

PRAXIS Y CRÍTICA: SOBRE EL ORIGEN DE AMBOS CONCEPTOS EN LA TESIS DOCTORAL DE MARX *

Juan Daniel Videla **

1. Introducción

Me propongo estudiar aquí el problema de la relación entre teoría y práctica tal y como aparece tratado por Marx en su tesis doctoral, *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, y en los escritos preparatorios y notas que la acompañan.¹

En ese trabajo primerizo y a menudo olvidado por la crítica historiográfica, el joven Marx trata el tema en conexión con la disolución de los sistemas de filosofía especulativa o teórica. Para ser más exactos, los escritos doctorales identifican teoría con la especie típica de la filosofía, a los que oponen ya la práctica como actitud filosófica originaria de carácter pre-teórico, ya la crítica como forma tardía del discurso filosófico que augura también su disolución. En estos escritos la oposición teoría/praxis se desdobra entonces entre especulación/praxis y especulación/crítica.

Marx da testimonio de las dificultades inherentes al tema al otorgar a cada concepto -teoría, especulación, práctica, crítica- un significado diferente, tratándolos asimismo en textos dispersos y desarticulados. Así, lo que encontramos en su trabajo, que no por ello deja de ser el producto precoz de una inteligencia privilegiada, es un estudio de la sucesión histórica de los tipos sistemático o especulativo y práctico de la filosofía, acompañado por reflexiones ocasionales sobre el intermezzo crítico que sucedió a la disolución del sistema hegeliano. En él el viejo problema de la relación entre teoría y práctica, que hemos heredado de los griegos, se convierte en una reflexión sobre los giros práctico y crítico de la filosofía tal como aparecen en distintos periodos históricos: la antigüedad post-aristotélica y el interludio que sucede a la muerte de Hegel. Bajo el tema de la práctica Marx trata a los socráticos menores –en particular Epicuro– como reacción a los grandes sistemas que les preceden: Demócrito, Platón, y Aristóteles. Bajo el argumento de la crítica trata las direcciones poshegelianas de su propio presente histórico.

De esta manera, los conceptos de praxis y crítica son subsumidos respectivamente bajo cada una de las dos grandes direcciones argumentativas del trabajo doctoral. Praxis sirve al propósito principal de la tesis: revisar la historiografía filosófica poshegeliana a los efectos de rehabilitar el tipo de filosofía práctica y antisistemática que Epicuro encarna. Crítica constituye el esfuerzo de entender a partir de la experiencia antigua la crisis histórica y política de comienzos del siglo diecinueve. Pero no obstante su desvinculación en el texto del trabajo doctoral, ambos conceptos están relacionados en tanto y en cuanto ambos son propuestas alternativas a la filosofía de corte puramente especulativo. Marx no sólo redescubre la filosofía práctica de Epicuro oponiéndola a las tendencias especulativas que le precedieron, sino que, volviéndose al ocaso de la civilización griega, tematiza su propio presente histórico: el interludio crítico poshegeliano y su augurio del fin de la filosofía especulativa. Así el redescubrimiento epicúreo de la subjetividad práctica, de la filosofía como sabiduría existencial y no como sistema, se vincula, aunque más no sea por proximidad, con la exigencia de criticar —a la manera de Prometeo, a quien está dedicada la tesis— todo dogmatismo, religioso, filosófico o político. A la transformación epicúrea de la subjetividad, se yuxtapone la exigencia poshegeliana o feuerbachiana de criticar al mundo y denunciar la futilidad de todo pensamiento desvinculado de su situación histórica.

2. Autoconciencia y sabiduría: la *praxis* epicúrea en la historia de la filosofía griega

Como es sabido, el propósito de la tesis doctoral es restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas que, como Marx nos recuerda, eran consideradas por la historiografía filosófica de su tiempo como “un suplemento casi inconveniente” (*ein fast ungehöriger Nachtrag*), por debajo del pensamiento de sus precursores. Hegel, por ejemplo, les había acusado de dogmatismo, de haber dejado de lado el momento de la universalidad en exclusivo beneficio del principio subjetivo de la autoconciencia que aquellas habían descubierto.² Marx, por el contrario, rescata el valor de esa subjetividad como la expresión más fiel del origen histórico de la filosofía griega. Aristóteles constituiría ciertamente el cenit del ciclo o parábola de la filosofía griega, pero los fundamentos del pensar universalizante de los grandes sistemas habrían de encontrarse en un pasado más remoto que les es cualitativamente inconmensurable. Esa es la filosofía griega anterior a Platón y Aristóteles, en donde la subjetividad de la conciencia que el ideal del sabio expresa se formula como principio inmanente de la filosofía. Así nos dice Marx:

