
LA VUELTA DE LA FILOSOFIA

Reyes Mate

análisis y debate



1

Hablar de humanismo en el contexto de teoría socialista es un mal asunto, puesto que automáticamente recae sobre uno la sospecha de flojera científica, querencia reformista, traición socialdemócrata o moralina cristiana. Ahora bien, el humanismo con el que se enfrenta Marx, por ejemplo, tiene una significación técnica precisa: afirmación del hombre como sujeto (subjetividad) y primado de la filosofía, no de la metafísica clásica, sino de una interpretación práctica de la filosofía para quien hablar de verdad es hablar, al mismo tiempo, de libertad¹. Pues bien, este tema del humanismo emerge, cual gadiana inagotable, cada vez que una teoría socialista pretende haberle «superado».

El descrédito del humanismo no sólo viene de determinadas posiciones puras y duras del marxismo, sino también de los pragmáticos. En efecto, cuántas veces el socialismo ha querido señalar su ortodoxia y radicalidad lo ha hecho distanciándose del «socialismo humanista» (la contraposición de las figuras de Largo Caballero y Fernando de los Ríos es, en este sentido, clarificadora). Pero es que los pragmáticos o socialdemócratas también dan por hecho que la posible alternativa socialista pasa por estos dos registros: estrategia adecuada para la conquista del

poder, y racionalización de la producción. El Estado y la Producción son los momentos esenciales del proyecto socialista. El resto es adorno de la tarta. Y este resto está constituido por los temas clásicamente adscritos al humanismo: filosofía de la historia, papel de la cultura, lugar de la conciencia; es decir, está constituido por las instancias en las que se debate no tanto la creación de las condiciones materiales, siempre necesarias, cuanto el contenido de la realización y emancipación del hombre concreto.

La hipótesis de trabajo, o la sospecha, es que esos temas adscritos al humanismo no son el adorno de la tarta, sino momento substancial de esa identidad socialista, cuya crisis todos proclaman y que es necesario actualizar.

I. El anti-humanismo teórico del marxismo.

La expresión la tomo de L. Althusser², que es quien más ha ahondado en la afirmación de Engels a que nos referíamos al principio, y quien, por tanto, mayor solidez presta al tópico repetido en la historia del socialismo que habla de incompatibilidad entre humanismo y marxismo. Como es sabido, la famosa «ruptura epistemológica» entre el joven y el maduro Marx tiene como referente fundamental el humanismo. Al joven Marx subyace una filosofía del hombre que el Marx maduro sustituye por la ciencia, que es la interpretación histórica del materialismo. Entre el Marx humanista y el materialismo histórico se encuentra la «ruptura epistemológica».

a) El humanismo marxista

¿En qué consiste el humanismo del joven Marx? *En el convencimiento de que la esencia del hombre es libertad y razón; de ahí que la historia sea un constante proceso de racionalización y liberación. «La libertad constituye —escribe Marx— hasta tal punto la esencia del hombre, que hasta sus mismos adversarios no pueden por menos de reconocer su realidad... La libertad siempre ha existido, ya sea bajo la forma particular del privilegio, o como derecho general»³.*

Esa libertad humana no es un capricho del hombre, sino una exigencia que brota de la misma razón. Si la esencia del hombre es la razón, Marx tiene que reconocer que *la razón ha existido siempre*, aunque no siempre de una manera racional. Los tiempos modernos, sin embargo, son de apoteosis de la razón, ya que hasta el mismo Estado tiene en ella fundamento y legitimación. *«La filosofía considera al Estado como el gran organismo en donde la libertad jurídica, moral y política debe encontrar su realización, y en donde cada ciudadano, al obedecer las leyes del Estado, no hace sino obedecer a la ley natural de su propia razón, la razón humana»⁴.*

El trabajo político del filósofo se centra, por tanto, en la exigencia de la libertad de expresión, condición necesaria para la universalización de la razón humana.

