo que es necesario, en una etapa determinada de la producción, para que *una suma de valores pueda transformarse en capital*. En este límite, dice Marx, la cantidad se transforma bruscamente en cualidad."¹⁸

En realidad, para Marx ninguna "suma de valores" (aunque fuera infinita) podría por ella misma "transformarse en capital". Se trata de una buena muestra del "infinito malo": por ejemplo, infinita cantidad de dinero como tesoro, en cuanto tal, jamás puede transformarse en capital. El capital es fruto de una "ruptura" radical, "meta-física", trans-ontológica, de la cual Lukács parecer no haber pensado sus supuestos. Por ello el tema del plusvalor (como para Althusser, por ejemplo) no resulta tan "central" como debería en la reflexión lukacsiana, y esto es sintomático.

Al haber sobrevalorado la importancia de la "totalidad", en cierta manera la ha fetichizado. No se ve que llegue a descubrir la importancia de la "fuente creadora de valor", la "sustancia" que *desde la nada* del capital pone plus-valor. No he visto que haya descubierto —y parece que no le interesó— la "lógica" de *El capital* "como totalidad". Lo usa por partes, pero se puede pensar que no ha definido su "movimiento" dialéctico global —de los tres libros en su conjunto.¹⁹ La posición siempre negativa en extremo respecto de Schelling,²⁰ que fue quien históricamente lanzó el poshegelianismo en 1841 —como crítica radi-

¹⁸*Historia y conciencia de clase*: "La cosificación...", III, 2 (p. 293; p. 208).

¹⁹Dicho sea de paso, la obra de Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de "El capital" de Marx*, México, Grijalbo, 1974, tampoco analiza el tema que se propone. No hay un capítulo sobre la "lógica" de los tres libros de *El capital*, y aunque se tratan muchos problemas metodológicos importantes, no se llega a mostrar lo que es fundamental: el sentido de su discurso como totalidad.

²⁰Para Lukács, Schelling es un "reaccionario" irrecuperable (en coinci-

cal contra Hegel—, y la inadvertencia de la absoluta contradicción entre el "trabajo vivo" y el "dinero" en la transformación del dinero en capital, indican que Hegel es en Lukács una saludable presencia —contra el marxismo vulgar y economicista o dogmático, pero al final influye en él en demasía. El fetichismo es "cosificación", pero su fundamento está en la "subsunción" (formal o real) de la persona del trabajador como "pobre" desde la anterioridad del capital: la negación de la "corporalidad" de la "persona" como "cosa" supone el momento en que la "persona" no es "cosa"... ni capital todavía.

Para una redefinición posterior, deseamos retener una expresión esencial de Lukács: "La conciencia de clase es la *ética* del proletariado; la unidad de su teoría y de su praxis es el punto donde la necesidad económica de su lucha liberadora se transforma dialécticamente en libertad."²¹

8.2. Karl Korsch (1886-1961)

Por su parte, y considerando aquí sólo la manera como interpretó a Marx mismo, en su obra *Marxismo y filosofía*,²² publicada en 1923 (pocos meses después que el libro de Lukács), y la cual fue inmediatamente atacada por Kautsky —lo que manifiesta la ruptura con el economicismo de la II Internacional, al reivindicar la importancia de la filosofía para el naciente "marxismo occidental"—, Karl Korsch estudió de manera original la relación del pensamiento de Marx con el de Hegel. Korsch se manifiesta como un marxista neohegeliano que, sin conciencia y en nombre de Lenin y del movimiento bolchevique, critica de antemano la posición del realismo ingenuo del estalinismo que se estaba ges-

dencia con el juicio del joven Engels poco después de las conferencias que dictó Schelling en Berlín en 1841). Por ello toda la exterioridad será irracional.

²¹"Rosa Luxemburg, marxista", IV; en *Historia y conciencia de clase* (p. 115; p. 64).

²²La obra *Marxismus und Philosophie* aparece en el *Grünbergs Archiv* (Leipzig), vol. 2, 1923. Citaremos de la traducción italiana (Milán, Sugarco Edizioni, 1978), donde se incluye "Anticrítica" de 1930, y un apéndice con otros trabajos. Véase Douglas Kellner, *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*, México, Premiá Editora, 1981; Paul V reines, "Korsch's road to Marx", en *Telos* 26 (1975-1976).

tando en la Unión Soviética —y del cual recibiría, junto con Lukács, una inmediata condenación. Pero a diferencia del filósofo húngaro, Korsch no aceptó retractarse.

Siguiendo los pasos de Rosa Luxemburg y de Lenin, afirma Korsch la importancia de la filosofía en el discurso de Marx. Propone todo un proyecto reinterpretaivo:

Los mismos Marx y Engels explícitamente han expresado que en el socialismo científico el movimiento obrero alemán ha recibido como herencia la filosofía clásica alemana. Con esta afirmación no intentaban sostener que el socialismo científico o el comunismo fueran necesariamente una filosofía. Le asignaban, más bien, la función de superar (*überwinden*) y de subsumir (*aufheben*) de una vez para siempre, en la forma y contenido, no sólo toda la filosofía burguesa desarrollada hasta ese momento, sino, al mismo tiempo, la filosofía en general.²³

Y termina su pequeña obra recordando que "no se puede subsumir [suprimir] la filosofía sin realizarla".²⁴ Por ello, en contra de los marxistas "dogmáticos" y "vulgares" de ese momento, niega que dicha "subsunción" (negación) sea una mera "supresión de la filosofía por sustitución de ella por un sistema de ciencias positivas abstractas y antidialécticas".²⁵ Como en el caso del Estado, de la religión o la ideología, Marx piensa que es necesario llevar a la filosofía a un posterior desarrollo dialéctico:

En la *Tesis XI sobre Feuerbach*: "Los filósofos solamente han interpretado de diferentes maneras el mundo; de lo que se trata es en cambio de transformarlo." Esta frase, contra lo que han pensado los epígonos, no liquida la filosofía declarándola pura elucubración; sino más bien condena drásticamente toda teoría, filosofía o ciencia, que al mismo tiempo no sea praxis.²⁶

Korsch sitúa bien la problemática: se niega una filosofía (lo mismo que un Estado, ley, religión, moral o ideología) que quede apresada en un sistema superado (como el capitalista); pero no se niega una filosofía crítica, que nazca de la "praxis revolucionaria".

²³*Op. cit.*, p. 37.

²⁴*Ibid.*, p. 83.

²⁵*Ibid.*, p. 63.

²⁶*Ibid.*, p. 81.

En este caso, la filosofía se realiza, es decir, cumple su esencia. De la misma manera, el marxismo puede usar a Hegel y realizarlo, o sea, llevarlo a un estadio de realización superior —e imposible para los mismos supuestos hegelianos.

Sin embargo, no se ve claro el modo concreto filosófico o cómo usa Marx en concreto la filosofía hegeliana y en qué se diferencia de él esencialmente. No basta con sólo decir que dicha diferencia estriba en su "contenido" —"materialismo dialéctico" contra "idealismo dialéctico"—;²⁷ o que la filosofía de Marx es una "filosofía revolucionaria", o la "filosofía del proletariado" o una "acción filosófica". Se trata de algo más preciso que Korsch no clarifica.

De todas maneras, la propuesta de Korsch es importante: es necesario estudiar explícitamente la relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía; ya sea como "negación" de una cierta filosofía, como "superación" de ella o como "subsunción" en un grado superior de la producción filosófica. Veremos si es posible aportar algunas distinciones que ayudan a precisar este punto. Debemos concluir que resulta pertinente recordar el pensamiento de Korsch, quien fue condenado por "comunista" por los socialdemócratas y por "revisionista" por Zinóviev —así como, poco después, se criticará de "populista" a Mariátegui en América Latina. En tiempos de "perestroika", sus posiciones serían reconsideradas más positivamente, aunque su hegelianismo en tomo de 1923 no podrá considerarse como una solución definitiva.

8.3. *Herbert Marcuse (1898-1979)*

De manera análoga, Marcuse,²⁸ quien es quizá el más claro re-

²⁷*Ibid.*, p. 79. Es problemático poder afirmar con Korsch que "un retorno a la filosofía [en Marx] en su esencia teórica puede considerarse como un retorno a Hegel y no sólo a la *antifilosofía* esencialmente crítica y revolucionaria de los hegelianos de izquierda del tumultuoso período de los años cuarenta" ("El estado actual del problema *Marxismo y filosofía*. Anticrítica", en ed. cit., p. 131. Tendremos que discutir qué tipo de "retorno a-Hegel" (y aun a Kant) realizó Marx.

²⁸Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Houndmills, Macmillan, 1984.

presentante de la Escuela de Frankfurt,²⁹ nos muestra la posición prototípica de un marxista hegeliano. Los trabajos marcuseanos sobre Marx son frecuentes, pero aún más los dedicados a Hegel. Su tesis doctoral, *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*,³⁰ es de inspiración ontológico-heideggeriana —la ontología lukacsiana era más bien inspirada en Nicolai Hartmann—, y parte de la idea del ser como "motilidad (*Bewegenheit*)" y "vida" —lo que muestra ya el matiz ontológico del joven filósofo. Su ingreso en la Escuela de Frankfurt y la publicación de los *Manuscritos del 44* de Marx le permiten realizar una obra ejemplar como análisis filosófico ontológico del joven Marx.³¹ Pienso que desde aquel lejano 1932 hasta el presente —exceptuando la obra de Rosdolsky—, no ha habido gran novedad en el marxismo hegeliano.

De hecho, en su obra *Razón y revolución*, de 1941,³² no hay nuevos aportes en cuanto al tratamiento de Marx mismo. Por ejemplo, no se le ocurre que el tomo II de *El capital* hubiera sido un caso interesante para aplicar su tesis sobre el "ser" como "motilidad" —la cual había descubierto Marx en la ontología hegeliana. Dedicó más de la mitad de esta obra a Hegel y elabora una total reinterpretación de su pensamiento. Pasa ahora de la idea de "proceso" y "vida", de su tesis doctoral, a la idea de la "razón", como la clave para mostrar la originalidad de Hegel. Es una extraordinaria y minuciosa reconstrucción, pero el análisis de Marx se muestra casi como una mera repetición del trabajo de 1932. En realidad, la obra es sobre Hegel y no sobre Marx —desde el comienzo hasta el fin del texto: "El final de hegelianismo" es la conclusión de él.³³

Para nuestros fines, la descripción que hace Marcuse del inicio de la *Lógica*, sobre la cuestión del "ser", no nos parece satisfactoria —y tampoco su descripción de la secularización del

²⁹Véase Martin Jay, *The dialectical imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*, Londres, Heinemann, 1973.