“¿No es, además, extraordinario que después de las filosofías platónica y aristotélica, que se dilatan hasta la totalidad, aparecen nuevos sistemas que no se vinculan a esas ricas formas del espíritu, sino que, desandando el tiempo, se vuelven a las escuelas más simples: las filosofías de la naturaleza se aproximan a la física, la escuela ética se acerca a Sócrates? ¿Es un azar que en los estoicos y epicúreos (...) esos sistemas en conjunto forman la construcción completa de la autoconciencia? El carácter, en fin, por el cual el pensamiento griego comienza míticamente con los Siete Sabios, rasgo que se encarna, en efecto, como el centro de esta filosofía, Sócrates —su demiurgo— me refiero a la esencia del sabio, ¿se ha afirmado fortuitamente en esos sistemas como la realidad de la ciencia verdadera?” (*Tesis*, 15, 22)

En esta concepción de un desarrollo circular de la filosofía el origen del ciclo histórico es también el punto de llegada tras la exhaustión de los grandes sistemas. A las filosofías totalizantes sigue indefectiblemente una u otra forma antisistemática o antimetafísica, porque el momento que les precede, el origen histórico, es de naturaleza puramente ética. En otras palabras: el origen histórico de la filosofía es también su principio esencial. El carácter histórico con que comienza la filosofía es también el rasgo esencial que se afirma como paradigma en el momento de su ocaso.

A diferencia de los jóvenes hegelianos, que como se nos dice en la *Ideología alemana* se nutren de los restos putrefactos del *caput mortuum* del maestro, los socráticos menores no vacilan en olvidar a Platón y Aristóteles para rescatar la figura de Sócrates y, *weiter rückblickend*, volver a los presocráticos. Con su rechazo u olvido de la idea de totalidad, las escuelas posaristotélicas retornan a esa posibilidad pre-metafísica. Desde su lugar tardío en la civilización griega traen a colación la más antigua de las posibilidades filosóficas: volver el pensamiento sobre sí mismo, hacia la mismidad del yo.

“Me parece que si los sistemas anteriores son más significativos e interesantes por el contenido, los posaristotélicos, y en particular el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica lo son más por la forma subjetiva, el carácter de la filosofía griega. Porque es precisamente la forma subjetiva, el soporte espiritual (*der geistige Träger*) de los sistemas filosóficos, lo que hasta aquí se ha olvidado casi por completo, para considerar sólo sus pronunciamientos metafísicos (*metaphysischen Bestimmungen*).” (*Tesis*, 15-16, 23)

La relevancia de estas escuelas radica entonces en que acentúan el pensamiento en cuanto tal en detrimento del contenido mismo que es pensado, en detrimento de los pronunciamientos heredados de la metafísica precedente. El redescubrimiento de la subjetividad no es entonces una mera “reacción” en contra de la objetividad del mundo, la negación de lo pensado en beneficio del pensar, lo que Hegel había llamado “negatividad abstracta”, o “libertad abstracta”.³ El rechazo de las doctrinas heredadas no sería sino la reafirmación de un principio originario. La sabiduría post-aristotélica recuerda de este modo las posibilidades que precedieron a la invención de la metafísica y a su obsesión por describir los contenidos de la conciencia. Entre esas posibilidades olvidadas, o pasadas por alto por ser obvias, está la conciencia de sí, condición previa a toda post-construcción metafísica.

Pero Marx no brinda una pintura puramente formal de la autoconciencia, por más que ésta sea una determinación formal del filosofar. El énfasis en la figura histórica de Epicuro, en el carácter del sabio, pone de relieve que la autoconciencia es inseparable de la subjetividad concreta en que está arraigada. Sabiduría es por sobre todo conocimiento o autoconocimiento, pero irónicamente, la naturaleza misma del epicureanismo, su índole personal, fuerza a Marx, lector más sensible a las particularidades que Hegel, a considerar la “forma subjetiva” de la filosofía no sólo como una condición formal, sino también como un presupuesto existencial. No se trata ya más del contenido del pensar, sino de la manera -sabiduría o autodomínio- en que el pensamiento pertenece a la vida del filósofo.