Marx pone manos a la obra, y desde su puesto de redactor de la *Gaceta Renana* intenta concretar su ideal de filosofía política. Pronto descubre, sin embargo, que el *Estado prusiano*, por el que él había apostado, no está por la labor. Al contrario. Se produce entonces una profunda conmoción mucho más honda que un mero desencanto político. En efecto, la oposición del Estado a que se llevara a efecto en la sociedad el programa de libertad y razón, teóricamente afirmado, era la falsación histórica de su teoría filosófica: el hombre no podía ser razón y libertad porque no le dejaban serlo, porque no había manera de objetivar su substancia.

Es entonces cuando interviene Feuerbach (iniciándose así la segunda fase del humanismo marxiano). La filosofía feuerbachiana es humanismo. Pero el Hombre de Feuerbach no es el individuo ilustrado que se realiza en el Estado, sino el ser genérico, el hombre comunitario. La misma historia no es sino el despliegue de esta universal esencia humana. Lo que ocurre es que esa realización del Hombre feuerbachiano no se produce de una manera gozosa y lineal, sino como una pérdida de sí: la objetivación del hombre es una alienación del mismo. En efecto, la

esencia del hombre se ha concretado en la *creación* del Estado, en el *invento* de la Religión y en la *fabricación* de Mercancías. Estos productos del Hombre significan una pérdida del mismo, porque el Estado, la Religión y las Mercancías existen y son considerados como productos autónomos, emancipados y enfrentados al Hombre. De esta manera la Historia es alienación; el desarrollo de la razón, producción de lo irracional; la creación del hombre, objetivación inhumana.

El trabajo del hombre consiste, por tanto, en recuperar su realidad, expresada en el Estado, la Religión y la Mercancía, y colocarla bajo el control del sujeto.

De esta manera se resuelve la crisis humanista provocada por la experiencia del Estado prusiano. Su práctica anti-liberal y anti-racional no significa la negación de la esencia humana, sino su realización alienada.

La tarea de la filosofía es recuperar su objetivación, hacerse dueña de la realización. El sujeto de esta operación no puede ser el Estado, ni la Religión, ni el Capital, sino el proletariado, que siendo el sujeto material existe, de hecho, sin derechos y vaciado de su realidad. Pero no un proletariado cualquiera, sino el proletariado informado de la filosofía humanista que le asigna el papel de sujeto comunitario. El corazón de la revolución es el Proletariado, y su cabeza la Filosofía humanista.

Lo que caracteriza a todo este humanismo de Marx es, en primer lugar, la afirmación del hombre como sujeto de la historia (ya sea el individuo ilustrado, el Hombre feuerbachiano o el Proletariado) y, en segundo lugar, el protagonismo revolucionario de la filosofía.

b) *La llegada del materialismo histórico*

En 1845 acaban las veleidades humanistas de K. Marx. Así lo explica retrospectivamente él mismo: «*Mis investigaciones me llevaron a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política*»⁵.

Este descubrimiento de una interpretación materialista de la historia funda una teoría de la misma basada en conceptos totalmente nuevos, tales como «*formación social*», «*fuerzas productivas*», «*relaciones de producción*», etc. Consecuentemente, *el materialismo histórico supone una crítica radical a las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico.*

El materialismo histórico —socialismo investido de la categoría científica— altera profundamente los planteamientos anteriores. Por un lado, liquidación de la subjetividad, consubstancial al humanismo. Desde la altura soberana del marxiano científico se veía que el «*tipos*» humanismo estaba viciado de un *empirismo del sujeto* y de un *idealismo de la esencia*, epítetos incompatibles con una auténtica teoría científica.

El humanismo, según el materialismo histórico, supone un *empirismo del sujeto*, porque cuando habla del *hombre* entiende un sujeto concreto, individual y siempre igual a sí mismo. Pero sus males no se acaban ahí: común a todos los hombres que son y han sido es una esencia común, de la que todos participan y que les convierte en miembros de una sola especie. Es el *idealismo de la esencia*. Ambas connotaciones son insignificantes científicamente.

