

pasar a la Ciencia. Lo que nos muestra el trabajo teórico y práctico de Marx en los años siguientes a 1846-47 (para poner una referencia) es el intento de realizar ese nuevo estatuto y esa nueva práctica de la Filosofía. Esta aparece entonces implícita -o mejor inserta realizada y concretada, en la obra teórica y práctica de Marx. El nuevo estatuto y la nueva práctica filosófica que Marx inicia, dentro de sus limitaciones y vicisitudes, sin mucha claridad ni explicitación, es una búsqueda, un programa o un horizonte que apunta hacia la Totalidad dialéctica. Raymon Aron ha afirmado algo que por la aproximación y casi coincidencia con lo que hemos querido mostrar vale la pena traer aquí: "Marx ignoraba -afirma Aron- la distinción entre filosofía, economía, sociología-historia, política, demografía. . . Cada una de estas disciplinas, hoy separadas cada una de ellas con sus conceptos, sus prácticas, sus ambiciones o sus prejuicios, puede hallar en la obra de Marx a un tiempo sugerencias para la investigación propia de ella y razones para poner en tela de juicio el deslinde de su campo de estudio. Marx poseía, como los historiadores, una conciencia aguda de la interdependencia de los sectores de la totalidad que los especialistas aislan según la orientación de su curiosidad y la especificidad de su conceptualización" (36). Por el contexto queda claro que ese "ignoraba" del comienzo de la cita, no es ignorancia sino más bien una no aceptación. Marx postulaba, contra la visión burguesa atomista, dualista, desintegrada, etc. que se resuelve en disciplinas aisladas y academicistas, una visión de totalidad y ella misma totalizadora (en cierto modo interdisciplinar) en la cual dialécticamente, sin confundirse, los diversos aspectos son momentos del todo, interactuantes y en tensión dialéctica hacia síntesis y "superaciones" sucesivas. El problema es que tal postura no queda suficientemente clara ni explicitada en su obra (el problema de los "dos marxismos" de que hablábamos al principio siguiendo a Gouldner); el problema es que en los cien años que van desde la muerte de Marx, en su nombre, se ha dicho y se ha hecho lo contrario; el problema es que acostumbrados a posturas dicotómicas y desintegradas, se nos hace imposible o absurdo lo contrario. Dejemos este debate abierto para la discusión.

De todas maneras el intento de Marx, repitémoslo para concluir, es hacer que la Filosofía pase de la pura contemplación teórica a la transformación histórica.

II – COMENTARIO

LA FILOSOFIA MORAL Y EL METODO HISTORICO EN MARX: NOTAS INTRODUCTORIAS

Fernando Uricoechea C.

Mis reflexiones se circunscriben a los dos tópicos que titulan el presente ensayo: la filosofía moral y el método histórico en Marx. Quiero aclarar que no hay en el texto

(36) Aron, Raymond, *La obra y la Historia, en, Marx superado?*, op. cit, pag. 76.

ninguna intención de establecer relaciones necesarias entre esos dos temas. Por el contrario, cada uno de ellos es tratado de manera independiente y separada. Seleccione esos dos temas con el único propósito de contribuir al examen de la cuestión filosófica y de la cuestión histórica planteadas en el tema general del diálogo.

1. LA FILOSOFÍA MORAL EN MARX

Si se toma la filosofía en el sentido predominante y convencional desde hace casi dos mil años, o sea, como filosofía del objeto, no hay duda que el título de este diálogo ("De la contemplación filosófica a la transformación de la historia") está sobradamente justificado pues acentúa correctamente la crítica marxista a la filosofía. Encuentro, sin embargo, que el tipo de filosofar del propio Marx se asemeja de una manera sorprendente y provocativa a un estilo de filosofar que había sido abandonado hace aproximadamente dos mil años, exceptuando algunas breves interrupciones, particularmente a partir del siglo XV en adelante.

Me refiero, desde luego, al tipo de filosofar socrático, recogido posteriormente por los filósofos cínicos y estoicos, es decir, a lo que se ha dado en llamar filosofías morales, despreocupadas por la reflexión sobre el objeto, el sistema, la metafísica y preocupadas, más bien, por el problema del sujeto, de la existencia, de la condición humana.

