

NOTAS Y DISCUSIONES

Marxismo y Moral

Reflexiones a partir de *El marxismo como moral* de José Luis López Aranguren

JACOBO MUÑOZ

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN. A partir de una lectura crítica de *El marxismo como moral*, obra clásica de José Luis López Aranguren, éste artículo trata de interrogarse acerca de los fundamentos normativos y morales del marxismo. A lo largo del texto se proponen diversas líneas temáticas para profundizar en la dimensión ética del pensamiento de Karl Marx y la tradición marxista, tratando de liberar, al mismo tiempo, su proyecto intelectual y político de diversos tópicos vinculados a su recepción tradicional. El ámbito ético aparecerá como espacio de mediación entre el conocimiento y la realidad, revelándose como fundamental para el marxismo desde un punto de vista praxeológico. Al final del artículo se dialoga críticamente con algunas posiciones éticas en el marco del marxismo contemporáneo.

Palabras clave: Aranguren, moral, marxismo.

ABSTRACT. Starting from a critical reading of *El marxismo como moral*, classical work of José Luis López Aranguren, this article deals with the problem of the normative and moral foundations of marxism. In order to go in depth into the ethical dimension of Karl Marx's and the marxist tradition's thought, the text proposes several thematic lines of analysis with the aim of liberating, at the same time, the intellectual and political project of Marx from the various clichés associated to its traditional reception. The ethical field will appear as a space of mediation between knowledge and reality, disclosing itself as fundamental to marxism from a praxeological point of view. At the end of the article there is a critical dialogue with different ethical positions in the frame of contemporary marxism.

Key words: Aranguren, moral, marxism.

Convendría subrayar de entrada lo provocativo de la decisión arangureniana de publicar en el momento en que lo hizo –febrero de 1968– *El marxismo como moral*. Siempre “contracorriente”, Aranguren se enfrentaba en él a la gran moda de la época: el marxismo anti-humanista, antihistoricista, cientificista y, en fin, estructuralista,

tal como por aquellas fechas venían desarrollándolo Althusser y sus discípulos. Como convendría también señalar lo poco común, lo arriesgado de la temática escogida por el autor y de su propuesta concreta en la medida, al menos, de que durante mucho tiempo fue moneda corriente mantenerse separados, al modo del marxismo neokantia-

no clásico, el marxismo teórico y su lado moral. Entre otras razones porque Marx no elaboró ninguna filosofía moral, apenas dedicó atención explícita a las cuestiones morales como tales y, sobre todo, porque era moneda común en amplios círculos la tesis de que Marx había criticado, como después de él haría Nietzsche, por ejemplo, la moral –o la idea, si se prefiere, de una moral “transhistórica”–, la religión y la filosofía especulativa, idealista, como formas de ideología, de “falsa consciencia”, que no podrían disiparse “hasta que las relaciones y circunstancias de la vida... representasen para los hombres relaciones razonables, cotidianamente transparentes, entre ellos mismos y con la naturaleza”, hasta que “el proceso social de la vida se presente como producto de hombres libremente puestos en sociedad, y que lo someten a su control consciente según plan”. Entretanto, tales formas enmascararían y “pseudo-racionalizarían” intereses humanos, demasiado humanos.

Algo que, por otra parte, y entrando de lleno en lo paradójico, chocaba con la evidencia de que la obra entera de Marx viene traspasada, implícita o explícitamente, de forma tan singular como inequívoca, por una crítica (ético-política) radical del capitalismo por su naturaleza explotadora, alienante e injusta con la mayoría y particularmente con los más débiles. Esto es algo tan manifiesto que no hace falta enumerar en detalle sus muestras de indignación (¿moral?) frente a los fenómenos de miseria, explotación inicua, embrutecimiento y falta de libertad de los trabajadores en la época de la primera revolución industrial que conoció personalmente en la Francia e Inglaterra contemporáneas. Ni tampoco será necesario insistir una vez más en el menosprecio mar-

xiano de la burguesía como clase, de su individualismo posesivo, de los valores burgueses específicamente “burgueses” –por mucho que no por ello dejara de respetar e incluso apreciar a algunos burgueses ilustrados, individualmente considerados. Ni de reconocer el papel histórico profundamente revolucionario jugado por la burguesía como clase. Lo que coexiste, ciertamente, con el hecho de que Marx no predicó nunca una moral –como dejó ya claro en *La Ideología Alemana*–, ni apeló explícitamente a ninguna idea de justicia distributiva (sólo tal vez al final de su recorrido) o de derechos de los trabajadores o “del hombre”, cuyo trasfondo ideológico no dudó incluso en criticar en alguna ocasión.

Sea como fuere, lo cierto es que todas las caracterizaciones del legado del marxismo recogen este palpito moral, tanto si se trata de la consideración del marxismo como una de las grandes corrientes emancipatorias modernas (“emancipación”), como si se subraya que lo característico del marxismo es proseguir la milenaria lucha contra el mal social sirviéndose del pensar científico, intentando basar la lucha en conocimiento obtenido con las cautelas analíticas de la ciencia antes de integrarlo en la totalización de la perspectiva revolucionaria (“mal social”), como si se dice que el marxismo comprende y articula tres niveles distintos: el del conocimiento científico de la realidad social a transformar (teoría MPC), el de la crítica ético-política de esa realidad y el de la programación política con vistas a la transformación revolucionaria de esa realidad (crítica ético-política). Es evidente que en los tres casos tenemos que habérmolas con unos fundamentos normativos. Pero sin que pueda su-

mirse el marxismo como mera postulación de ideales. Entre otras razones, porque es un movimiento –dijo el joven Lukács, el primero– que es “lo bastante humano y profundo como para moralizarlo todo”. En el bien entendido, claro es, de que en su núcleo más profundo el marxismo no es una concepción de la historia a cuya luz esta haya de ser asumida como la realización de unos principios éticos suprahistóricos. Incluyendo obviamente, los fundamentos normativos de la formación social en cuestión. Pero el marxismo tampoco es esencialmente “una ciencia”¹.