En segundo lugar, *liquidación de la filosofía* y su asunción en la teoría de la unidad dialéctica entre teoría y praxis. Lo que está aquí en danza es aquello a lo que se refería Engels, en su escrito sobre Feuerbach, y que calificaba como la pregunta más fundamental de toda la filosofía: la relación entre el ser y el pensar. Y esa famosa y torturadora cuestión se aclara definitivamente el día en que se comprende que conceptos como «*pensar*», «*ser*», «*naturaleza*», etc., son produc-

tos de la actividad del hombre y no preguntas o conocimientos «*naturales*». Por mucha eternidad, inmutabilidad y objetividad que se les quiera dar, todas esas características son las que el hombre les adjudica.

A partir de ese momento, la praxis aparece como la categoría epistemológica fundamental, y la *filosofía deja de ser «prima philosophia»*. En el materialismo histórico «*la filosofía deja de ser “prima philosophia”, ya que se siente totalmente impotente frente a su nacimiento y a su realización. La filosofía toma conciencia de su identidad al renunciar tanto a su autopoición como a su autorealización. Por eso Marx la llama crítica. A partir de ese momento cambia radicalmente el sentido de su investigación. No se puede ya hacer teoría con pretensiones ontológicas, sino con una intencionalidad práctica. La cuestión fundamental no será, por consiguiente, plantearse preguntas tales como ¿por qué se da el ser y no la nada?, sino este otro tipo de cuestiones: ¿por qué en el ente así y no de otra manera?»⁶.*

La consecuencia inmediata de este descubrimiento es el reconocimiento de que para saber cualquier cosa sobre el hombre hay que reducir a cenizas el mito filosófico del hombre. En esto consiste el antihumanismo teórico del marxismo: para esa ciencia que es el materialismo histórico, el humanismo es lo no-científico.

c) *El humanismo como ideología*

Desde la perspectiva del materialismo histórico, el humanismo queda vacío de todo contenido científico. Pero esto no significa que se renuncie a hablar de ello. No hay que perder de vista que a pesar de la crítica científica al humanismo, éste sigue funcionando en la sociedad. Y el materialismo histórico toma nota de esa funcionalidad. Lo que pasa es que se encorseta el tema humanismo en la categoría de la *ideología*, complicando el problema de esta manera mucho más.

En efecto, como bien se sabe, toda expresión ideológica, también el humanismo, vela más que desvela la realidad. Cuando, por ejemplo, el *humanismo «burgués» dice que el hombre es un ser libre*, está creando la ilusión de la libertad en quienes no son realmente libres porque carecen de medios materiales para realizarla o, más radicalmente todavía, porque no han tomado conciencia de su derecho a la libertad. Ahora bien, la ideología no se agota en esta función enmascaradora de la realidad. Porque hasta que la historia no alcance su transparencia total, la ideología tiene una función positiva: es como una señal, un puesto indicador, una alusión a planteamientos, preocupaciones, vivencias y representaciones que son vitales para el socialismo.

De esta manera, y gracias a representaciones culturales, se toma conciencia de una realidad que no ha caído todavía bajo el control de la ciencia.

El humanismo, pues, en cuanto ideología, alude a temas que son importantes para el socialismo. ¿Cuál es el contenido ideológico del humanismo?: la filosofía de la historia, es decir, aquello que hace que el socialismo sea no una ciencia académica sino un proyecto de sociedad. Como se sabe, la filosofía de la historia nace como reflexión sobre una experiencia tan antigua como la del hombre haciéndose daño, particularmente en la guerra. Surge entonces la pregunta elemental: ¿por qué el hombre, que es el sujeto histórico, no es el sujeto de la historia? En otras palabras: ¿por qué el hombre, que es el agente material, no puede realizarse a través de su acción? Para lograrlo tiene que constituirse en sujeto. Hablar, pues, de historia es hablar de subjetividad.