³⁰Ed. castellana: Barcelona, Martínez Roca, 1970.

³¹"Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus", en *Die Gesellschaft*, IX (1932), pp. 136-174. El mismo Korsch fue impactado por la originalidad y vigor del hasta ese momento ignorado Marcuse (D. Kellner, *op. cit.*, p. 400).

³²Ed. castellana: Madrid, Alianza Editorial, 1984. En la obra de D. Kellner citada, p. 130ss.

³³*Ibid.*, pp. 377-405.

"Dios antes de la creación" de Hegel—, ¹³⁴ como lo muestra el hecho de que no se descubre que la diferencia entre Marx y Hegel debería proyectarse "hacia el inicio", de todo el sistema ontológico. Para Marcuse, las "diferencia" entre Marx y Hegel se funda más en sus objetos que en su manejo de la ontología misma:

Los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todas conceptos filosóficos [...] La teoría de Marx [se y dice posteriormente, sin advertir la nueva definición epistemológica] es una *crítica* en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente.³⁵

Ya veremos cómo, en el producto teórico de Marx que tiene por título *El capital*, las "categorías filosóficas" se encuentran subsumidas en la constitución de las "categorías económicas", lo que ciertamente es más preciso y complejo de lo que piensa Marcuse. Pero, para nuestros fines, nos atrae lo rápido y superficial de su pasaje de Hegel a Marx, a través de Kierkegaard y Feuerbach,³⁶ donde parece desconocer la función que desempeñaron Schelling y la "filosofía *positiva*".³⁷

En este punto resulta apropiado indicar que hay diferentes tipos de "positivismo": los comtianos del siglo XIX, los analíticos del siglo XX, y aun "positivismos" tales como el de los poshegelianos (Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, etc.), entre quienes habría que contar al mismo Marx. En este último sentido, "positivismo" significa recuperar la realidad o "positividad" de

³⁴*Ibid.*, p. 131; y en su tesis, *Ontología de Hegel*, pp. 30-57, está mejor planteada.

³⁵*Ibid.*, p. 255. Probaremos más adelante, en el párrafo 8.3, lo que esta "crítica" depara epistemológica y ontológicamente, y que Marcuse no advierte como esencial.

³⁶Analizo este aspecto en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 115-175: "Superación europea de la dialéctica hegeliana".

³⁷Marcuse trata el tema (*op. cit.*, p. 315ss.), pero por un prejuicio hegeliano no puede comprender la importancia que adquiere para nosotros; pueblos de la periferia. La "positividad" de la historia de "pueblos" y "naciones" exteriores al "ser" (a la "Historia universal" de Hegel y del Marx eurocéntrico hasta fines de la década del 1860). El marxismo latinoamericano deberá recuperar una larga "historia olvidada" para poder pensar el "hecho" del sandinismo, del farabundismo, del Partido Trabajador de Brasil (que gana las elecciones de São Paulo en noviembre de 1988). De todas maneras, Marcuse expresa en estos textos una mejor comprensión de la posición de Schelling que Lukács.

lo que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del pensar, del sistema, y no meramente como "posibilidad" o potencia (lo "negativo"), sino como "realidad" (lo "positivo": es decir, el que se revela para Schelling, el creído para Kierkegaard, el objeto sensible para Feuerbach, y el "trabajo vivo" con respecto al capital para Marx). Anterioridades al "darse" del ser; es decir, un "ser" que es "puesto" por lo *a priori* (no sólo existente sino "real"). Examinaremos este punto más adelante. Marcuse no logra nunca, ni siquiera en *Eros y civilización*,³⁸ superar la "totalidad"

Cuando Marcuse llega por fin al tema central de *El capital*, es decir, al "Análisis del proceso del trabajo",³⁹ manifiesta que, en los últimos años, no ha avanzado demasiado en cuanto a la "lógica" propiamente dicha del capital. Su reflexión no parece ser fruto de una relectura "apretada", prolongada, nueva, de *El capital*, sino más bien producto de lugares más o menos comunes. Aunque indica el tema del "trabajo vivo",⁴⁰ no advierte su importancia; y, sobre todo, para el tema de la transformación del dinero en capital no adquiere ninguna importancia. Además, y como hemos visto, salta olímpicamente el libro II, sin advertir que se trata del libro "ontológico" por excelencia; para ello, nada mejor que el análisis de los cuatro primeros capítulos de Engels del libro II (que fueron el parágrafo 1 del primitivo capítulo 1 de ese tomo), sobre todo si Marcuse hubiera advertido que los manuscritos de inicios del libro II eran del final de la década de 1870, es decir, del Marx definitivo.

Por todo ello, no logra explicar en qué se distingue fundamentalmente la ontología hegeliana de la marxista,⁴¹ aunque en apariencia las distingue:

Hemos dicho que para Marx, tanto como para Hegel, la verdad reside únicamente en la totalidad negativa. Sin embargo, la totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la filosofía de Hegel [...] Para Hegel la totalidad era la totalidad de la razón [...]

³⁸Véase en mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, el parágrafo 44: "La erótica latinoamericana" [1974]; Buenos Aires, Ed. Aurora, t. III, 3a. Ed., 1988, p. 68ss.: "Marcuse se pregunta entonces: ¿Cómo ir más allá del principio de realidad? Es, exactamente, la pregunta heideggeriana: ¿Cómo superar la ontología? [...]" (p. 69). De esta temática estamos tratando ahora, quince años después.

³⁹*Op. cit.*, p.289ss.

⁴⁰*Ibid.*, p.302.

⁴¹"La dialéctica marxista" (en *ibid.*, p. 305ss.).

Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica [...] La totalidad a que llega la dialéctica marxista es la totalidad de la sociedad de clases.⁴²

Como vemos, al final la diferencia sólo consiste en una mera distinción por aplicación "regional" de la "ontología": sería una ontología de la sociedad de clases, una "totalidad" negativa económico-política. Con estas bases concluye: "La economía marxista no deja cabida a una filosofía, sociología o psicología independientes."⁴³

Es decir, formalmente hablando, la filosofía usada por Marx sería la misma de Hegel; y su aplicación regional sería lo propio del marxismo como "teoría crítica" (que no sería ni filosofía ni economía, sino que tendría un estatuto epistemológico propio): una "teoría dialéctica de la sociedad". Así, el producto teórico llamado *El capital* no poseería una filosofía como momento central de constitución de las "categorías económicas" críticas de Marx. Este será el tema central de nuestra exposición posterior.

Por último, se explica con facilidad la fobia marcusiana contra el concepto de *Volk* (pueblo) a partir de la realidad del nazismo hitleriano. Pero nosotros como latinoamericanos, debemos superar esas fobias, ya que aunque también hayamos sufrido los "populismos" (varguistas, peronistas, cardenistas, etc.), es necesario superarlos en un movimiento histórico "popular". El "pueblo" y la "nación" no pueden ser simplemente dejados de lado —aunque puedan aparecer mal definidos, como en el caso de Karl Schmitt, a quien Marcuse critica con razón.⁴⁴

8.4. Karel Kosík (1926-)

La obra *Dialéctica de lo concreto* (1963),⁴⁵ de Karel Kosík, el filósofo checo de Praga, significa un aporte novedoso en muchos aspectos. En primer lugar, como Lukács, viene de la Europa Orien-

⁴²*Ibid.*, pp. 306-307.

⁴³*Ibid.*, p. 312.

⁴⁴*Ibid.*, pp. 398-406.

⁴⁵Trad. cast.: México, Ed. Grijalbo, 1967, a cargo de A. Sánchez Vázquez.

tal misma. Además de un dominio directo de Marx —el que se tenía en el comienzo de la década de 1960, con una cierta recepción de los *Grundrisse*—, posee conocimientos de la fenomenología; especialmente de Heidegger. Por ello, su obra es una excelente expresión de la "ontología de Marx"; es decir, no se supera la "totalidad". Es más, quizá se trate del mejor análisis de la "totalidad" concreta y abstracta, un autorizado comentario de la "Introducción" metodológica de los *Grundrisse* —aunque parcial.

Kosík domina la diferencia entre esencia y fenómeno, es decir, la referencia del "mundo fenoménico en conexión con la esencia".⁴⁶ Contra Popper o Hayek, muestra la importancia de la totalidad:

Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, [...] si son comprendidos como partes estructurales del todo.⁴⁷

Kosík parece abrirse a lo que llamaremos "exterioridad" o "trascendentalidad" ética o "meta-física" cuando escribe:

El hombre [...] es siempre más que el sistema y —*como hombre*— no puede ser reducido a él. La existencia del hombre concreto se extiende en el espacio comprendido entre su irreductibilidad al sistema o la posibilidad de superarlo, y su inserción de hecho o su funcionamiento práctico en un sistema (de circunstancias y relaciones históricas).⁴⁸

Kosík no sospecha que ahí se encuentra un grave problema y, quizá, el punto de partida de todo el pensamiento de Marx. El "trabajo vivo" es justamente esa consideración de la "existencia concreta" del trabajador "como hombre" —como indicaba Marx explícitamente en los *Manuscritos del 44*, II—, quien es irreductible a todo sistema, y por ello al capital en concreto. Anterioridad y posterioridad de la "alteridad" del "trabajo vivo" que tomare-

⁴⁶*Op. cit.*, p. 28.

⁴⁷*Ibid.*, pp. 55-56.