Mi tesis es que si centramos nuestra atención en la propia filosofía de Marx antes que en su crítica a la filosofía, Marx aparece como un representante más de la filosofía moral. Hay, en verdad, muy pocos filósofos que han optado por este estilo o forma de filosofar. Probablemente el primero de alguna consecuencia después de los estoicos es Montaigne, una figura de segundo orden, no obstante, en el panteón de la filosofía. El primer pensador en lograr celebridad en el campo moral vendría a ser, sin embargo, Pascal. Pero los más prolíficos y los que más descollaron en ese terreno fueron Kierkegaard, probablemente el más grande filósofo de la existencia, y Nietzsche. Posteriormente vendría la filosofía fenomenológica con Husserl, quien retoma el problema del sujeto pero de una manera trascendental y no de una manera práctica, y por último, la filosofía de la existencia con Sartre.

Uno de los aspectos más interesantes desde un ángulo sociológico con respecto a estas filosofías morales, contrariamente a lo que ocurre con las filosofías del objeto, consiste en la inserción de una temática sociológica en el seno del discurso filosófico. Hay en *Los Pensamientos* de Pascal, por ejemplo, algunas reflexiones sobre el origen del nacionalismo, de la honra, del hábito y las costumbres, del poder, etc. Es más, la tipología que Pascal hace en uno de sus pensamientos sobre el poder anticipa la célebre tipología weberiana sobre las formas de dominación. Probablemente no hay una filosofía que suministre más datos significativos para la construcción de una sociología de la moral que las obras de Nietzsche incluyendo, desde luego, *La Genealogía de la moral*. De igual manera, las formas de orientación social de la conducta, la psiquiatría y el psicoanálisis pasan por o tocan muy de cerca la reflexión fenomenológica contemporánea. También Marx, desde

el punto de vista estrictamente filosófico, abre toda una perspectiva sociológica vinculada al problema de la alienación y la cuestión del trabajo social. Desde luego, el discurso moral de todas esas corrientes filosóficas mencionadas antes está orientado hacia la transformación del hombre.

Es en este sentido en el que podemos establecer, por paradójico que parezca, una continuidad extremadamente valiosa en términos prácticos entre pensadores como Diógenes o Zenón, por un lado, y Marx, por el otro. Y lo que quisiera hacer a continuación es mostrar cuáles son las similitudes entre el estoicismo y el cinismo, por una parte, y, por otra, el marxismo.

Para comenzar, podríamos anotar el hecho de que ambas vertientes son filosofías morales y no filosofías destinadas a la contemplación intelectual del mundo sino a su transformación, aunque como veremos posteriormente, en el caso de las corrientes helénicas clásicas la transformación se reduce a la transformación del individuo y no pasa por la mente cínica y estoica, pese al concepto de cosmópolis, una transformación de la sociedad como un todo (1).

A lo anterior hay que añadir la semejanza en las condiciones materiales que se hallan en el origen tanto del pensamiento cínico y estoico como del marxista: ambos surgen como un rechazo al *statu quo* filosófico del momento. El estoicismo, por ejemplo, surge como una forma de rechazo a toda la tradición platónica y aristotélica mientras que el marxismo se origina como un cuestionamiento a toda la tradición del idealismo filosófico alemán.

Igualmente, tanto los cínicos y estoicos originales como el marxismo asumen una actitud agónica ante el mundo: una actitud de rechazo y protesta, una actitud subversiva que conduce a una paideia revolucionaria. Todos ellos rechazan los patrones y normas institucionales prevaletentes y plantean un tipo singular de protesta. Tanto el cinismo como el pensamiento estoico original acentuaron un desapego de las instituciones y de la organización social y política del momento. De forma semejante Marx acentúa el carácter irracional, particularista y burgués de la formación política de su tiempo. Hay también aquí una postura común de rechazo a las formas políticas institucionales y ambos asumen, también, una actitud política radical con respecto a la comunidad política: así como la filosofía moral helénica considera innecesaria la existencia de instituciones para la ciudad de cambios, así también Marx es de la misma opinión para la sociedad más allá de la alienación, la sociedad sin clases y sin Estado.