Hacer habitable la tierra y convertirla en el lugar de realización del hombre; ése es el meollo «positivo» del humanismo que la ciencia marxista pretende apropiarse. Lo otro, la envoltura (filosofía de la subjetividad) queda sustituida por el análisis científico.

Pero la dinámica del marxismo no consiste en realizar mejor la filosofía humanista, sino en hacerse cargo de aquello a lo que alude realizándolo desde un riguroso análisis científico de la realidad. El materialismo histórico negará que el sujeto de la historia sea el hombre, pero no negará ni a la historia, ni al sujeto histórico, que colocará fuera del hombre individual.

Las cosas, sin embargo, tienen todavía más recovecos. Porque resulta que Marx no renuncia a hablar de «*humanismo real*»⁷. ¿Significa esto que el marxismo deja, de alguna manera, la puerta abierta a las grandes afirmaciones del humanismo, tales como el reconocimiento de la irreductibilidad del *hombre concreto como sujeto de la historia* y el reconocimiento, de la *autonomía de la razón*, que pueden en un momento determinado romper la unidad dialéctica entre teoría y praxis?

Nada de eso, dicen los ortodoxos.

El «*humanismo real*» es un grito de guerra contra el humanismo abstracto del capitalismo y de Feuerbach.

En primer lugar, contra el humanismo capitalista. El capitalismo, teoría económica de la burguesía, ha levantado la bandera del hombre concreto contra los abusos colectivizantes del socialismo. Capitalismo equivale a interés por el individuo, defensa de la iniciativa individual respecto de la propiedad privada, etc. Pues bien, dice Marx, el capitalismo es la negación del hombre concreto y su reducción a un concepto abstracto y genérico. El capitalismo constituye una sociedad de productores, «*cuya relación social consiste en comportarse frente a su productor como mercancías, es decir, como valores. En virtud de esa forma objetivada (a la que es reducido el hombre) resulta que los trabajos de cada hombre se relacionan con los de los demás bajo el rasero de un trabajo humano homogéneo*»⁸. Es decir, el hombre vale en cuanto produce; más aún, según lo que produce. El hombre es, por consiguiente, la fuerza de trabajo que es capaz de desarrollar su organismo corporal. Si lo que vale es el hombre y se mide la producción que desarrolla, resulta que todos los hombres son intercambiables por una producción semejante.

Si después de esto el capitalismo se empeña en hablar del hombre, habrá que convenir, como diría Marx, en que el capitalismo profesa, de hecho, «*un culto al hombre abstracto*». Por eso Adorno apostilla irónicamente que «*el amor del burgués por el hombre que él maneja, sólo es parangonable al odio que siente por el hombre tal y como debiera ser*»⁹.

La crítica de Marx, cuando habla del «*humanismo real*», no se para en el desenmascaramiento del humanismo capitalista, sino que ataca al humanismo filosófico de Feuerbach. El hombre de Feuerbach no es el de carne y hueso, sino el Hombre, la Humanidad, la Esencia del hombre. Para Marx no existe ese Hombre, porque el hombre es «*el conjunto de relaciones sociales*», «*la suma de fuerzas de producción, capitales y formas sociales de distribución*»¹⁰.

No hay que perder de vista, sin embargo, que, puesto que el concepto hombre es fundamentalmente ideológico, no admite ser conocido ni definido. Por principio la ideología no es objeto de conocimiento, no es objeto científico. Entonces «*el conjunto de relaciones sociales*» no es la definición del hombre, no es el contenido científico del hombre, sino simplemente el nuevo *medio* en el que es posible dar con lo aludido bajo el concepto «*hombre*». Ocurre entonces que una vez situados en ese medio, y puestos a analizar científicamente las relaciones sociales, fuerzas productivas, etc., desaparece de la vista, desprovisto de todo interés, la temática del humanismo.