Conviene recordar aquí el propósito polémico de Marx al escribir su tesis: restablecer la reputación de las escuelas posaristotélicas, consideradas por la *Geschichtsschreibung* de su tiempo como inferiores a los grandes sistemas. En contraposición al carácter especulativo de éstos, se ha enfatizado el carácter exclusivamente ético de los así llamados socráticos menores. No es ciertamente el caso de que uno no encuentre una ética en la filosofía sistemática. Hay sin embargo una diferencia crucial entre la ética como sabiduría, desvinculada de todo “sistema”, y la ética como disciplina derivada de la metafísica. Este último sentido de la ética se encuentra ausente en los primeros filósofos. La afirmación de sí como autoconciencia no es por tanto un acto “ético” si por ética se entiende la aplicación de normas universales en un contexto fáctico determinado –la subsunción de lo particular bajo lo universal. Es ésta una concepción ulterior que supone precisamente que el sujeto conoce el mundo para luego conformar su conducta con los datos de la percepción, basada en el descubrimiento platónico de la contemplación teórica como vía de acceso racional al principio en que han de basarse las normas éticas. Aristóteles la llamó relación *pros hen*, según el primer principio.

Por el contrario, en su sentido original, o por lo menos en la reconstrucción que Marx hace de éste, el pensamiento consciente de sí y afirmado de sí positivamente, no en contraposición a su propio contenido como Hegel había interpretado, refiere a la sabiduría por la cual el hombre conoce su lugar en el mundo, el *ethos* o

“lugar” del filosofar en el cosmos. En razón de que esta sabiduría indica lo que el hombre es y cuál es su lugar en el mundo, ella debe por fuerza preceder a todo intento determinado de conocer algo en particular. Marx reapropia esa idea para la filosofía moderna, identificando dicha sabiduría con la condición formal del filosofar. En mi opinión, Marx entiende tal condición, “forma subjetiva” o “soporte espiritual” de los sistemas filosóficos, como el *arché* pre-metafísico que está presente en todo sistema aún si no está tematizado explícitamente. En este sentido podría decirse que el propósito de la tesis doctoral es demostrar cómo Epicuro desarrolla tal autocomprensión explícitamente, al volver deliberadamente a la forma pre-especulativa de la filosofía a través de una reinterpretación decisiva de la física demócritea. Marx reivindica la consistencia de la explicación de Epicuro, procurando demostrar cómo ella está justificada por la orientación hacia el sentido original, pre-metafísico, de la ética. En síntesis, según Marx Epicuro habría modificado la física demócritea para hacerla consistente con su idea socrática, pre-metafísica o pre-especulativa de la filosofía.

3. Reinterpretación epicúrea de la metafísica atomista

Contemplemos ahora esta modificación. Tal como fue ya notado por los comentaristas de su época, la novedad de la ética epicúrea, y también la dificultad inherente a ella, reside en el reconocimiento de un movimiento particular de los átomos –la declinación– que no está presente en los escritos de Demócrito. Como bien se sabe, Demócrito reconoce solamente la existencia de dos movimientos del átomo, la caída y la repulsión, mientras que Epicuro agrega un tercero: la declinación de los átomos en el vacío. Mientras que la mayoría de los comentaristas de Epicuro juzgan de inconsistente este agregado, Marx lo considera una modificación necesaria a los efectos de explicar la posibilidad de un movimiento libre de los átomos. Epicuro habría notado que solamente de este modo puede hacerse justicia al ser del átomo, que no es sólo existencia relativa al espacio, necesariamente dependiente de él, como la caída y la repulsión, sino también negación del espacio: precisamente lo que la idea de declinación como desviación u oposición expresa.

Marx llama a estos momentos materia y forma respectivamente: ser relativo y negación de toda relación con el espacio, esto es, negación de la línea recta que define y determina al espacio. La oposición entre contenido y conciencia aludida en la sección anterior resurge aquí nuevamente.