⁴⁸*Ibid.*, p. 115.

mos en serio —y no lo enunciaremos como una mera posibilidad de un posible discurso. Kosík no tiene miedo de hablar de "metafísica",⁴⁹ como algunos marxistas en nuestro medio. Pero, para nosotros, su aporte más importante es la problemática de la "interpretación" de *El capital*.⁵⁰

Kosík muestra que la interpretación del texto de *El capital* —y nosotros, con los comentarios a las cuatro "redacciones" de esa obra hemos dado, querámoslo o no, una interpretación más—, tiene una larga historia; una "historia de su interpretación".⁵¹ Contra las interpretaciones "parciales" —que desde un balcón ("balconear" a Marx) miran un aspecto interesante—, Kosík exige las siguientes condiciones a cualquier interpretación:

- 1) Que no dejen en el texto puntos oscuros, no explicados o casuales;
- 2) que explique el texto en sus distintas partes y como un *todo*[...];
- 3) que sea íntegra y no permita contradicciones internas, momentos ilógicos o inconsecuencias;
- 4) que conserve y capte el carácter *específico* del texto.⁵²

Una interpretación "parcial" puede ser atractiva, brillante, espectacular, pero en otras partes de la obra residen sus contradicciones, unilateralidades no abarcadas, o contraargumentos. Por ello hemos pretendido una lectura "total" de Marx; y nuestras "claves" de lectura se aplican a "toda" la obra.

Kosík muestra que en la "historia de las interpretaciones" se

⁴⁹*Ibid.*, pp. 83.168.

⁵⁰*Ibid.*, pp.171-269; ya que en realidad después de la p. 203 continúa en cierta manera con "su" interpretación, oponiéndose a las "otras" interpretaciones.

⁵¹*Ibid.*, p. 173. Lo único que nosotros hemos hecho es enfrentarnos a la "historia de las interpretaciones" después de haber leído todas las redacciones de *El capital*, y no *antes*, como se hace con frecuencia en América Latina, con lo cual no se tiene "control" sobre las interpretaciones existentes.

⁵²*Ibid.*, p. 174. Se me ha criticado por intentar hacer una interpretación con una "clave". Kosík critica justamente no hacerlo; pero el mismo Engels apoya la necesidad de interpretar a Marx con una "clave" cuando escribe: "La *clave* (*Schlüsse*) para la comprensión de toda la producción capitalista [...] Fundándose en este hecho investigó todas las categorías preexistentes [...] Para saber qué era el plusvalor, tenía que saber qué era el valor. Era necesario someter a crítica la propia teoría ricardiana del valor. Marx, pues, investigó el *trabajo* en cuanto a su cualidad creadora del valor y estableció por primera vez *qué trabajo crea valor* [...]" (Introducción al tomo II, *El capital*; II/4, pp. 19-20; *MEW* 24, p. 23).

estudió la relación entre "ciencia" (economía en particular) y "filosofía" (dialéctica en especial) en *El capital*. Las posibles posiciones son las más variadas. En un *primer* grupo de interpretaciones, la ciencia (economía) y la filosofía (dialéctica) son recíprocamente superfluas. "El contenido económico es indiferente a las categorías lógicas y las categorías lógicas son independientes del contenido económico."⁵³ La economía sería una excusa para *aplicar* una lógica, un método (posición que podría derivarse del joven Lukács). En un *segundo* grupo, *El capital* es auténtica y legítima economía, pero sin fundamentación filosófica; por ello puede auxiliarse de la fenomenología (Pierre Naville, p. ej.). En un *tercer* grupo, la interpretación "humanista" considera que lo importante de Marx es su análisis existencial más que económico (p. ej., Pierre Bigo o Yves Calvés, —justamente criticados por Althusser, aunque él mismo cae en nuevas unilateralidades). La *cuarta* interpretación separa al gran economista Marx —a quien hay que difundir— del filósofo Marx —a quien hay que negar. El primero es el "científico" economista y el segundo es el dialéctico hegeliano (es la posición de Galvano Della Volpe o Lucio Colletti⁵⁴ y, con otra fundamentación, la de Althusser).

Kosík se pregunta cuál interpretación es la mejor. Personalmente responde con una problemática, más que con una respuesta cerrada. En primer lugar; niega los cuatro tipos de interpretaciones anteriormente bosquejados. Ninguno de ellos es suficiente. Es falso que el camino de los *Manuscritos del 44* a *El capital* sea el camino de la filosofía a la ciencia —y aquí tiene razón. Para Kosík, es también falso que la filosofía se disuelva como "teoría dialéctica y crítica de la sociedad"(posición de Marcuse y, en cierta manera, de la Escuela de Frankfurt).⁵⁵ Kosík responde estudiando la "estructura de *El capital*".⁵⁶ Sin embargo, a nuestro juicio, es una exposición débil, en donde la metáfora de la "Odisea de la praxis histórica", más bien confunde que aclara —y hubiera horrorizado a Marx mismo; aunque tiene razón al indicar que al final *El capital* es una "crítica teórica o una teoría crítica del capital".⁵⁷

⁵³*Ibid.*, p.177.

⁵⁴Véase la obra de Martín Jay, *Marxism and totality*, p.423ss.

⁵⁵Interesante argumentación, en *op. cit.*, pp.189-193, contra la "disolución" de la filosofía.

⁵⁶*Ibid.*, pp.193-203.

⁵⁷*Ibid.*, p. 203.

Su más importante aporte se encuentra en el capítulo "El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía"⁵⁸ (al cual consideraremos en uno de nuestros próximos capítulos). Lo mismo puede decirse sobre su concepto de "libertad", que pensado dentro del contexto del socialismo real debe ser considerado seriamente.

8.5. Louis Althusser (1918-)

Por su parte, Althusser (quien nace en Argelia, parte efervescente del Tercer Mundo)⁵⁹ y los althusserianos (como Étienne Balibar, Maurice Godelier, Nicos Poulantzas y, en América Latina, Marta Harneker) se oponen al "marxismo occidental" y al "marxismo humanista" —este último casi exclusivamente francés. Su interpretación de la obra marxista sufre del espejismo de un marco de categorías que no nace de la lectura de Marx mismo; y es esta lectura la que nos interesa aquí. Rechazando todo hegelianismo filosófico en Marx —en particular en la posición de Luckács a Sartre—, se opone igualmente al marxismo vulgar y al economicismo. Defiende la "cientificidad" —a la manera bachelardiana— de Marx para salvarlo de las posiciones ingenuas o idealistas, pero fundamenta a la vez el "materialismo dialéctico", aspecto positivo, según Althusser, de los pensadores de la II Internacional —aprecio que también expresa el Colletti que deja el marxismo. No se acepta tampoco la "revolución contra *El capital*", ni la "filosofía de la praxis" de Gramsci. Sin embargo, la categoría de *totalidad* es fundamental para el "estructuralismo", y por ello Althusser permanece dentro de su horizonte.

Nuestro filósofo fue miembro de la Juventud Católica Estudiantil en 1937 (como Marta Harneker, en Chile, en la década de

⁵⁸*Ibid.*, p. 205ss.

⁵⁹Considérense principalmente de Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965; trad. cast. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 23a. ed. 1988; *Para leer "El capital"*, trad. cast. México, Siglo XXI, 21a. ed., 1988; *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970; Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, México, Pasado y Presente, núm. 8, 11a. ed., 1986; 5a. ed., *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 18a. ed., 1989; *Curso de filosofía marxista para científicos*, s/l, Ed. Diez, 1975; en especial Adolfo Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Madrid, Alianza, 1978.

los sesenta), prisionero alemán en 1940, miembro del PC francés en 1948 —a los treinta años—, en una época claramente estaliniana, bajo el liderazgo de Maurice Thore,⁶⁰ y allí militó hasta 1965 sin crítica pública conocida. Su tesis doctoral de filosofía, bajo la dirección de Gastolt Bachelard, versó sobre "La noción de contenido en la filosofía de Hegel" (1948). Bachelard, junto con Georges Canguilhem y otros filósofos de la época (como Jean Hyppolite, Vladimir Jankelevitch, etc.), tiene gran influencia en él. En 1960 comenzó a publicar en francés obras de y sobre Feuerbach. *Pour Marx* de 1965, representa la aparición de Althusser como crítico contra la "derecha estaliniana" —desde un cierto "izquierdismo maoísta". La idea de una "ruptura", y de un cambio de "problemática" epistemológica en Marx, se la debe a Bachelard (no sólo en *Pour Marx*, sino especialmente en *Para leer "El capital"*).

Ya en 1967, André Glucksmann escribe su artículo "Un marxismo ventrílocuo",⁶¹ en donde critica a Althusser por la pretensión de juzgar cuándo Marx es "marxista" o no; para Althusser, todo texto hegeliano de Marx no es "marxista". Sin embargo, si hubiera leído con cuidado, hubiera encontrado ese hegelianismo más presente en el "último Marx" que en el joven Marx, es decir, el de los últimos manuscritos del libro II al final de la década de 1870, como hemos mostrado en nuestra lectura.⁶²

La obra de Althusser *Lenin y la filosofía* (1969) asigna mayor importancia a la lucha de clases como clave interpretativa, pero confirma su antihegelianismo —junto con su antiempiricismo, antipositivismo, antijetivismo voluntarista.

⁶⁰Saul Karsz, *Théorie el politique: Louis Althusser*, París, 1974.

⁶¹En inglés en *New Left Review* (Londres) 1977.

⁶²Es sabido que para Althusser, sólo *La crítica del programa de Gotha* y las *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner* —y no *El capital*— estaban totalmente exentas de hegelianismo. En cuánto a las *Notas marginales*, considérese el "hegelianismo" fenomenológico de este texto: "Sigo analizando el "valor de cambio" y encuentro que éste no es más que una *forma de aparecer* [*Erscheinungsform*; fenomenología hegeliana], un modo *especial de manifestarse* [otra expresión hegeliana] del valor contenido en la mercancía" (México, Siglo XXI, 1982; p. 48; *MEW* 19, p. 369), Lo que Marx dice es que no ha comenzado por la "esencia" (o el "ser": el valor), sino por su fenómeno (su primera forma de aparición: la mercancía). El paradigma de su razonamiento es hegeliano. Y estamos en 1882. Toda mi lectura de las cuatro redacciones se ha dirigido a mostrar la equivocación de Althusser en este punto.