Ambos comparten, también, una postura cosmopolita: la ciudadanía de la cosmópolis está abierta a ricos y pobres, a helenos y bárbaros: unos y otros son considerados iguales.

(1) Para la identificación de los rasgos generales del estoicismo y del cinismo me he servido de la obra de Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia: El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1974, *passim*.

De igual forma para Marx, la condición de ciudadanos niega cualquier otra propiedad o atributo particularista de tipo religioso, étnico, sexual, etc. La igualdad aparece entonces como un predicado formal de la ciudadanía moderna.

Hay que agregar, no obstante, que las afinidades del pensamiento de Marx son mayores aún con el pensamiento cínico que con el pensamiento estoico. No hay, por ejemplo, ninguna semejanza del marxismo con la voluntad estoica que acepta el dolor como una forma de anular el mal y que se inscribe de una manera espontánea, voluntaria y tranquila en el cosmos. No hay, pues, ninguna identidad entre la actitud básica del marxismo y la apatía estoica. El cinismo, en cambio, no abandonó la conducta agónica ni su voluntarismo militante y cuestionador, más próximo, entonces, al espíritu crítico, desafiante y voluntarista del marxismo. De la misma forma que el marxista, el cínico rehusa aceptar al mundo como su *alter* y lo define como su antagonista.

Pero hay, por sobre todo, una diferencia entre cínicos y estoicos que aproxima más aún el marxismo al pensamiento cínico: el status de la voluntad, un tema extremadamente importante desde el punto de vista metodológico. En efecto, los estoicos le niegan toda validez a la contingencia de la voluntad. La voluntad estoica, como la voluntad del budista y del taoísta, no es una instancia para afirmar al sujeto sino para reconocer el cosmos. La voluntad, entonces, pierde en eficacia lo que gana en significado. La voluntad estoica, en otras palabras, es más un símbolo que un instrumento, más un testimonio que una afirmación. Para el marxismo como para el cinismo, en cambio, la voluntad es creadora, es instrumental y representa definitivamente un momento constitutivo de la praxis y es, además, desafiante en la medida en que le arrebató la finalidad a la naturaleza y se apropia de ella.

Más allá y por encima de las anteriores analogías e identidades, sin embargo, existen diferencias radicales entre el marxismo, por un lado, y el cinismo y el estoicismo, por el otro. En cuanto filosofías morales, en cuanto ordenamientos para la regulación de la vida práctica, de la conducta, el cinismo, el estoicismo y el marxismo son, si se me permite la expresión, filosofías ejemplares o filosofías de salvación, para parafrasear una tipología clásica de la sociología de las religiones propuesta por Marx Weber. Pero la salvación ascética helénica no se realiza de ninguna manera en el plano de la praxis política sino, por el contrario, alejándose de dicho plano: en el terreno de la interioridad, de la intencionalidad, de la buena voluntad y por medio de la ascesis y la templanza del ánimo. Nada podría estar más distante de la moral marxista. Siendo la relación hombre y sociedad una relación dialéctica, la transformación de aquel es inconcebible sin una transformación concomitante y simultánea de la sociedad. La superioridad práctica del marxismo como filosofía moral con respecto a la cínica y la estoica radica precisamente en este conocimiento de aquella relación dialéctica.

Hasta aquí el primer argumento que deseo presentar: hay una continuidad extremadamente rica al concebir al marxismo no como una más de las filosofías especulativas del racionalismo occidental sino como una forma de regreso a esa hermosa tradición socrática

que inaugura la filosofía moral, la filosofía del sujeto. Hay, sin embargo, que recalcar una diferencia fundamental en sus implicaciones prácticas: la transformación ascética helénica se sitúa en el plano del individuo mientras que la transformación que busca el pensamiento marxista es la transformación del hombre, del ser genérico, de la sociedad.