“Epicuro descubrió el medio de evitar la necesidad, que había escapado a Demócrito. Él dice que el átomo se desvía levemente.... Además, si no se quisiera conceder esto, el átomo en tanto que su movimiento es una línea recta, resulta simplemente determinado por el espacio; posee un ser relativo que le es prescrito y una existencia puramente material. Pero hemos visto que un momento del concepto del átomo es la forma pura, la negación de toda relatividad, de todo vínculo con otro ser.” (*Tesis*, 38,41)

Al evitar así la necesidad ciega, Epicuro habría expuesto y a la vez resuelto la aporía central de la física atomista, esto es, la imposibilidad de explicar la multiplicidad fenomenal del universo a partir de movimientos atómicos rigurosamente necesitados. Epicuro habría descubierto un aspecto o determinación del átomo (la forma, autonomía, o ser absoluto) que se sigue del sistema de Demócrito, pero está prácticamente ausente en él. Su genialidad residiría precisamente en expresar esta determinación formal en términos materiales, como movimiento de desviación que niega la relación del átomo con el espacio. Sin la introducción de este movimiento no sería posible entender tanto los cambios del mundo visible, la contingencia del universo, cuanto la autonomía del sujeto, la libertad.⁴ Empero, esta solución de la aporía no está exenta de contradicciones, toda vez que es el resultado de una manera dual de concebir al ser, como espacio material y como movimiento relativo a él, como autonomía del ente y relación universal con el ser, como necesidad (representada en el sistema de Demócrito por la férrea ley de la caída) y como contingencia (la declinación que Epicuro descubre). Epicuro intenta superar estas contradicciones haciendo mínimamente tangible la declinación. En tanto que movimiento, la declinación se opone al espacio, pero en el menor grado posible:

“La negación inmediata de este movimiento (la caída) es otro movimiento, que representa también espacialmente la *desviación de la línea recta*.... Epicuro advierte muy bien la contradicción que yace aquí... Así busca representar la desviación del modo *menos sensible* que pueda. Ella no está ‘ni en un lugar cierto ni en un tiempo determinado’ (*nec regione loci certa, nec tempore certo*), ella se produce en el más pequeño espacio posible.” (Tesis, 36, 43)

Más allá de estos problemas particulares, Epicuro ha descubierto la ley de la subjetividad, abstracción de la rígida necesidad del mundo, haciendo de ella el principio que gobierna toda su filosofía. La desviación deviene así no sólo una categoría central de la física, sino también la piedra de toque de la ética.

“La ley que ella (la declinación) expresa, penetra profundamente a través de toda la filosofía de Epicuro, de tal modo que, como se comprende de suyo, la determinación de su aparición depende de la esfera en que ella es aplicada.... Así como el átomo se libera de su existencia relativa –la línea recta– a medida que prescinde de ella y se separa de ella, así también toda la filosofía epicúrea se aleja del ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia.” (Tesis, 37, 44-45)

En tanto que declinación, la subjetividad es entonces negación de una existencia material restringida de la cual debe huir, abstracción de todo contenido, lucha por sustraerse a la necesidad que rige el mundo. El tema ulterior marxista de la evasión de las necesidades materiales se anticipa ya en estos escritos. Sus actos son concebidos a imagen y semejanza de los de la divinidad, que es la única verdaderamente capaz de abstraerse totalmente del ser material.⁵

Pero de este modo, y de manera no del todo diferente a la de Hegel, la interpretación Marxista de Epicuro acaba en la descripción de una autoconciencia agobiada por sus propias contradicciones.⁶ Así por ejemplo, el movimiento de declinación está en contradicción teórica con el de caída, ya que *strictu sensu* en un universo regido por la necesidad no puede haber lugar para la libertad. Asimismo, la ataraxia divina es un ideal inalcanzable para los hombres puesto que la subjetividad –el átomo– se encuentra en permanente rebelión contra el espacio que determina su ser. Sin embargo, mientras que en la opinión de Hegel las contradicciones del epicureanismo indican un estadio transitorio en la historia dialéctica de la conciencia⁽⁶⁾, Marx entiende que ellas son el rasgo inevitable, y tal vez también positivo, de una filosofía que se define por su rechazo de la especulación, tratando de reconciliar en la práctica la necesidad y la contingencia, aún cuando teóricamente éstas sean irreconciliables.