El «*humanismo real*» no remite a un posible tratamiento científico del hombre, desde el análisis del «*conjunto de relaciones sociales*», sino que aboca a la negación pura y simple del humanismo. En el materialismo histórico no hay lugar ni para la subjetividad ni para la autonomía de la razón, que eso es el humanismo.

II. La quiebra histórica del antihumanismo teórico del marxismo.

La liquidación del sujeto individual y la supresión de la autonomía de la razón, privilegiando «*die Weltveränderung*» (transformación del mundo) sobre «*die Weltinterpretation*» (interpreta-

ción del mundo), tiene un precio: lograr una *teoría de la sociedad* que logre *universalizar las condiciones materiales necesarias* para que *se realicen todos los hombres*. De esta manera la historia aparece como el principio de falsación o verificación del marxismo histórico.

Y, naturalmente, uno puede preguntarse, aunque sea ingenuamente: ¿qué ha pasado desde entonces?

a) *La vuelta del sujeto individual*

Sin necesidad de discutir ahora ese axioma hegeliano, tan presente en el pensamiento marxista, según el cual «*la realidad de lo general determina el movimiento de la individualidad*», conviene poner ante los ojos una experiencia que todos hemos hecho: que la producción material, concebida como instrumento al servicio de la vida de los hombres, se ha erigido en el objetivo máximo de nuestra sociedad.

Esta simple constatación ratifica lógicamente los planteamientos del capitalismo que, al margen de operaciones estéticas, es un sistema de producción.

Pero es que, además, la vigencia del capitalismo afecta profundamente al socialismo. En efecto, el socialismo, al denunciar en su análisis la cosificación que conlleva el capitalismo, apuesta por una transformación posible gracias a la fuerza de producción, ascendentes, y las actuales relaciones de producción, opresoras. Ahora bien, la sociedad de consumo ha conseguido tal integración de las fuerzas productivas en las relaciones opresoras de producción, que hasta los mismos proyectos socialistas no pretenden sino «*mejorar*», «*racionalizar*», la producción material.

Que el proyecto socialista en sus versiones históricamente logradas, la leninista y la socialdemócrata, acabe reproduciendo los mecanismos y planteamientos productivistas del capitalismo, tiene que ver con una dura experiencia: se ha mojado la pólvora que se presumía existir en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La presunta fuerza explosiva se ha integrado.

Esto significa, pura y simplemente, el fracaso de la praxis revolucionaria. No ha tenido lugar esa acción de masas liberadora (otra cuestión muy distinta es la valoración de la incidencia en la evolución del capitalismo, debida a los planteamientos y a la presión del socialismo). Y no se puede decir que la situación nuestra no merezca un cambio radical: desde entonces hasta hoy no ha disminuido el terror, la guerra y la injusticia. El materialismo científico, que no quiere ser humanismo, tampoco ha salvado al hombre.

El pensamiento teórico no puede esconder la cabeza bajo el ala. Si la filosofía había aceptado la hipótesis de su desaparición en provecho del primado de la praxis, era en el supuesto de que su renuncia consiguiera una sociedad mejor. Mantener hoy esa renuncia sería suicida para la sociedad. La filosofía tiene la obligación de volver a pensar. Y es lo que está sucediendo: insensiblemente se está produciendo un desplazamiento de la «*fuerza explosiva*», que ya no se encuentra en la contradicción clásica, sino en el mismo mecanismo del consumo, allí donde se opera la interiorización del ideal productivo: en la *conciencia y subconsciencia del individuo*.

b) *La vuelta de la filosofía*

La filosofía, pues, no puede renunciar a seguir siéndolo. Sin embargo, cabe preguntarse si en un contexto como el nuestro, en el que se anatemiza toda forma de *subjetividad* («*tipos*» al que están íntimamente ligados los de *espontaneidad* y *autonomía* de la razón), es posible hablar todavía de la filosofía. No podemos, en efecto, olvidar que la «*Aufhebung*», la superación de la filosofía, se produce a manos de la interpretación unitaria entre teoría y praxis, tal y como se expresa en la XI Tesis sobre Feuerbach. Pues bien, contra lo que habitualmente se piensa, la fa-

mosa XI Tesis, lejos de ser una afirmación descarada del primado de la praxis sobre la teoría, supone una tesis eminentemente teórica. Dice la XI Tesis: «*los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*».