Según Althusser,⁶³ tenemos, en primer lugar la "materia prima" ideológica (con un concepto de "ideología" más bien lacaniana) —la generalidad I; en segundo lugar, esta materia es trabajada por la ciencia (lo que supone su teoría) —la generalidad II; y en un tercer grado de "generalidad III", se produce un "nuevo conocimiento", el cual surge de la síntesis de las dos anteriores generalidades. La ideología, que podría compararse con la "cosificación" lukacsiana, es lo no científico, "lo imaginario" lo contrario a "lo científico".⁶⁴

Para Althusser, todo se concreta en la carta de Engels —y no de Marx— a Joseph Bloch, del 21 de septiembre de 1890:

De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el elemento que *por último* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Más que esto ni Marx ni yo hemos dicho. Por lo que si alguien concluye que la economía es el único elemento determinante, transforma esta proposición en una frase sin significado, absurda, sin sentido.⁶⁵

De esta expresión engelsiana se dedujo toda una doctrina de la "última instancia" en la "estructura" del "modo de producción" capitalista como totalidad, que nunca se presenta expuesta de esta manera en el propio pensamiento de Marx. En efecto, Marx nunca habló de "instancia" en el sentido althusseriano y, muy por el contrario, ella es negada y subsumida, en el concepto de "reproducción", al cual se refiere aquí Engels. Pero centrémonos en nuestro tema: ¿Cómo leyó Althusser a Marx mismo?

⁶³*Pour Marx*, p. 186ss; pp. 132ss.

⁶⁴G. Pella Volpe (que nace en 1895 en Imola, Italia) también tiene una fuerte formación epistemológica, mostrada desde su obra *La lógica como ciencia positiva* (1950). Su primer libro fue contra Hegel: "Los orígenes y formación de la dialéctica hegeliana: Hegel, romántico y místico" (1929). Como Althusser niega toda presencia hegeliana en Marx. Por ello, cuando Lucio Colletti (que nace en 1924) descubre la dialéctica en Marx, él se inclina por el rechazo del marxismo: "El conflicto del marxismo con la ciencia es total" ("El problema de la dialéctica", en *La crisis del marxismo*, Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1979, p.43). Y todavía: "La *Realpolitik* marxista y leninista oculta en sus entrañas el sueño (romántico) de la subordinación de la política a la ética" (*ibid.*, p.39). Es el desconuelo de no haber encontrado en Marx lo que pretendieron "ponerle dentro" sin haber estado nunca. Es un "posmarxismo" que nunca fue "marxista" (es un "premarxismo").

⁶⁵*MEW* 37, p. 463.

Respondamos a esta pregunta considerando *Pour Marx* y *Para leer "El capital"*.

En *Pour Marx*, vemos un Althusser atento al "joven Marx", y por ello a Feuerbach y Hegel (a quienes Althusser llegó a trabajar con precisión y amplitud). A este Marx (hasta 1849) Althusser lo leyó íntegramente, "línea a línea" (como le gustará decir después). Pero, además, vemos el impacto que le causó la lectura de la *Introducción* de los *Grundrisse* de 1857,⁶⁶ al que le dedica numerosas páginas. Está de más decir que nos oponemos al concepto de "ruptura" —ya que la economía la comenzó a practicar Marx en 1844, pero desde una problemática hegeliano-feuerbachiana, tradición filosófica que pasará a segundo plano, pero que nunca será abandonada (sobre todo la hegeliana como veremos). Pero desde 1857, a partir de una "problemática" estrictamente filosófica (y de influencia "invertida" hegeliana), Marx desarrollará el concepto de capital y constituirá las categorías crítico-económicas. Es decir, la tesis que hemos probado a lo largo del conjunto de nuestros "comentarios" —sobre las cuatro redacciones de *El capital*—, tiende a concluir esta hipótesis de lectura antialthusseriana: no hubo ruptura en 1845, y si la hubo, debe situársela en 1857, y hubiera sido debida a la utilización de una "problemática" estrictamente filosófico-hegeliana.

En *Para leer "El capital"*, la manera como Althusser trata al Marx de *El capital* no deja de extrañarnos —después de la lectura que personalmente hemos hecho durante años. Resulta más parcial a indirecta de lo que pudiera parecer. En primer lugar, Althusser parece tomar a Engels como autor de la obra de Marx, con igual nivel de conciencia epistemológica. Lo que Engels "dice" o "juzga" de *El capital* vale para Althusser tanto como lo que "dice" o "juzga" Marx. En segundo lugar, a partir de lo que ambos han expresado sobre su método, o a partir de sus descubrimientos (o de otros aspectos de la obra de Marx), Althusser realiza la mayoría de sus reflexiones —en las que la "Introducción" de 1857 adquiere una desproporcionada centralidad. Y digo desde ahora "desproporcionada", porque no hay que olvidar que esa

⁶⁶*Pour Marx*, pp. 186-224; pp. 132-181, de donde saca innumerables conclusiones (unas fundadas y otras no). Véase nuestro comentario a dicha "Introducción" en *La producción teórica de Marx*, cap. 2, p. 48ss. Esta obra pensamos titularla: "Para leer los Grundrisse", para indicar que si Althusser hubiera leído entera la obra de Marx y "línea a línea", no hubiera podido escribir sus dos textos fundamentales.

"Introducción" es un texto totalmente provisorio que aparece al "comienzo" de las cuatro redacciones de *El capital*, cuando *de hecho* Marx todavía no había desarrollado efectivamente su método.

Es decir, nuestra mayor crítica a Althusser concluiría en que este filósofo funda la mayoría de sus reflexiones sobre lo que Marx "dice" que hizo, y no sobre un análisis de su desarrollo mismo. Este método indirecto puede tener ventajas: en primer lugar, porque se apoya en el juicio del propio Marx: en segundo lugar, porque ahorra una lectura personal, "línea por línea", que es lo que promete hacer, y que de ninguna manera parece haber hecho. Sin embargo, opino que los mejores textos "metodológicos" de Marx se encuentran como "perdidos" en el correr de su pluma a propósito de otros temas.

Althusser declara: "En la división del trabajo, semiacordada, semiespontánea [sic], que precedió a la organización de este estudio colectivo de *El capital*, me correspondió [...] tratar el siguiente problema: ¿qué representación *se hace Marx, nos da Marx, de la naturaleza de su empresa?*"⁶⁷

Él pensaba usar las "observaciones metodológicas" que Marx hubiera deslizado en diversas partes de su obra, pero "como disponemos de la *Introducción* a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857 [...] parecía legítimo creer que este conjunto de textos abarcaba realmente nuestro objeto de reflexión y que, en suma, bastaría someter esta materia ya elaborada a una puesta en orden sistemática para que el proyecto epistemológico [...] tomase cuerpo y realidad".⁶⁸ Todo lo cual le lleva a una falsa conclusión: "Contrariamente a ciertas apariencias y, en todo caso, a lo que esperábamos, las reflexiones metodológicas de Marx en *El capital* no nos dan el concepto desarrollado, ni siquiera el concepto *explícito* del objeto de la filosofía marxista."⁶⁹

Ciertamente, Marx nunca proporciona —ni siquiera en la famosa "Introducción" de 1857— *explícitamente* ni su filosofía ni las categorías originarias constitutivas de su matriz económica. Lo único que proporciona *explícitamente* es el "desarrollo" del concepto del capital por medio de la construcción de las categorías necesarias, lo cual podría denominarse un "marco teórico categorial" para efectuar investigaciones científicas concretas, y

⁶⁷Para leer "El capital", p. 81.

⁶⁸*Ibid.*, pp. 81-82.

⁶⁹*Ibid.*, p. 82.

que se denominó *El capital*. Pedir a Marx una filosofía *explícita* resulta tan insatisfactorio como realizar una epistemología marxista a partir de lo que él "explícitamente" *dijo* de su método —y que fue el camino preferido por Althusser .

Siguiendo esta "técnica" de ahorro de esfuerzo, Althusser descubre dos textos que privilegia: el de la carta del 24 de agosto de 1867 y las *Notas marginales*... En realidad, todos esos "descubrimientos" (doble carácter del trabajo, trabajo abstracto y trabajo concreto, valor de uso y valor —cuestión sólo clarificada por Marx en 1872, y de lo cual Althusser no tiene conocimiento— y el plusvalor)⁷⁰ parten de una distinción previa: "trabajo vivo" y "trabajo objetivado", de la que Althusser no parece tener ninguna noticia, y de la cual el mismo Marx no parecía tener conciencia explícita. De manera que hubiera sido mejor leer efectivamente la obra de Marx —y no depender de la propia conciencia refleja de Marx.⁷¹

Althusser piensa que el mismo Marx tiene limitaciones teóricas fundamentales. Así, escribe:

¿Con qué derecho acepta Marx [...] las categorías de las cuales parten Smith y Ricardo dando así lugar a pensar que él piensa en la continuidad de su objeto? [...] Estas preguntas no son sino una sola y misma pregunta, justamente aquella a la cual Marx no responde, simplemente, porque *no se la plantea*. He aquí el terreno de su silencio.⁷²

Así pues, Althusser atribuye a Marx deficiencias que más bien son debidas a las limitaciones de su propio esquema categorial interpretativo. Por ello, hablando de la "terminología" de Marx, no advierte Althusser que en realidad Marx no inventa ja-

⁷⁰*Ibid.*, pp. 87-88.

⁷¹El mismo Althusser muestra la debilidad de su método: "Estamos aquí en uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, diría, incluso, en el punto estratégico núm. 1 del pensamiento de Marx [para Althusser], donde el inacabamiento teórico del juicio de Marx *sobre sí mismo* ha producido los más graves malentendidos" (*ibid.*, p. 102), entre los cuales se encuentra la interpretación de él mismo. Por ello, nosotros tomamos como punto de partida la lectura, en los textos de Marx mismo, de su método en acción —en sus cuatro redacciones de *El capital*.