El encomio que Marx hace de la inteligente, si no totalmente satisfactoria, reinterpretación epicúrea del atomismo, muestra que Marx está más interesado en descubrir el principio formal pre-metafísico que informa toda filosofía, representado en el sistema de Epicuro por la concepto de libertad como declinación atómica, que en establecer los principios según los cuales habrá de derivarse *pros hen* la ética. En la medida en que endosa la metafísica epicúrea, su interés es comprender la subjetividad en sus quehaceres mundanos, y no construir una metafísica totalmente exenta de contradicciones. Así, Marx reconoce que más allá de toda contradicción teórica Epicuro resuelve en el sentido originario de la ética la relación antinómica entre libertad y contingencia. Epicuro debe ser juzgado precisamente por su redescubrimiento de la práctica, no por la consistencia de su metafísica. Ésta, cargada como está de inconsistencias no sería entonces un sistema clauso de primeros principios, de los cuales han de deducirse normas éticas, sino un intento legítimo de explicar la autonomía de la razón práctica, en donde el principio formal de la filosofía se expresa de modo preeminente.

En otras palabras, para Epicuro es imposible mantenerse fiel a la metafísica democrítea y al mismo tiempo adoptar el ideal socrático de sabiduría. La modificación del atomismo mediante la introducción del movimiento de

la declinación revela ese predicamento, así como la decisión de resolverlo *en contra de la consistencia teórica*, que es también una decisión en contra de la actitud puramente especulativa. En esta concepción la ética no es una disciplina derivada de la metafísica, sino que importa la actitud existencial en donde se radica la filosofía. La oposición entre necesidad y contingencia no necesita ser resuelta teóricamente. Puede y debe ser resuelta en la práctica.⁷

4. Filosofía como práctica teórica

Una posición antiespeculativa aparece también en los escritos preparatorios, *Bände zur epikureischen Philosophie*, en donde Marx procuró explicitar más aún su comprensión de la filosofía posaristotélica. En ellos, como lo he indicado al comienzo de este trabajo, se da una transición conceptual en donde la noción de crítica pasa a ocupar el lugar central que la noción de práctica tiene en el cuerpo de la disertación. Esto es, en los *Tomos* el giro práctico se predica de un nuevo sujeto temático, no del filósofo, o la subjetividad, o el átomo, sino de la filosofía como tal. En lo que podríamos llamar el comienzo de esta transición, sin embargo, la figura de Epicuro no está del todo olvidada. Así, tras una reflexión sobre la oscilación entre lo universal y lo concreto, encarnados alternativamente por Anaxágoras y Platón de una parte, y por Sócrates y Aristóteles de la otra, Marx agrega:

“Así como en la historia de la filosofía existen puntos cruciales que en sí mismos se concretizan, comprehenden los principios abstractos en una totalidad y así interrumpen el progreso lineal, existen también momentos en los cuales la filosofía torna sus ojos hacia el mundo exterior, no pensando más conceptualmente (*nicht mehr begreifend*), sino como una persona práctica, urde intrigas con el mundo, emerge del reino de las sombras de Amenthes, y se arroja al corazón de las sirenas del mundo. Este es el carnaval de la filosofía, sea que se cubra con disfraz de perro como el cínico, con prendas sacerdotales como el alejandrino, o con fragantes ropajes de primavera como el epicúreo.” (*Tomos*, VI, 99) 8

Nuevamente encontramos una discusión del carácter cíclico de la historia de la filosofía, de la oscilación entre teoría y práctica que rompe el carácter rectilíneo de su desarrollo. Epicuro sirve de ilustración de lo que Marx llama ahora el devenir mundano de la filosofía. Es éste un carnaval (*Fachnachtzeit*) porque el filósofo ha dejado la actitud especulativa para unirse a ese desfile de máscaras que es el mundo. Abandona el privilegio de construir un sistema de filosofía para concentrar sus esfuerzos en entender el mundo y ser entendido en función de su lugar y apariencia en él. Porque eso es precisamente lo que significa ver a través de una máscara: presenciar el mundo desde una perspectiva limitada que uno ha escogido junto con el disfraz, constituir una *Weltanschauung*, en perjuicio del anhelo quintaesencialmente filosófico de entender el mundo a través de actos cognitivos.⁹

Este abandono de la actitud teórica no excluye sin embargo la desgracia de la conciencia filosófica. Tras haber dejado atrás el seguro lugar de la teoría el pensamiento se vuelve hacia un mundo hostil, o cuando menos no filosófico. La empresa práctica de la filosofía está siempre expuesta al fracaso, cae en el abismo abierto entre el pensamiento puramente teórico que ella misma ha rechazado por imposible, y el mundo, que no es todavía suficientemente racional.