2. EL METODO HISTORICO EN MARX: RAPSODIA Y SISTEMA

La tesis que voy a plantear a continuación, como observé al comienzo, surgió originalmente como respuesta a la discusión relativa a la supuesta ruptura metodológica de Marx propuesta por Althusser. Hay algo de verdad en la tesis equivocada de Althusser. La ruptura epistemológica de Marx no significa el abandono de la filosofía crítica ni su substitución definitiva por la ciencia, que es la intención de la tesis althusseriana. Marx nunca abandonó la filosofía, como ha sido enfatizado en este diálogo. Si bien no hay ruptura en el sentido althusseriano sí la hay, en cierta forma, en el sentido de la emergencia de un marxismo de corte más científicista *superpuesto* a la vertiente histórico-crítica. Hay una evidente tensión entre ellos dos, como habitualmente la hay, por lo demás, en los grandes científicos sociales. La hubo, por fortuna, en Durkheim y la hubo, por desgracia, en Parsons. La hubo en Durkheim al pasar de la concepción de la sociedad presente en *De la división del trabajo* a la de esa hermosa obra de madurez, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Y la hubo también en Parsons al pasar de esa extraordinaria obra que es *La estructura de la acción social* a esa otra, insulsa, insípida que es *El Sistema social*.

Ahora bien, por qué esa superposición de una perspectiva sobre la otra? Hay, desde luego, una explicación necesaria y la tesis que me propongo plantear aquí es un intento de respuesta al por qué Marx efectivamente suspende en sus escritos económicos de madurez provisionalmente el conocimiento crítico para estudiar la lógica de *El Capital*.

Para desarrollar dicha tesis, no obstante, voy a hacer una rápida referencia a la teoría de Ernst Cassirer sobre la génesis del mito y de la ciencia que dan, respectivamente, origen a dos estilos de conocimientos: una tradición naturalista, nomológica, que sigue los cánones de la "ciencia" y que opera con categorías como causa, efecto, tipo, ley, etc. y una tradición hermenéutica, histórica, que tiene más características míticas que científicas y que opera con categorías como sentido, totalidad, configuración, etc. Cassirer asocia toda la tradición historicista a esta vertiente mítica y la tradición naturalista y positivista a la vertiente científica. Pero va mucho más allá al fundar la distinción entre esas dos formas o modos de conocer en la fenomenología de la percepción. Es esta una tesis extremadamente sugestiva y reduce las diferencias en los modos de conocer a diferencias que están en el origen de la formación del conocimiento del niño y de la historia, en la ontogénesis y en la filogénesis. En efecto, tanto en el niño como en las sociedades históricamente más elementales lo primero que surge es el conocimiento de tipo expresivo, de cualidades, de afectos. Ese es el fundamento fenomenológico del mito, de la percepción mítica del mundo. Posteriormente y contrariamente a la opinión de la psicología experimental, surge la percepción de objetos y de cosas en términos de propiedades como distancia, volumen, peso, etc.

Haciendo una analogía con la estrategia metodológica de Cassirer, creo que es posible también fundar la diferencia entre la lógica de *El Capital* y la lógica de *El 18 de Brumario* en el tipo diferente de relaciones sociales a los cuales se dedica cada una de esas obras. Porque no hay duda que efectivamente hay un tratamiento de las relaciones sociales, de los hechos sociales que es diferente en una y otra obra. Esta diferencia, sostengo, no se debe a una "evolución" o "cambio" en la mentalidad científica de Marx sino a un cambio de método exigido por el objeto estudiado. Como el método no puede ser separado del contenido en las ciencias sociales y el contenido de esos dos campos es diferente —el mundo de las relaciones económicas en *El Capital* y el mundo de las relaciones de la historia y la política en *El 18 de Brumario*— el método tenía necesariamente que ser diferente.

Ahora bien, para aclarar la diferencia de contenido entre esos tipos de relaciones sociales voy a desarrollar una tipología haciendo uso de una figura literaria que de una manera casi accidental aparece en algún lugar de la *Crítica de la razón pura* de Kant cuando éste contrata sistema con rapsodia. Si no recuerdo mal, Kant emplea ese término apenas en una ocasión durante todo ese extenso texto y el concepto de rapsodia no está deducido, es decir, no está constituido racionalmente, no está explicado. Pero es un concepto tan rico intuitivamente que no es necesario que sea deducido para nosotros poder captar la fecundidad de usos que le podemos dar. Y eso es justamente lo que me propongo hacer. Voy a partir de la oposición entre rapsodia y sistema para caracterizar dos tipos de actividad social, dos tipos de actos sociales que llevan necesariamente a dos tipos de método. Es esa tipología la que, a mi entender, puede contribuir a explicar "los dos Marx".