⁷²*Ibid.*, p. 97. Deberíamos escribir otro libro para seguir paso a paso las "espontáneas" reflexiones de Althusser, al correr de una lectura "semiacordada", que son apresuradas —y por ello falsas—, cuando cita textos concretos de Marx.

más palabras; sino que usa siempre las utilizadas por la economía clásica, aunque para Marx expresan nuevos conceptos —nuevas categorías. Por ejemplo, el "plusvalor" (*surplus value*) tiene para los clásicos el mismo significado que "ganancia" (*profit*). Y Althusser se atreve a escribir:

Marx parece considerar esta confusión de la plusvalía con sus formas de existencia, como una simple insuficiencia de lenguaje, fácil de rectificar [...] De hecho, Marx trata la ausencia de un concepto como si se tratara de la ausencia de una palabra [...] Aquí nueva, mente cuando Marx articula este reproche, no piensa a la letra lo que hace.⁷³

Althusser parece no conocer la distinción que Marx efectúa continuamente entre "desarrollar el concepto" y "constituir categorías", y tampoco la función de la "denominación" como término de esa constitución.⁷⁴ No podemos seguir una a una sus interpretaciones. Aparentemente, todo tiende a negar la presencia de Hegel en el pensamiento de Marx, desde una noción de totalidad de inspiración leibnitziana, y spinocista, donde el todo, orgánico se "expresa" (el *Darstellung*),⁷⁵ con lo que se niegan las nociones de "manifestación (*Erscheinung*) y de "esencia (*Wesen*)" propiamente hegelianas. Esto lleva a Althusser a "inventar" su Marx, el cual terminará por disolverse en el "posmarxismo": un Marx que nunca respondió a una "lectura" tal como se había enunciado: considerarlo "línea por línea".

La noción de "modo de producción", que en realidad reemplaza al "concepto de capital en general" (totalidad de múltiples determinaciones) ausente en Althusser, es la deformación e hipertrofia de una categoría de Marx, y desempeña funciones completamente distintas de las asignadas en el discurso del autor de *El capital*. Desde nuestra primera lectura de los *Grundrisse*, pudi-

⁷³*Ibid.*, p. 101. Repite este juicio cuando escribe más adelante: "Poco importa que toda esta consecuencia no esté presente en el espíritu y en la letra de Marx cuando reprocha a Smith y Ricardo el haber saltado sobre una *palabra*" (*ibid.*, p. 158). Sobre la clara diferencia de los "conceptos" en Marx y sobre uso de "palabras" habituales, véase en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, p. 110 (donde se ve que Marx muestra que "plusvalor" y "ganancia" son *dos* palabras con *un* concepto para los clásicos; mientras que para él serán *dos* palabras, *pero ahora cada una con un concepto diferente*: de esta manera se evita la "confusión").

⁷⁴Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.3-14.4, pp. 297-306.

⁷⁵Para leer "El capital", p. 205.

mos descubrir las deformaciones althusserianas que tantas consecuencias han tenido en América Latina; se trata de una deformación peligrosa del pensamiento de Marx. El fracaso final del althusserianismo, así como el de las posiciones de Della Volpe o Colletti, indica, después de todo, que si se objetiva en Marx lo que no se ha leído en él, al final el texto rechaza la interpretación inadecuada. Pretender la ausencia de influjo hegeliano en Marx es tan imposible como negar la presencia de Aristóteles en Tomás de Aquino o de Husserl en Heidegger; pero habrá que saber mostrarlo, y esto no es nada fácil.

8.6. Jürgen Habermas (1929-)

Por su parte, Habermas⁷⁶ se ha ocupado frecuentemente de Marx en sus numerosas obras —y es lo único que intentaremos estudiar aquí. El Marx de Habermas depende en gran medida de su interpretación de Schelling, y es también en líneas generales y desde un comienzo, una posición crítica negativa (siempre encuentra momentos negativos en Marx).

En efecto, el filósofo de Frankfurt realizó notorios trabajos sobre Schelling,⁷⁷ el primero de ellos publicado a los cien años de la muerte de éste —por ello apareció el 21 de agosto de 1954 (Schelling murió el 20 de agosto). Habermas privilegia al *Weltalter* (*Época del mundo*) (1811-1815), pero deja un tanto en la sombra al Schelling definitivo (desde 1820, especialmente con su *Filosofía de la Mitología* y *Filosofía de la revelación*); esto determinará una particular interpretación de Marx —ciertamente distinta de

⁷⁶Véase Thomas McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1988. En mi trabajo de próxima publicación sobre "La transformación de la filosofía de K. Apel y la filosofía de la liberación", me refiero continuamente a la obra de Habermas.

⁷⁷Ha pasado a veces inadvertido que Habermas dedica su tesis doctoral a Schelling: "Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken", Universidad de Bonn, 1954, 424 pp.; además, "Schelling und die Submission unter das Höhere", en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 agosto de 1954; "Karl Jaspers über Schelling", en *ibid.*, 14 enero de 1956; "Ein marxistischer Schelling", en *Merkur* 14 (1960), pp. 1078-1091; "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes", en *Theorie und Praxis*, cap. 5 (Frankfurt, Suhrkamp, 1963, pp. 172-228; ed. cast, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 163-215).

la nuestra, que parte de una lectura diferente de Schelling, como expondremos en el próximo capítulo. Habermas dice que, según Schelling, "el hombre debe reunir la relación destruida entre la naturaleza y Dios. Unir la tierra y el cielo";⁷⁸ en contraste con Jaspers, muestra que tiene una visión más positiva de Schelling;⁷⁹ en Ernst Bloch encuentra "un Schelling marxista",⁸⁰ y nos muestra ya un hilo que puede conducir nuestra lectura hacia Marx. A partir de unas enigmáticas frases de Jacobo Bohme, a quien Marx tanto respetaba,⁸¹ Habermas retiene principalmente la "filosofía de la naturaleza de Schelling",⁸² que nos recuerda la "naturalización del hombre como humanización de la naturaleza" de los *Manuscritos del 44* de Marx. Para Schelling, el hombre es la "potencia subjetiva", que en Marx se plasmará como "las fuerzas productivas, también las técnicas, como los agentes propiamente dichos de la riqueza social".⁸³

Fuera de otras referencias menores, hay que esperar hasta 1963 —ya que su tesis doctoral sigue inédita— para tener un trabajo mayor sobre Schelling: "Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo."⁸⁴ Después de una magnífica demostración de dominio del pensamiento schellingiano, deduce sus conclusiones: "El oculto materialismo de la filosofía del *Weltalter*: Schelling y Marx":

⁷⁸"Schelling und die *Submission unter das Höhere*", col. 2.

⁷⁹"Karl Jaspers über Schelling", en *Philosophical-political Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, pp. 82-86; trad. cast. Madrid, Taurus, 1986, pp. 73-77.

⁸⁰*Ibid.*, pp. 141-159; pp. 127-143.

⁸¹"La Nada (*Nichts*) está hambrienta (*hungert*) de algo (*Etwas*)", o "el hambre es el deseo como palabra primera (*erste Verbum*): *fiat*", a lo que Habermas comenta: "Y este mismo motivo es el que sigue Bloch cuando pone en juego el hambre como pulsión fundamental frente a la libido de Freud. Esta hambre que constantemente se renueva no deja parar al hombre y convierte la autoconservación en autoampliación [...] El hambre aparece como energía elemental de la esperanza [...] Aunque parte de una grandiosa sistematización de la esperanza que recoge, está todavía en camino a la búsqueda del *sistema de la esperanza devnida concepto*" (*ibid.*, p. 141; pp. 127-128). En el "hambre del pueblo" latinoamericano, como expresaba el "Che" Guevara, encuentra su origen la filosofía de la liberación.

⁸²*Ibid.*, p. 148; p. 134.

⁸³*Ibid.*, p. 153; p. 138. Habermas expresa bien su posición, que se encuentra situada entre "el positivismo anglosajón y el materialismo soviético" (*ibid.*, p. 159; p. 143), a los que intentará superar y absorber.

⁸⁴*Theorie und Praxis*, ed. cit., p. 172ss.; p. 163ss.

En Schelling como en Marx es de esperar una resurrección de la naturaleza por medio de la producción del género humano [...] Tanto para Schelling como para Marx esta inversión materialista se compendia en la falsa unidad del Estado, que institucionaliza el dominio político de hombres sobre hombres [...] Pero el uno proyecta una *teología*, mientras el otro analiza *económicamente*.⁸⁵ Finalmente, Schelling y Marx también coinciden en el hecho de que no hay que achacar la corrupción del mundo a la naturaleza, sino al hombre [...] El egoísmo cosmológico de Schelling es descifrado como capitalismo [...] precisamente un *Dios invertido (umgekehrter Gott)*.⁸⁶

De aquí, Habermas puede concluir que una cierta "dialéctica del trabajo" en Marx fue preparada por Schelling.

Otro aspecto recuperable del pensamiento habermasiano es la atención prestada a la tradición filosófica judía occidental,⁸⁷ la cual tiene importancia en Marx.

Pasando ya a nuestro tema específico, Habermas trabajó, quizá por primera vez de manera explícita y desde un punto de vista bibliográfico, el estado de los estudios marxistas.⁸⁸ Leemos

⁸⁵*Ibid.*, p. 215; p.206. Ya en 1974, en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974, p.116ss.), indicamos cómo la intuición *teológica* de Schelling se continúa en Kierkegaard, adquiere un aspecto antropológico en Feuerbach y uno económico en Marx.

⁸⁶*Theorie und Praxis*, pp. 215-217; pp. 206-208.

⁸⁷Véase el artículo de 1961 "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", en *Philosophisch-politische Profile*, pp. 39-64; ed. cast. pp. 35-57. Aquí nuevamente Habermas recalca la relación del Schelling del *Weltalter* con los *Manuscritos del 44*, pero ve sólo una filosofía de la producción, y no una "filosofía de la creación" (aunque cita: "La raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea (*chaffende*), el hombre que da forma y trasciende lo dado (*überholende Mensch*)"; p. 61; p. 55. En 1961 escribíamos, por nuestra parte, El humanismo semita (como segunda parte del libro sobre *El humanismo helénico*). Habermas cita a Franz Rosenzweigs y Martin Buber, pero al no haber trabajado suficientemente a Feuerbach —un ausente en el pensamiento de Habermas, que en cambio estuvo muy presente en Althusser—, no logrará superar una estrecha interpretación de Marx limitada a la razón instrumental. E, Lévinas se encuentra en esta tradición judía. Habermas dedicará a los judíos algunas otras páginas de este libro (p. 148ss.; p. 133ss.); y otras a Walter Benjamin y G. Scholem (p. 336ss.; p. 297ss.).