“Pero, a la manera de Prometeo, quien robó el fuego de los cielos para construir moradas en la tierra, volviéndose luego sin embargo un ermitaño, la filosofía, tras haberse dilatado sobre el mundo, se vuelve luego contra la apariencia de aquél. Así hace ahora la escuela hegeliana.” Ibid.

La dedicatoria de la tesis doctoral, sólo en apariencia desvinculada del texto, cobra sentido. El pensamiento posmetafísico es pensamiento prometeico: *Aufklärung* que causa su propio fracaso y, desengañada, se vuelve contra el mundo que quiere transformar, rechazándolo. Su desgracia nos recuerda al *unglückliches Bewusstsein* hegeliano. Pero no olvidemos que éste es el destino de la filosofía, no del filósofo. A esta altura de la exposición, sin embargo, el tema epicúreo se ha hecho ya casi inaudible. El giro práctico es la única posibilidad que queda *al pensamiento* después de la edad de la filosofía total o sistemática. Así, en un lugar igualmente marginal como son las notas (*Anmerkungeng zur Doktordissertation*), el concepto de crítica hace su irrupción, conviviendo momentáneamente con el de praxis.

“Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teórico, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, como voluntad que surge del reino de las sombras de Amenthes, y se vuelve contra la realidad material existente en él.... Más la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea. Sin embargo, esta realización inmediata de la filosofía está, por su esencia íntima, afectada de contradicciones, y esta esencia suya se configura el fenómeno y le imprime su sello.” (*Notas*, 90, 67-68) 10

El origen de estas contradicciones es claro. En tanto que confronta al mundo con su propia idea de racionalidad, la crítica es praxis *teórica*. Al mismo tiempo, advierte que su vocación práctica es antifilosófica: ha abandonado el pensamiento puro que es el elemento vital de la filosofía. En otras palabras, para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma. ¿No es acaso esto el fin del filosofar en cuanto tal? Para Marx la filosofía padece del destino de Prometeo quien, procurando ayudar a los hombres, ocasiona su propia tortura. Del mismo modo, la filosofía es causa de su propia disolución.

“Mientras la filosofía, como voluntad, se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la autoperfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha ella cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos sólo cayendo en ellos.” (*Notas*, 91, 68)

Conviene recordar aquí que Marx hubo de sustituir la crítica filosófica por la crítica de la *economía*. Sin embargo, en los primeros escritos, tanto en los *Bände* como en las *Anmerkungen*, el agotamiento del género filosófico se concibe –aristocráticamente– como una pérdida. Al confrontar al mundo la filosofía se rebaja a la condición de mundanidad: pierde con ello su perfección interna. Pero también advierte que la razón especulativa no pertenece al mundo, es decir, que la vocación crítica es radicalmente antifilosófica. Para negar el mundo en el acto de la crítica, la filosofía debe primero negarse a sí misma.

5. Conclusión

Como lo he indicado varias veces más arriba, el hecho de que Marx no hable ya de Epicuro, sino de la filosofía como voluntad que obedece una ley del espíritu, es señal de una importante mutación en su marco conceptual. Tal es el paso de una concepción de la práctica centrada en el sujeto individual hacia una

concepción centrada en la economía del discurso. A pesar de que no deberían exagerarse las contradicciones del texto de Marx, no debemos perder de vista que esas dos concepciones emanan de distintas tradiciones y suponen vocabularios distintos.