Cuáles son las características de una rapsodia, de una estructura rapsódica? De la manera como la concibo, la rapsodia posee dos rasgos esenciales: en primer lugar, el papel prominente de lo imaginario y por imaginario entiendo yo tres aspectos: primero, la presencia de estructuras o totalidades plenas de sentido. Segundo, lo imaginario es eficaz causalmente aun cuando se encuentre apartado del campo de las operaciones estrictamente mecánicas y funcionales. Un buen ejemplo de estructura imaginaria causalmente eficaz es la ideología y todas las construcciones ideales productos de la conciencia social del hombre en sociedad que tienen una eficacia mucho mayor de lo que la gente habitualmente supone. Tercero, la causalidad de las estructuras imaginarias es igualmente significativa: piénsese, por ejemplo, en las explicaciones genéticas de tipo psicoanalítico: son explicaciones cargadas de contenido simbólico y es en este mismo contenido donde reside su eficacia causal y su significación simultáneamente.

En segundo lugar, y al lado de su rasgo imaginario, toda estructura rapsódica es dramática, está cargada de drama, i.e.: hay un desfase, un desajuste entre los ideales colectivos, la voluntad social, el destino de una cultura, de un pueblo, de un grupo, por un lado y por el otro las consecuencias objetivas y los resultados inesperados. Este desfase sigue de cerca la concepción clásica de lo trágico, por ejemplo, en Edipo. Cuál es la tragedia de Edipo? En esencia que su voluntad, esa voluntad tesonera que está dispuesta a luchar

contra el destino, es inerme frente al carácter ineluctable de un plan trazado de antemano y sin embargo hay lucha en Edipo, hay esfuerzo, hay voluntad y por más inefectiva e ineficaz que sea su voluntad, no deja, con todo, de ser valiosa, así sepamos que de antemano está condenada al fracaso. Ese elemento dramático es un elemento fundamental para entender la rapsodia y es un elemento característico de toda historia (2).

Todos aquellos actos humanos que tienen esas características rapsódicas i.e. que tienen elementos de imaginario y de dramático y que por tanto conviven con lo inesperado, con lo espontáneo, con lo imprevisto, con la iniciativa, con el fracaso, con la derrota son, de acuerdo con la tipología propuesta, acciones sociales ya sea de tipo histórico o de tipo político. Si nosotros queremos ver la historia sin desfigurarla, es necesario rechazar la perspectiva sistemática y adoptar la perspectiva rapsódica. En el momento en que la esquematizamos, en ese momento la aniquilamos. En el momento en que restringimos de alguna manera artificial el movimiento de la realidad histórica, en ese mismo momento se nos escapa como el agua entre las manos.

Pues bien. Mi argumento es que la dialéctica y el conocimiento crítico solo tiene cabida donde hay campo para la maniobra de lo imaginario y lo dramático y como ni uno ni otro son enteramente reductibles a lo racional, no hay posibilidad de sistematización o esquematización en el campo de la historia y de la vida política so pena de eliminar justamente su carácter rapsódico. Desde esta perspectiva, es comprensible el empleo de la dialéctica en *El 18 de Brumario* y las otras obras históricas.