⁸⁸Véase "Zurphilosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus", en *Philosophische Rundschau*, 5, núms. 3-4 (1957), pp. 165-235 (reproducido en *Theorie und Praxis*, pp. 387-463; pp. 360-431; bibliografía actualizada en 1971 en pp. 279-289; pp. 266-272). La información de Habermas es una enorme ventaja, pero tiene la desventaja de permitirle conocer a Marx "indirectamente" —no pa-

ahí que desde "la consolidación alemana" de posguerra, el marxismo se ha transformado en algo puramente "académico"⁸⁹ —ésta será la gran diferencia, hasta el presente, entre ese marxismo y el marxismo latinoamericano, si se consideran la revolución sandinista, el movimiento farabundista, etcétera.

Pero fuera de otras referencias menores;⁹⁰ hasta *Teoría y praxis* se tiene la primera reflexión medular sobre el marxismo, en su capítulo 5: "Entre la filosofía y la ciencia: marxismo como crítica."⁹¹ En realidad, es una argumentación contra la pertinencia del pensamiento de Marx en el presente. Pero lo que es una argumentación en su contra en Europa, puede ser, exactamente, un argumento a favor en América Latina:

En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente.⁹²

rece que haya realizado una lectura "directa" íntegra y personal, como por ejemplo la efectuada sobre Schelling: es un defecto con graves consecuencias, como veremos.

⁸⁹Art. cit., en el *Phil. Rundsch.*, p. 167; en *Theorie und Praxis*, p. 388; p. 361. Desde los trabajos sobre los *Manuscritos del 44*, pasando por la ideología soviética, Marx como objeto de la investigación filosófica (I. Fetscher, H. Bollnow, J. Hommes en cuanto al Marx "ontólogo"), las relaciones entre Hegel y Marx (L. Landgrebe, E. Metzke, H. Popitz), y en otros pensadores que exponen la cuestión filosófica en Marx (Schumpeter, el catolicismo de izquierda francés, Ernst Bloch), la tradición existencialista (Sartre, Merleau-Ponty), las respuestas a la pregunta por el sentido marxista de la historia y del materialismo histórico, el problema del materialismo dialéctico (Adorno, doctrina ideológica o doctrina revolucionaria, dialéctica del trabajo, materialismo dialéctico en relación con las ciencias sociales), hasta la crítica immanente del marxismo (Kolakowski, Sartre Marcuse). Se trata de una magnífica reseña que debería considerarse.

⁹⁰Como por ejemplo las referencias al "joven Marx" en la cuestión de la *Strukturwandel der Öffentlichkeit* en 1962 (Darmstadt, Luchterhand, 1987, p. 150ss; trad. cast. G. Gili, México, 1986; p. 154ss.). En éste como en otros textos Habermas no da mucha importancia a la época de los textos de Marx, puede citar tanto uno anterior a 1844 (cuando era un pequeño burgués anticomunista crítico), como otro del libro III de *El capital*. Parece que todavía no historicificaba arqueológicamente la evolución de la producción teórica de Marx. Esta anotación vale para todas sus obras posteriores.

⁹¹*Theorie und Praxis*, pp. 228-279; pp. 216-266.

⁹²*Ibid.*, p. 228; p. 216.

En América Latina, el "pauperismo del trabajo alienado" vive todavía esa miseria; es el hambre que movilizó poblaciones marginales para asaltar mercados de comestibles en marzo de 1989 en Caracas, Maracaibo, Mérida y muchas otras ciudades en Venezuela. "La lucha de clases silenciada intranacionalmente [sólo] se reproduce en el nivel internacional entre bloques capitalista y socialista.⁹³ Es la ceguera de la relación Norte-Sur; la miseria del mundo periférico. Es por ello que entre nosotros Marx es pertinente —y crecerá su pertinencia por muchos decenios todavía. Las críticas weberianas contra Marx podrían en parte ser aceptadas en los países "centrales", pero no en los "dependientes, subdesarrollados y periféricos".

Al final, y considerando que la crítica a la doctrina de la crisis de Marx es estrictamente económico-política, Habermas se sitúa en este nivel fundamental, efectúa una argumentación contra la teoría del valor-trabajo mismo y se apoya por primera vez en los *Grundrisse*,⁹⁴ en aquello de la "controversia sobre la ley del descenso tendencial de la tasa de ganancia". El texto usado por Habermas⁹⁵ se refiere al "capital fijo", aspecto que Marx trabajará con mayor precisión sólo en los *Manuscritos del 61-63*.⁹⁶ No se trata de ningún pensamiento "revisionista" —como escribe Habermas—, sino de una "categoría" que no se ha terminado de construir (en una "arqueología" diacrónica de producción teórica, de la cual, como hemos dicho, Habermas no ha sospechado su posibilidad). En efecto, escribe Marx en el texto ya indicado de los *Grundrisse*:

En la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de la *riqueza real* se hace menos dependiente del tiempo de trabajo y

⁹³*Ibid.*, p. 250ss.; p. 237ss.

⁹⁴Véase el texto en los *Grundrisse*, Berlín, Dietz, 1974, pp. 592-602; ed. cast. México, Siglo XXI, t. II, 1972, pp. 227-239. Se trata de un texto clave sobre la superación del sistema capitalista mismo (véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 14.4, p. 291ss.). El texto tiene importancia porque Habermas lo usará nuevamente como argumento en *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 67ss.; ed. cast. Madrid, Taurus, 1986, p. 58ss.; al que haremos igualmente referencia para no repetir la crítica a la crítica de Habermas.

⁹⁵*Theorie und Praxis*, pp. 256-257; pp. 242-243.

⁹⁶Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 7.3 (p. 132ss.); 8.4 (p. 153ss.); 10.3 (p. 197ss.); y en *La producción teórica de Marx*, cap. 8.4 (p. 172ss.). Pero su definitiva clarificación sólo la logrará en los manuscritos correspondientes al libro II (en esta obra, cap. 3.3 y 6.3).

del *quantum* de trabajo empleado (*angewandter*) [...] y el mismo movimiento no está a su vez en relación con el tiempo de trabajo *inmediato* que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología.

Para Marx, en ese momento de su desarrollo (hasta marzo o abril de 1858), y *para que la ley del valor se cumpliera siempre* —contra lo que piensa Habermas—, la cuestión puede formularse así: en la máquina hay trabajo objetivado (su valor); en su uso se consume menos valor que el valor de la capacidad de trabajo que ahorra; la máquina objetiva o traspasa valor al producto, pero no crea valor (con lo que cumple la ley del valor); además, en el mismo tiempo de trabajo se producen más riqueza o valor de uso en el producto, o, a la inversa, en menor tiempo se produce el mismo valor de uso que antes de la utilización de la máquina. Por ello, "la creación de riqueza efectiva [valor de uso y no sólo valor de cambio] se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo". Y, justamente, aquí Marx muestra el modo como el capital "subsume" la ciencia y la tecnología —concepto mucho más claro y fundamental que el weberiano. La ciencia y la tecnología —producto del científico o del tecnólogo, también explotadas por el capital, son para Marx— medios de aumento de plusvalor, pero "como capital" (la "ciencia *como capital*"); y son también un medio de disminución del valor de la capacidad de trabajo. No se ve dónde pueda existir ninguna contradicción, ni en qué sentido la ciencia, la tecnología o la máquina puedan ser "fuente de valor" —como escribe Habermas. Si por "fuente" se entiende procedencia de una transferencia, entonces sí (pura transferencia de valor pasado objetivado por un trabajo vivo: el del científico, del tecnólogo o del trabajador que produjo la máquina). Si por "fuente" se entiende que los medios de producción crean valor, sería un error atribuir esa idea a Marx, y es en el que habría caído Habermas.

Toda la argumentación de Habermas se dirige a mostrar que lo económico deja lugar a lo político, pero esto redefinido desde la racionalización y modernización inspiradas en la descripción weberiana.

En 1968, Habermas publicó *Conocimiento e interés*; ahí analiza nuevamente la problemática de Marx en dos apartados de la primera parte: 1. "Metacrítica de Marx a Hegel: síntesis mediante el trabajo social" y 2. "La idea de una teoría del conocimiento

como teoría de la sociedad". En ellos Habermas avanza su interpretación en el sentido de indicar que para Marx la "síntesis" no está, como para Kant —siguiendo el camino emprendido por Lukács—, en el nivel del conocimiento (o como la "unidad sintética de apercepción"), sino que:

La síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el sustrato en el que encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos.⁹⁷

A lo que agrega:

El punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no es la lógica, sino la economía. De acuerdo con ello, no son las conexiones correctas de símbolos, sino los procesos sociales de la vida [...] la materia sobre la que puede operar la reflexión para traer al plano de nuestra conciencia las realizaciones sintéticas que están fundamentalmente en su base.⁹⁸

Sin embargo, Habermas confunde el objeto de la reflexión de Marx —que ciertamente es el trabajo social histórico— con la función cognitiva que Marx mismo ejerce en su propia obra teórica —y que por ello tiene implícita toda una teoría del acto cognitivo. Nada indica Habermas sobre qué significaría el desarrollo del concepto o constitución de categorías desde una razón dialéctica y un entendimiento representativo —tal como se observa en la descripción que Marx hace aquí o allí, como mera reflexión metodológica "de paso" a la largo de toda su obra. Habermas no discute la abstracción analítica y el proceso "sintético" de todo el discurso de Marx. Parece no descubrir la teoría ni la metodología de éste "en acción", en una obra como *El capital*. Siempre se presenta Habermas muy informado en bibliografía —pero parece poco "lector" de Marx mismo. Esto le lleva, además, a creer que "Marx concibe la reflexión según el modelo de producción",⁹⁹ la que le conduciría a no distinguir entre las ciencias de la naturaleza y la crítica; es decir, una acción concebi-

⁹⁷*Theorie and Praxis.*, pp. 43-44; p. 39

⁹⁸*Ibid.*; p. 44; p. 39.