Por ejemplo, proyectada hacia las fuentes que invoca en los orígenes de la filosofía griega, la reconstrucción marxista de Epicuro puede calificarse de socrática o premetafísica. Incidentalmente, Marx vuelve en su tesis doctoral a la figura de Sócrates al igual que hace el otro gran antihegeliano de su generación, Kiekegaard, a propósito del concepto de ironía. Pero considerada en relación con su *Wirkungsgeschichte* inmediata, la interpretación marxista de Epicuro es una filosofía de la conciencia acuñada en un molde kantiano o, mejor quizás, fichteano. Por el contrario, cuando Marx tematiza el concepto de crítica, trasciende las categorías de la conciencia individual para trazar las líneas de una gran narrativa no del todo exenta de influencias hegelianas: la narrativa del devenir mundo y la disolución de la filosofía.

“Quien no se da cuenta de esta necesidad histórica, debería consecuentemente negar que los hombres sean del todo capaces de vivir después de una filosofía total.... Sin esta necesidad es imposible entender cómo pueden ver la luz, después de Aristóteles, un Zenón, un Epicuro, aún un Sexto Empírico, después de Hegel, nuevos intentos filosóficos en su mayor medida miserables y sin asidero.” (*Tomos*, VI, 100)

Como Epicuro después de Aristóteles, los nuevos filósofos después de Hegel. *Pars pro toto* la tesis doctoral esboza una filosofía de la historia, que vuelve a Hegel contra sí mismo para explicar la necesidad histórica del giro antiespeculativo poshegeliano.

La diferencia entre ambos vocabularios es tal vez la razón por la cual Marx relega su reflexión sobre el concepto de crítica a los escritos preparatorios, los *Tomos de filosofía epicúrea* y las *Notas* que enmarcan el texto de la tesis doctoral. Informada ya por una narrativa maestra cuasi hegeliana, la noción de crítica no pudo encontrar un lugar sistemático en la tesis, sino sólo en sus márgenes. Por el contrario, praxis es el eje central de la interpretación de la filosofía de Epicuro, aún cuando el término es usado con una intención que no es incompatible con la introducción del concepto de crítica.

En conclusión, la tesis doctoral reúne la celebración explícita del renacer epicúreo de la filosofía en su versión anti-metafísica con el anuncio del eclipse del sujeto en el momento crucial de la disolución de la filosofía. La ambivalencia de Marx ante ambas tradiciones no es difícil de entender si uno considera que el concepto de praxis, con su radicalidad anti-metafísica, supone el de subjetividad, mientras que el concepto de crítica, con su radicalidad anti-subjetiva, reclama una mínima dosis de especulación, metafísica, o teoría. Prometeo es *Aufklärung*. Esta ambivalencia sigue caracterizando hasta hoy a la filosofía. **c**

Notas

* La primer versión de este trabajo fue escrita en 1996 durante mi pasantía en la Technische Universität Dresden, Alemania, como doctorando visitante de la New School for Social Research de Nueva York, EEUU, y bajo el patrocinio del DAAD. Agradezco a las autoridades de ambas universidades, en particular a la Dra. Elizabeth Brewer, ex-decana de la New School, por los esfuerzos de coordinación del intercambio académico. También agradezco a mi profesora de la misma casa de altos estudios, Agnes Heller, por haber dirigido mi atención hacia la tesis doctoral de Marx.

** Universidad Nacional de San Juan / New School for Social Research, Nueva York

1 Las citas en castellano provienen de Marx, Karl: *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Méjico, Premiá, 1987. Tras la página de la traducción española se indica aquella de la MEGA, *Erste Abteilung, Band I*, Berlin, Deustche Verlag, 1975.

2 “Das Denken des Kriteriums, des einen Prinzips, als in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, ist das Subjekt in sich; Denken un das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sonder dogmatisch, bruht auf dem Triebe des Selbsbewusstseins, sich zu befriedigen.... Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Prinzip, Kriterium, aufstellt, und nur ein solches Prinzip. Jene drei Prinzipien sind nun notwendig: 1. Das Prinzip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, das es in sich bestimmt sei; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2. Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Prinzip der Einzelheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dies sind die Prinzipien der stoichen und epikureischen Philosophie. Diese beide Prinzipien sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandniswissenschaften.... Außer Stozismus und Epikureismus stheht als drittes der Skeptizismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten”. Hegel, W.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II. Suhrkamp, 1986. pp. 251-254. Cfr. also: *Phänomenologie des Geistes*, pp. 137 and ff.