El tipo ideal o concepto opuesto al de rapsodia es el concepto de sistema en el cual lo imaginario y lo dramático están ausentes. En el movimiento del sistema hay rutina pero no hay drama y hay funcionalidad pero no hay imaginario. Los rasgos fundamentales de todo sistema son su racionalidad y su finalismo o teleología. El movimiento del sistema es de naturaleza lineal, monótona. Frente a la policromía exuberante de la rapsodia se encuentra la monocromía racional del sistema. Ahora bien. El carácter de las relaciones sociales en el mundo económico tiene más de sistema que de rapsodia porque la acción económica, el paradigma de acción lógica paretiana, está racionalmente orientada, esto es, exclusivamente guiada por consideraciones técnicas que repudian la influencia de cualquier ingrediente de carácter espontáneo o irracional. Lo rapsódico está, pues, excluido *a priori* del sistema económico. La lógica del sistema rehusa cualquier noción de gesto, expresión, espontaneidad, contingencia, libertad pero por sobre todo rechaza lo más caro al espíritu rapsódico, el actor individual, el carácter dramático. El sistema opera con factores pero no con actores.

Si se acepta la tipología anterior como una manera apropiada de distinguir las caracte-

(2) El juego de ajedrez es un símil interesante para entender la noción de rapsodia y de estructura rapsódica. La música, en cambio, es rapsódica en el momento de su composición pero no lo es más en el momento de su ejecución.

rísticas de la dinámica de la acción social, se entiende entonces por qué la lógica de *El Capital* es diferente de la de *El 18 de Brumario*. En el sistema capitalista, en efecto, los actores reales son transformados en cosas, son reificados. La dinámica del sistema, su energía, está determinada por las leyes económicas. Desde luego, Marx procuró insuflar rapsodia a ese sistema introduciendo la lucha de clases pero la dialectización de ese movimiento descansa en última instancia en un campo de oposiciones y de contrarios vacíos por su carácter general. Porque toda generalización dialéctica, a mi entender, no es solo sospechosa sino espuria pues hipoteca la historia y su movimiento al conferirle una dinámica, por así decir, trascendental. De ahí el sabor "engelsiano" del movimiento dialéctico en *El Capital* como, por ejemplo, la contradicción entre la socialización creciente del proceso productivo y la privatización creciente de los medios de producción. Ese movimiento tiene más sabor a *La Dialéctica de la Naturaleza* que a *El 18 de Brumario* de Marx.

En este contexto, la crítica de Castoriadis es pertinente:

"Hablar de 'contradicción' entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es peor que un abuso del lenguaje, es una fraseología que le concede una apariencia dialéctica a lo que no es más que un modelo de pensamiento mecánico. Cuando un gas calentado en un recipiente ejerce sobre las paredes una presión creciente que puede hacerlas explotar finalmente, no tiene ningún sentido decir que hay una 'contradicción' entre la presión del gas y la rigidez de las paredes —de la misma manera que no hay 'contradicción' entre dos fuerzas de sentidos opuestos que se aplican sobre un mismo punto. Del mismo modo, en el caso de la sociedad, se podría, cuanto más, hablar de una tensión, de una oposición o de un conflicto entre las fuerzas productivas (. . .) cuyo desarrollo exige en cada etapa un cierto tipo de organización de las relaciones sociales y estos tipos de organización que tarde o temprano 'quedan rezagados' con respecto a las fuerzas productivas y dejan de serles adecuados. Cuando la tensión se vuelve muy fuerte, el conflicto muy agudo, una revolución barre la vieja organización social y abre el camino para una nueva etapa de desarrollo de las fuerzas productivas.

"Pero ese esquema mecánico no es sostenible ni siquiera al nivel empírico más sencillo. Representa una extrapolación abusiva al conjunto de la historia de un proceso que no se realizó sino en una sola fase de esa historia, la fase de la revolución burguesa (. . .) No corresponde ni al desmoronamiento de la sociedad antigua y a la aparición posterior del punto feudal ni al nacimiento de la burguesía que emerge precisamente fuera de las relaciones feudales y al margen de estas, ni a la constitución de la burocracia como capa dominante hoy en día en los países atrasados que se industrializan ni, en fin, a la evolución histórica de los pueblos no europeos (3).

La única dialéctica auténtica es, pues, la dialéctica de lo concreto, la dialéctica de lo histórico. Por eso el capitalismo visto como sistema que exige sus leyes autónomas deja de ser un individuo histórico para transformarse en un objeto cibernético.

(3) Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, 3eme ed. Paris: Editions du Seuil, 1975, pp. 26-26.