⁹⁹*Ibid.*; p. 61; p. 53.

da sólo como "acción instrumental".¹⁰⁰

La única obra mayor que dedica a Marx, al menos en el título, es *La reconstrucción del materialismo histórico*, de 1976;¹⁰¹ en realidad se trata de un conjunto de artículos publicados en forma de libro —por lo que no tiene, en absoluto, la unidad de una investigación concreta. Cuatro trabajos de este libro nos interesan para nuestro propósito: la "Introducción, el tema 2, "Marxismo y filosofía", el 5, "La comparación de teorías en la sociología: el caso de la teoría de la evolución", y el 6, "La reconstrucción del materialismo histórico" —este último es el central para nuestros fines.

Desde un principio se puede observar el cambio de temática en Habermas, quien para esta época ya ha elaborado otra problemática. Además, y desde el comienzo, la llamada "reconstrucción", no es una reconstrucción del intento de Marx *mismo*, sino un "ejercicio" a propósito de Marx desde la perspectiva y la estrategia de investigación del propio Habermas. Es decir, no se trata de "re-construir" el discurso crítico de la economía política de Marx, preguntándose, como en el caso de Kosík p. ej., sobre el estatuto epistemológico del discurso de Marx; sino que, a partir del "materialismo histórico" —donde Marx y Engels, y aun la tradición posterior no son estrictamente diferenciados—, más bien se lo piensa desde la perspectiva de una "teoría de la evolución social" lo sea, de una filosofía de las transformaciones de los sistemas sociales concretos en la historia universal); ciertamente Marx se planteó este tema —como hemos visto en los párrafos 7.2 y 7.3—, pero no fue el núcleo problemático central de su pensamiento, y como mencionamos, tuvo variaciones fundamentales al fin de su vida (cuestión que Habermas no examina). Además, Habermas valora demasiado los cinco o seis modos de producción histórico-mundiales, los cuales, como hemos

¹⁰⁰ *Ibid.*; p. 50; p.44. Cabría todavía ocuparse de la posición de Marx en la obra de 1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, donde nuevamente se le critica por no poder interpretar la realidad del capitalismo tardío —y por ello de nuevo se justifica el tener que pasar de lo económico a lo político— sin comprender Habermas que la categoría de "subsunción" permite explicar perfectamente desde Marx la función de la ciencia y la tecnología, y aun el trabajo de la organización o racionalización de la producción, sin negar por ello la ley del valor y la teoría del valor-trabajo. Nuevamente Weber es tenido más en cuenta que el mismo Marx (véase la obra de Th. McCarthy, pp. 358-386).

¹⁰¹ Citaremos de *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; ed. cast. en Madrid, Taurus, 1986.

mostrado en nuestro comentario a los *Grundrisse*,¹⁰² no tienen en Marx la secuencia tradicional, y que son un mero "esbozo" y no una "teoría histórico-filosófica de la marcha general fatalmente impuesta a todos los pueblos".¹⁰³ Todo esto motiva la impresión de que Habermas no ha releído de manera "directa" e "íntegra" a Marx en los últimos años. Esto se evidencia en las citas "débiles" que usa, lo que lo hace caer en "lugares comunes" —tales como el uso del texto de la introducción a la *Contribución* de 1859 sobre la "supraestructura (*Überbau*)", la cual no tiene tanta importancia teórica, ya que Marx no usa jamás ese tipo de categorías en las miles de páginas de las cuatro redacciones de *El capital* que hemos comentado.¹⁰⁴

La reflexión de Habermas sobre Marx se encuentra, entonces, dispersa en la totalidad de su obra —por ejemplo, detrás de la hipótesis central de *Conocimiento e interés*. Sin embargo, en su última época se expresa con claridad: "Esta prominencia explica la aportación que, en mi opinión, puede brindar a un renovado materialismo histórico la teoría de la comunicación."¹⁰⁵

Es decir, Habermas se propone enriquecer al marxismo actual con nuevas aportaciones que proceden de sus propias investigaciones (más allá del marxismo hegeliano, los nuevos aportes de la fenomenología y la hermenéutica, los estudios sobre la genética del aprendizaje [*Bildungsprozess*] de Piaget, la filosofía trascendental de la comunicación de Apel¹⁰⁶ y toda la filosofía del lenguaje; a lo que habría que sumar la gigantesca erudición de Habermas en un gran número de temas concretos de las ciencias

¹⁰²*La producción teórica de Marx*, cap. 12 (pp. 225-245), donde hemos demostrado que Marx no piensa que los modos esclavista o feudal de producción sean antecedentes del modo de producción capitalista, y muchos otros aspectos que alejan las posiciones de Marx y Engels respecto de la cuestión.

¹⁰³Texto de respuesta a Mijailovski en 1877 (texto citado en la nota 46 del párrafo 7.2).

¹⁰⁴"La reconstrucción del materialismo histórico", III, en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 157ss.; ed. cast. p. 144ss.). Hasta su última obra importante; *La acción comunicativa*, las referencias a Marx no son precisas, no son innovadoras en cuanto al uso de nuevas vertientes textuales debidas a las últimas publicaciones (en 1981 Habermas debía conocer los cinco primeros tomos de los *Manuscritos del 61-63*, pero su recurrencia a Marx sigue siendo "indirecta").

¹⁰⁵*Zur Rekonstruktion*, p. 12; ed. cast. pp. 12-13.

¹⁰⁶Tendremos que ocuparnos en el futuro de la obra fundamental de Karl-Otto Apel *Transfonnation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, t.1-2, 1976; trad. cast. Madrid, Taurus, t. 1-2, 1985; este texto ha influido mucho en Habermas.

sociales contemporáneas, lo cual se observa en sus muy trabajadas bibliografías). La tesis central es la siguiente:

Marx vincula el concepto del trabajo social con el de la historia del género humano [...] El concepto de modo de producción ofrece la clave para la reconstrucción de la historia del género humano: Marx concibe la historia como una serie claramente sucesiva de modos de producción que permite reconocer la dirección de la evolución social en la ordenación de su desarrollo lógico.¹⁰⁷

Pero posteriormente se le objeta a Marx que: "El concepto histórico-materialista de la historia del género humano no exige la reconstrucción del desarrollo social en función de un *desarrollo sucesivo de modos de producción*."¹⁰⁸

A Habermas, así como a una filosofía de la liberación latinoamericana, le interesa el problema del pasaje de un estadio histórico, modo de producción o sistema a otro en la historia universal. Y piensa que "el concepto de modo de producción no es suficientemente abstracto para dar cuenta de los principios universales del nivel social de desarrollo".¹⁰⁹ Pero si consideramos la totalidad del discurso de Marx mismo en sus cuatro redacciones de *El capital*, su obra "científica" central —a la que Habermas recurre *muy poco*, y siempre por referencias indirectas—, podríamos encontrar el nivel abstracto exigido. Por otra parte, al correr del tiempo, Habermas ha ido dejando a Marx como preocupación central de sus investigaciones.¹¹⁰

En su última obra, *Teoría de la acción comunicativa*,¹¹¹ de 1981, vuelve sobre la pretendida comprensión unilateral de Marx de la sola relación "poiética" (persona-naturaleza), y sobre la negación de la relación "práctica" (persona-persona), en la que —a mi juicio— basa falsas conclusiones. También se refiere

¹⁰⁷*Zur Rekonstruktion*, p. 152; ed. cast., p. 139. Sabemos que la sucesión de los modos de producción tal como la describe Habermas no es de Marx (véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 12: "Épocas de los modos de apropiación", p. 225ss.).

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 163; p.149. En alemán Habermas dice "exige", la traductora al español escribe: "no exige", que en realidad recoge el sentido pero no la letra.

¹⁰⁹*Ibid.*, p. 167; p. 154.

¹¹⁰Véase Julius Sensat, *Habermas and Marxism: An appraisal*, Beverly Hills, 1979.

¹¹¹*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, t. I-II, 1982; ed. cast. Madrid, Taurus, t. I-II, 1987.

a la desarticulación del "sistema" y el "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt*), en donde de nuevo otorga demasiada importancia a la, para Marx, no esencial metáfora entre supra e infraestructura; pero no advierte que las "relaciones de producción" tienen, contra lo que Habermas piensa, un estatuto práctico y no sólo un ejercicio de la "razón instrumental" —como veremos más adelante.¹¹² En el punto "Marx y la tesis de la colonización interna" central en la exposición de Habermas, ataca nuevamente la "teoría del valor"—¹¹³ para nosotros, en nuestra América Latina contemporánea, su defensa es esencial porque la vida o muerte del pueblo hambriento exige otro planteamiento, tanto de los "sistemas" como del "mundo de la vida cotidiana" (asunto que nuestros filósofos latinoamericanos, que se mueven conforme a la "moda", no logran plantear con claridad).

Habermas muestra la superioridad de Marx sobre Parsons en cuanto aquél incluye un "sentido crítico" que le falta a éste. A partir de H. Brunkhorst, indica Habermas la distinción posible entre diferentes niveles: el lenguaje del "mundo de la vida cotidiana" de los trabajadores como lenguaje de clase (Lc), el cual puede ser observacional (Lco) o teórico (Lct), o como lenguaje de la realización objetiva del capital (Lr), que puede a su vez ser observacional (Lro) o teórico (Lrt). Estas cuatro referencias se relacionan gracias a reglas de correspondencia (que articulan Lco con Lct, o Lro con Lrt), o reglas de traducción (que se expresan de Lco a Lro, o Lct a Lrt). De esta manera, los niveles concretos del "mundo de la vida cotidiana" (p. ej., trabajo concreto o interés de clase) se expresan en el nivel del "sistema" (p. ej., trabajo abstracto o valor), y es la "teoría del valor", una especie de correa de transmisión entre el "sistema" económico y el "mundo de la vida cotidiana" de la clase trabajadora concreta. Así "codificado" el discurso de Marx, Habermas lo critica mostrando la "debilidad de la teoría del valor".¹¹⁴

En primer lugar, cree que Marx identificó el nivel "sistémico" que la modernidad y el capitalismo implican con el "mundo de la vida cotidiana" que, de todas maneras, no podrá ya nunca más ser el tradicional. La "idea de totalidad de Hegel"¹¹⁵ lo atrapó en sus redes. Por nuestra parte, debemos preguntarnos si

¹¹² *Ibid.*, t. II, p. 251ss.; p. 237ss.