3 Hegel, *Vorlesungen*, cit.

4 “Por eso afirma con razón Lucrecio que la desviación quiebra las *fati foedera* (los pactos del destino), y como él aplica en seguida esto a la autoconciencia, se puede decir del átomo que la desviación (declinación) es ese algo en su interior que puede luchar y resistir.” (*Tesis*, 42, 36)

5 En este último aspecto, la libertad del hombre tiende hacia a la actitud de los dioses, quienes en total calma teórica ignoran el mundo. “De igual modo, el fin de la acción es la prescindencia, la fuga ante el dolor y la angustia, la ataraxia. Por tanto el bien consiste en el alejamiento del mal, y el placer en la exclusión de las penas. Finalmente, allá donde la individualidad abstracta aparece en su suprema libertad y autonomía, en su totalidad, el ser de que se separa es lógicamente *todo ser*, y por eso los dioses evitan el mundo y son reverenciados no por su interés sino por su belleza, su majestad y su excelsa naturaleza.” (*Tesis*, 45, 37) Pero, y aquí Epicuro no vacila en contradecirse una vez más, la evasión sólo para los dioses es algo absoluto. Para los hombres, por el contrario, debe ser expresada, positivamente, como una relación del individuo. La libertad *vis-á-vis* el mundo, sólo puede ser una ilusión de la conciencia abstracta.

6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1989, pp. 155-163.

7 Finalmente, y en la medida en que esta filosofía permanece fiel a su carácter teórico, o desarrolla una investigación científica, se vuelve ella mima pragmática, como es particularmente evidente en lo que Marx llama la “dispar” energía y praxis científica de Demócrito y Epicuro, el uno buscando interpelar el mundo fenoménico hasta alcanzar sus causas últimas, el otro quedándose satisfecho con cualquier explicación capaz de aplacar su curiosidad. “El que juzga el mundo sensible como apariencia subjetiva se dedica a la ciencia empírica de la naturaleza, y a los conocimientos positivos y representa la inquietud de la observación que experimenta. El otro, que tiene por real el mundo fenoménico, rechaza el empirismo; la calma del pensamiento que halla su satisfacción en sí misma, la autonomía que extrae su saber ex principio interno, están encarnadas en él.” (*Tesis*, 34, 31)

8 También en la MEGA. Todas las citas provenientes de los *Tomos* son traducción mía.

9 Nótese que es la distinción heurística entre forma subjetiva y contenido lo permite a Marx hacer justicia a la originalidad del pensamiento posmetafísico de un Epicuro. Solamente desde este punto de vista metodológico el “carnaval” de la filosofía se revela como el momento en que el pensamiento se reconcilia con la subjetividad concreta que hasta ese punto ha sido su presupuesto inadvertido.

Esta subjetividad, sin embargo, no es el yo psicológico del filósofo. Marx hace esta aclaración en la Notas, refiriéndose a Hegel: “Es concebible que un filósofo cometa tal o cual aparente inconsecuencia en favor de esta o aquella concordancia y aún pueda tener conciencia de ello. Pero de lo que no tiene conciencia es de que la posibilidad de esa aparente concordia tenga su raíz más profunda en una insuficiencia o en un enunciado insuficiente de su principio. Si un filósofo hubiera realmente aceptado un compromiso, deben los discípulos explicar en base *al íntimo y esencial contenido de su conciencia* lo que para él mismo revestía forma de conciencia exotérica. De este modo lo que aparece como progreso de la conciencia moral (*Gewissen*) es al mismo tiempo un progreso del saber (*Wissen*). No se sospecha de la conciencia moral particular del filósofo sino que se construye la forma esencial de su conciencia (*Bewusstsein*), elevada a figura y significado determinados y a la vez superada. (Notas, 90, 67)

En otras palabras, el historiador de la filosofía debe construir el punto de vista implícito que da a cada filosofía su carácter peculiar –metafísico, o posmetafísico. Él debe alcanzar la autocomprensión esencial de cada sistema, sea que en él la forma subjetiva ha tomado precedencia, y explicar, a partir de este hecho, las contradicciones del sistema. En el caso de Epicuro, deben explicar las discrepancias entre la tesis físicas, el pragmatismo científico, el intento casi improbable de asimilar y transformar la doctrina de Demócrito.

10 Las citas de las *Notas* provienen de la selección publicada como apéndice a la traducción de la tesis citada en nota (1).