Marx explica que afirmaciones como la de marras lo que pretenden es un ajuste de cuentas con su conciencia filosófica anterior. Pero son afirmaciones con un eminente significado intrafilosófico. En esta apuesta por la transformación sobre la interpretación, Marx y Engels reprochan a Feuerbach que éste, en su crítica filosófica, se contente con crear una conciencia verdadera sobre un hecho *existente*. Pero su interpretación nada ofrece respecto a la transformación del hecho. Esta resignación ante los hechos tiene una fundamentación filosófica que Marx quiere minar: el naturalismo y el realismo feuerbachianos, que olvidan que la contundencia de los hechos no es una realidad última, sino fruto de un proceso histórico. El mundo, tal y como aparece, no es una realidad definitiva, sino «*la actividad sensorial y vital de los individuos en el proceso de su autorrealización*». La apuesta por la transformación del mundo es, en primer lugar, una crítica a la resignación del materialismo, es decir, el materialismo naturalista y realista.

Tampoco sirve la explicación idealista (condicionamiento de todo lo objetivo por la subjetividad). Suponer que con la explicación feuerbachiana de la *reducción antropológica* se va a inaugurar una época en la que los individuos concretos se hagan cargo de los atributos hasta entonces colgados de la divinidad, es un vano delirio.

Consecuente con esta crítica, el materialismo histórico propone:

— por un lado, un estudio *científico* de la realidad que tenga en cuenta el proceso empírico del hombre y sus circunstancias;

— y, por otro, una *tarea filosófica* que permita superar el peligro del empirismo abstracto, haciéndose idea de la realidad en su conjunto.

La misma filosofía, pues, construye un escenario en el que renuncia a su papel de *prima philosophia* apostando por un desarrollo del drama histórico capaz de cambiar las cosas.

Ahora bien, si el cambio no tiene lugar, la filosofía está obligada a intervenir para establecer un nuevo horizonte de transformación. «*Sólo cuando lo que existe llega a cambiar, es la realidad existente la no totalidad*»¹¹: ese es el trasfondo filosófico del primado de la praxis. Es decir, cuando la realidad existente, con todas sus frustraciones, esperanzas pendientes e injusticias se resiste al cambio, resulta entonces que la realidad fáctica se erige como la fuerza real más absoluta. Únicamente se le puede cuestionar entonces, no desde la realidad fáctica, sino desde la filosofía. Renunciar a la filosofía en esas circunstancias sería prueba de resignación y desesperanza.

III. El humanismo como parte de una teoría emancipada de la sociedad

La ubicación de la «*fuerza explosiva*» en la conciencia y subconsciencia del individuo, por un lado; la intervención de la filosofía tras el fracaso de la praxis, por otro, plantean de nuevo la actualidad del humanismo, no como ideología, sino como integrante de un proyecto social.

No es ya posible una interpretación ingenua del humanismo. No se puede reproducir el optimismo infundado de la metafísica ilustrada, cuya identificación del progreso con el humanismo estaba basada en la correspondencia entre antropología y cosmología: como si una interpretación científica del mundo coincidiera con la realización del hombre. La experiencia está demostrando, más bien, que la ciencia del progreso incluye, en su dominio de la naturaleza, el dominio del hombre sobre el hombre. El progreso científico es en sí mismo contradictorio, y se asemeja —como decía Marx— «*a aquellos dioses paganos que festejaban sus victorias libando el néctar divino en las calaveras de los vencidos*».