¹¹³ *Ibid.*, t. II, p. 489ss.; p. 469ss.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 498; p. 479.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 501; p. 481.

esa separación no se produce en la sociedad del "capitalismo desarrollado y central" (más que "tardío"), proyectando en la periferia del "capitalismo subdesarrollado y dependiente" esa identidad (dél "sistema" económico que subsume el "mundo de la vida cotidiana" tradicional, destruyéndolo con velocidad creciente).

En cuanto a la pretendida segunda debilidad de Marx, Habermas indica que aquél no tiene un criterio ni una categoría mediadora que permita dar mayor precisión al concepto de alienación.¹¹⁶ Hemos mostrado, y esto Habermas lo ignora, que el "trabajo vivo" es la categoría esencial para permitir tal precisión —y, dicho sea de paso, el Marx definitivo, desde 1857, denominará a la "alienación": "subsunción", categoría definitiva precisa. El proceso de "individuación" no debe ser necesariamente contrario a la realización plena de la persona y a la necesaria destrucción de la "comunidad".

En tercer lugar, Habermas critica la "sobregeneralización" del enfrentamiento entre capital y trabajo asalariado, sin comprender que para Marx no era ése el único enfrentamiento, pero sí el "esencial" —situado tanto en el nivel "sistémico" como en el del "mundo de la vida cotidiana".¹¹⁷ De todas maneras concluye: "Marx no puede entender la metamorfosis del trabajo concreto en abstracto como un caso especial de una cosificación sistémicamente inducida de las relaciones sociales, porque parte del modelo del acto que actúa teleológicamente."¹¹⁸

Creo que en este caso se repite nuevamente la unilateralidad de la interpretación del pensamiento de Marx por parte de Habermas. Nunca ha situado convenientemente la "relación" entre

¹¹⁶Es criticable en Habermas el dualismo excesivo entre "sistema" económico y el "mundo de la vida cotidiana". El "sistema" económico (las relaciones sociales de producción) son "siempre" y "ya" inevitablemente "mundo de la vida cotidiana". Este "mundo" como nivel concreto, aquel "sistema" como nivel abstracto (pero sabiendo que lo abstracto es real en lo concreto como "parte").

¹¹⁷*Op. cit.*, p. 503; p. 483.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 503; p. 484. Cabría todavía referirnos al tema de Marx en una de sus últimas obras *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp, 1985; ed. italiana, Roma, Editori Laterza, 1988), en la que se hablará de la "Obsolescencia del paradigma de la producción" (p. 95ss.; p. 77ss.). Se llega a escribir: "Ciencia y técnica, que para Marx tenía todavía un inequívoco potencial emancipativo, se convierten para Lukács, Bloch o Marcuse sólo en un medio tanto más eficaz de dominación social" (*ibid.*, p. 83; pp. 67-68). De nuevo el problema de la "subsunción" (formal o real) no está claramente descubierto.

los agentes¹¹⁹ como el origen de las relaciones de trabajo o producción (acciones teleológicas). El capital es una "relación social",¹²⁰ antes de y constitutiva de la producción. El momento político e histórico —que abstractamente debe ser dejado de lado en el análisis de *El capital*, no niega, sino que supone, la violencia, la relación social, que es práctica que determina el "contrato" productivo. Si se comprende esto, se entenderá que una "acción comunicativa" —pero no de igualdad ni que "busca el entendimiento", sino todo lo contrario: que "busca el ocultamiento" por parte del capitalista—, está debajo de la "relación social" (práctica, política, de distribución de los agentes de la producción). Pero aun en este caso, la relación trabajo-capital no es un ejemplo "cualquiera" de las relaciones abstractas inducidas, sino que es la "relación" fundamental, esencial, constitutiva del "sistema" capitalista como totalidad —y asimismo distorsionante del "mundo de la vida cotidiana", de manera fundamental y esencial. Éste es el punto en discusión con Max Weber, Parsons y el mismo Habermas. A Habermas le sería muy útil valorar más la realidad de las naciones periféricas, subdesarrolladas y dependientes no del capitalismo "tardío", sino del capitalismo central y estructuralmente articulado a la explotación de esta periferia. Entonces se entendería que muchas situaciones que hacen pensar que la "modernidad", podría ser llevada a un feliz término encuentran en la "periferia" su contrapartida negativa, infeliz,

¹¹⁹Por nuestra parte, en la obra *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1980, hemos insistido en esta distinción fundamental. La "praxis" es relación interpersonal; la "poiesis" o producción-trabajo es relación persona-naturaleza (véase mi *Ética comunitaria*, caps. 1 y 18, editado en diversas lenguas). En este sentido, es fundamental el interés político de Habermas —en cuestiones tales como legitimación y democracia— desde el concepto aristotélico de "phronesis" (prudencia práctico-política), al que hemos aludido hace años en nuestra obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1973, cap. 1: "La ética-de Aristóteles."

¹²⁰Véase *Hacia un Marx desconocido*, pp. 251 y 309: "La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como intermediario su existencia como miembro de una comunidad [...] una relación con los demás hombres que condiciona su relación con la naturaleza" (*Manusc. 61-63*; *MEGA II*, 3, p.1818, 28-32; ed. cast. FCE, III, p. 333). La "relación social" —esencia del capital— entre el capitalista y el trabajador (*praxis* en sentido estricto) constituye como su fundamento el ejercicio real del trabajo asalariado subsumido en el capital. Para Marx, es la *praxis* (la "relación social") la que funda la *poiesis*, y Habermas parece ignorar esto.

y que ahí la crítica de Marx es pertinente, necesaria, exigida de ser desarrollada.

Como conclusión provisoria de este rápido recorrido, podemos indicar que, fuera del viejo Lukács en su *Hacia una ontología del ser social* —y quizá ya demasiado tarde—, ninguno de estos críticos hizo con Marx lo que sí hicieron con Hegel— *El joven Hegel* de Lukács o los comentarios filosóficos de toda la obra de Hegel en *Razón y revolución de Marcuse*. Cuando en 1968 Roman Rosdolsky, más con una pretensión metodológica que filosófica, escribe su obra *Zur Entstehungsgeschichte des marxschen "Kapital"* [*Génesis y estructura de "El capital" de Marx, Siglo XXI, 1978*] aporta a la tradición marxista un nuevo elemento totalmente innovador. Cierra un abismo de más de medio siglo: reúne de nuevo la problemática de la II Internacional —criticándola— con la de la III Internacional —mostrando sus errores—, pero aportando una "relectura" restringida al texto mismo de Marx, con lo que permite iniciar una "vuelta" creadora a Marx, la que puede asimilar los aportes del "marxismo occidental" desde Lukács, pero al mismo tiempo posibilita mucho más: permite ascender del nivel abstracto al nivel concreto del continuar y desarrollar el análisis de *El capital* en niveles de realidad más complejos, para nosotros, en América Latina. El "uso" abstracto, a veces superficial —en cuanto a la referencia sólo de ciertos textos manipulados por todos— y fragmentario, debe dejar lugar a una "recepción" total de Marx, considerando la peculiaridad epistemológica de la "totalidad abstracta" en la que consiste *El capital* (aunque concreta respecto de sus determinaciones abstractas con las que se la constituye). Además, una lectura "arqueológica" de Marx, permiten descubrir la génesis y el desarrollo de su pensamiento. Las recientes publicaciones de los *Manuscritos del 61-63* y de los *Manuscritos del 63-65* proporcionan materia para esa renovación.

Por último, parece que los marxistas del "centro" —el llamado "marxismo occidental" de Lukács a Marcuse, principalmente— siguen a Hegel desde la izquierda y rechazan a Schelling como reaccionario —aunque con diferencias. Piensan que el socialismo es la superación del capitalismo necesario (como Marx pensó hasta fines de la década de 1860), o que la tarea actual es finalizar la revolución de la modernidad (como cree Habermas). Para este último, la conversación ("speech act") en una "comunidad ideal de comunicación" es el tema: el diálogo, la tolerancia, la democracia.

En cambio, los marxistas de la "periferia" tienden a negar a Hegel, para situarse sin saberlo a la izquierda de Schelling (como Kierkegaard, Feuerbach y el mismo Marx desde 1842 y, en especial, luego del "viraje" ante el populismo ruso a partir de 1868). Ciertamente el socialismo se alcanzará negando un capitalismo bloqueado, dependiente, empobrecido, imposible; pues la nuestra fue la "otra cara" de la modernidad, "sufrida" y explotada desde el siglo XVIII —por el fenómeno colonial o el de la dependencia económico-política neocolonial. Es decir, se niega a Hegel y al capitalismo —y de allí la simpatía que despertó Althusser—, pero desde la "positividad" (y de aquí la importancia de Schelling) de lo "nacional", "popular", desde "el hambre del pueblo" —como clamaba el "Che" Guevara—, dando entonces prioridad a lo económico, "comunicación" de vida o muerte (y no sólo de "argumentación", "conversación"), articulado a lo político como revolución necesaria —aunque el tiempo de las democracias burguesas dure decenios, habrá que saberlo transitar.

La *realidad* periférica latinoamericana, como lo sabía muy bien José C. Mariátegui, determina un discurso filosófico distinto; una recepción propia de Marx. Imitar simplemente la reflexión marxista del centro —no sólo la de Europa Occidental o de Estados Unidos, sino aún la de Europa Oriental— es perderla referencia a los *hechos* histórico-concretos. La "*relectura*" latinoamericana de Marx es única, distinta, original por su "punto de partida": la *miseria* real, histórica y creciente de nuestro pueblo. Por definición, debemos saber de nuestra situación antagónica en la historia mundial de fines del siglo XX.

El segundo siglo de marxismo, que se ha iniciado hace poco, no podrá ignorar las cuatro redacciones de *El capital*, lo que permitirá una renovación que con seguridad se producirá después de la desaparición de la moda superficial del posmarxismo.