Pero esa escisión o no identidad entre antropología y cosmología, entre humanismo y mate-

rialismo científico, no puede ser resuelta a espaldas de la ciencia: en sus manos está algo tan elemental para la realización de la idea como la creación de condiciones materiales de posibilidad.

La vuelta del humanismo tiene que hacerse sobre el concepto de realidad.

Existe, como es sabido, en el campo de la investigación marxista, una fuerte tradición¹² que define la realidad no por lo que es, sino por lo que no es, o más exactamente, por lo que todavía no es. La explicación es la siguiente: la fundamentación materialista de un proyecto tiene que presumir en la realidad la posibilidad futura del ser. El ser es posibilidad, lo que no es nada tiene que ver con lo dado, pero constituye la parte más rica y prometedora de la realidad.

Pero ese todavía-no de la realidad es algo más que la parte del futuro que está por venir. Al todavía-no pertenece igualmente la parte no realizada del pasado, la parte frustrada y vencida. Esas esperanzas frustradas del pasado no están archivadas, sino que vagan por la historia, anidan en nuestro presente, cuestionándole e interpellándole. La realidad no se agota, pues, en lo dado. De la realidad forma parte su porvenir, y realidad es la frustración pasada, sobre cuyas espaldas está montada nuestra sociedad y su relativo bienestar. De la realidad, pues, se puede hablar de diversas maneras, ya que admite diferentes aproximaciones.

Cuando el análisis científico pretende agotar el contenido de la realidad, lo que en realidad se produce es una peligrosa lectura darwinista. Al fin y al cabo la ciencia analiza lo dado, y lo dado constituye la parte exitosa de la realidad, aquella que ha sabido imponerse y ofrecerse al observador como un fenómeno constatable.

Pero la realidad no se agota ahí. Existe una zona oscura, captable por el pensamiento, pero no por la ciencia: *«la parte de verdad que se puede atrapar mediante el pensamiento, pero más allá del concepto abstracto, no tiene otro lugar que lo oprimido, lo despreciable y desechado por ese concepto»*¹³. Esa parte marginada de la realidad es insignificante a la sociedad y al mismo pensamiento que no la toma en consideración. Pero existe, y su existencia hace que toda explicación científica que la margine y presuma de dar una interpretación global a la realidad, no escape a la sospecha de la irracionalidad.

Pero: ¿cómo llegar a ella si el lenguaje científico no logra hacerse con ella? Por el relato y la memoria. Esa parte oscura de la historia, la vencida y frustrada, no se demuestra y analiza, sino que se cuenta y forma parte de las grandes tradiciones culturales que se transmite por el recuerdo. Se puede incluso decir que este tipo de tradición es la substancia del mismo concepto de historia: la voluntad de seguir erguido, a pesar de las constantes experiencias de opresión y sufrimientos, es la misma voluntad de quien escucha el grito del oprimido y no se resigna a que el opresor tenga definitivamente razón.

De lo dicho se deduce que la apropiación de la realidad en su conjunto no se produce sólo mediante la razón argumentativa —típica de la ciencia—, sino que también interviene la narración y la memoria.

Poner en el cesto de lo *«ideológico»* (de lo no-científico) esta zona oscura de la realidad, es sólo posible a quien previamente ha identificado realidad con lo dado. Es lo que hace el materialismo histórico. Pero, de esta manera, el materialismo histórico entra en contradicción consigo mismo, puesto que el horizonte histórico de sus análisis científicos no provienen del mismo análisis, y nunca serán su resultado: Marx los hereda de la tradición ilustrada. El marxismo científico no logra explicar cómo el horizonte de emancipación heredado pueda ser fruto de un ulterior análisis de la realidad.

Debe quedar bien claro que el humanismo no es la articulación teórica de la zona oscura de la realidad. Técnicamente el humanismo es reivindicación de la subjetividad y de la autonomía de la razón. Sólo indirectamente tiene que ver con esa parte marginada de la realidad, en cuanto esta complejidad de la realidad pone en entredicho las pretensiones universales del análisis científico, que vinculaba la teoría a una dependencia de la praxis, y disolvía lo particular en los intereses o estructuras generales: el vencido connota individualidad, y la memoria acaba con la

hegemonía de la praxis. El humanismo es una exigencia metodológica que afecta incluso al quehacer de la ciencia, obligándola a planteamientos y cuestionamientos que no se desprenden automáticamente de su propia metodología.

IV. Conclusión

Tienen razón quienes barruntan que la introducción de la temática humanista perturba el continente científico del marxismo científico. Pero esa conflictividad no viene de fuera, como si se tratara de tomar en consideración intereses de grupos sociales de presión, sino que son fruto de la misma complejidad de la realidad, violentada por una lectura darwinista de la misma.

Lo que sí parece evidente es que esta nueva temática es imprescindible a la hora de una reconstrucción, lúcida y crítica, del socialismo. Porque el socialismo ya no puede permitirse el lujo de una reproducción mimética o aggiornada de fórmulas del pasado. En efecto, por encima y al margen de cualquier elucubración teórica, el socialismo tiene que hacer un alto y plantearse esta sencilla pregunta: ¿por qué este mundo, que podía ser una tierra habitable, se ha convertido en un polvorín?; ¿por qué la praxis, que podía haber creado una sociedad adulta, se ha perdido en un perverso pragmatismo sin horizonte ni historia?

Estas son preguntas radicales al socialismo, porque éste, en sus distintas versiones, ha tenido la posibilidad de dar una respuesta distinta, y no lo ha hecho.

El socialismo tiene que volver sobre sus pasos, relativizar las pretensiones científicas del materialismo histórico, y reconocer la complejidad de la realidad. ¿No será la autogestión un símbolo, hoy por hoy de contornos extremadamente difusos, que alude a esa nueva teoría del socialismo, que tenga en cuenta la riqueza de la realidad y las lecciones del pasado?

Quien, a la vista de todas estas consideraciones, ose mojetar o descalificar la importancia del humanismo «*como renuncia a la lucha de clases en lo ideológico*», testifica de una claudicación intelectual. Cuando una teoría no da más de sí porque su praxis no hace sino reproducir las aporías, contradicciones e insuficiencias de la situación actual, está obligado a pensar como hizo Marx y todos los teóricos de la sociedad. Esta confianza en la razón, incluso en la filosofía, es quizá hoy la expresión más clara de una conciencia revolucionaria.

NOTAS

- 1 El colmo del etiquetismo llegó a tales cotas de embarullamiento, que se consideró «*marxista*» la ponencia de la «*tercera vía*» de Madrid, en la que se abogaba por un tipo de cogestión rechazado, incluso, por los sindicatos alemanes.
- 2 L. ALTHUSSER, «*Pour Marx*», París, 1965 (225 y ss.).
- 3 K. MARX, «*Rheinische Zeitung*», mayo de 1842.
- 4 K. MARX, «*Rheinische Zeitung*», julio de 1842.
- 5 K. MARX, «*Contribución a la crítica de la economía política*» (prólogo).
- 6 HABERMAS, «*Theorie und Praxis*», Tüchtherhand, 1967 (pág. 311).
- 7 K. MARX, «*La Sagrada Familia*» (prólogo).
- 8 K. MARX, «*La Ideología Alemana*», MEW, vol. 3, Berlín, 1967 (pág. 27).
- 9 ADORNO, «*Minima Moralia*», Frankfurt, 1951 (pág. 27).
- 10 K. MARX, en MEW, vol. 3 (pág. 38).
- 11 ADORNO, «*Negative Dialektik*», Frankfurt, 1966 (pág. 389).
- 12 Véase el escrito de Bloch, «*El hombre del realismo utópico*».
- 13 ADORNO, «*Negative Dialektik*», Frankfurt, 1966 (pág. 19).