El Marxismo como moral es, ante todo, una intervención de intencionalidad a un tiempo político-cultural y filosófica. Una intervención muy reveladora del tipo de intelectual que fue Aranguren, tan ajeno al difundido modelo del funcionario académico –algo por lo que pagó un alto precio– como distinto del intelectual tradicional, del “mandarín” más o menos doblado de oráculo. En esto –y en otras muchas cosas– puede decirse que estuvo “a la altura de los tiempos”. Unos tiempos –los nuestros– en los que el valor del intelectual no se encuentra ya ni en la ejemplaridad de su vida (circunstancia que comparte o puede compartir con otros muchos ciudadanos de todo tipo), ni en su capacidad de arriesgar cárcel o muerte por sus ideas, toda vez que son muchos más los no “intelectuales” que han corrido esa suerte, ni en sus conocimientos generales, que también pueden ser compartidos por otra gente atenta e informada, sino en la calidez y radicalidad de su intervención, en su capacidad crítica y sus conocimientos y habilidades de especial cualificación, en el proceso general de “ilustración” social, por decirlo al modo kantiano, en el proceso de

apropiación racional del mundo por la especie humana, en el proceso, en fin de “emancipación”. Y eso incluso cuando este intelectual se entrega a ello –como me temo que fue el caso del propio Aranguren– sin la esperanza escatológica en una humanidad finalmente reconciliada. Y así, el objetivo teórico –“patente”– que se marca Aranguren en esta obra –inseparable de lo que antes llamé una intencionalidad filosófica, es el esclarecimiento del sentido moral del marxismo y los problemas que este plantea; el práctico –o “político-cultural”– (“latente”) se resume en los siguientes puntos:

- “Contribuir a que quienes de sus lectores sean marxistas, no lo sean de un modo puramente emocional, tampoco por moda ni por mera reacción extrema contra el sistema establecido y sus posibles anexiones doctrinales o intentos de anexión”.
- “Procurar que quienes sean marxistas por modo escolástico, dogmático, se hagan críticos y construyan su marxismo como problema”.
- “Tratar de conseguir que quienes sean antimarxistas pasen a ser simplemente no-marxistas, pues el antimarxista es, por parasitaria y meramente vuelta del revés, la peor forma posible de marxismo”.

Un triple empeño que finalmente Aranguren identifica con el de traer “inteligencia, sentido crítico y serenidad a un tema que, por lo menos entre nosotros, bien necesita de todo ello”. Pero más allá de estas declaraciones, más allá de la literalidad de estos reconocimientos, entiendo que late en el fondo de esta obra de Aranguren otro empeño más ambicioso: el de roturar un territorio en el que fuera al fin posible “el diálo-

go entre marxistas y partidarios, por razones morales, de una modificación radical de la estructura política, social y económica del mundo”. Nada tiene pues, de extraño que el último capítulo del libro esté dedicado al marxismo y el cristianismo considerados “desde el problema moral” –exactamente ése que podría facilitar el diálogo entre ambos. Me permitiré señalar –y con ello adelanto el tema de este artículo– que en el desarrollo de este empeño Aranguren yerra en dos puntos, y acierta en un tercero –sin duda el más importante–. Vayamos, pues, por partes.

Contra lo que afirma Aranguren, el marxismo (entendido como tal el pensamiento de Marx, tal como este ha quedado plasmado en sus obras centrales), no es un sistema unitario y total de explicación de la realidad. Es posible que algunas vulgarizaciones del legado teórico y práctico de Marx hayan perdido alentar esa idea. ¿El *Anti-Dühring*? Tal vez, pero se trata de una obra escrita para un determinado público y con unos fines concretos. Y, sin embargo, en esta obra Engels niega una y otra vez que la acepción comunista del mundo pueda ser un sistema filosófico omniabarcante y menos aún un sistema inamovible, puesto que tiene que cambiar de lenguaje y de soportes fácticos en la medida en que cambian el conocimiento y la sociedad humana que conoce. El marxismo no es tampoco una “metafísica de la historia”. Ni mucho menos una sociodicea. No es, en fin, –contra lo que algunos de los textos del Marx aún discípulo de Hegel podrían sugerir– una filosofía especulativa de la historia, de una historia sujeta a unas leyes irreversibles y que “avanzaría del peor lado”. (Kant, Hegel). Y la función moral del marxismo no sería en modo alguno identificable con una presun-

ta “función moral de la filosofía marxista de la historia”. Dicho de otro modo: el marxismo no es a pesar de algunas apariencias y algunos desarrollos de autores marxistas posteriores, un historicismo (Popper). El materialismo histórico –que es una teoría de la historia y de los mecanismos más generales de la evolución social ha suscitado, en efecto, en ocasiones su identificación el trazado –hegelianizante al fin– de un desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macro-sujeto hasta lo que en *El Capital* se define como la “verdadera historia”, esto es, la que un día se hará bajo la dirección consciente y racional de hombres libremente asociados. Y, sin embargo, el carácter hipotético y heurístico de las síntesis teórico-metodológicas con las que opera la metódica marxiana, que están lejos de ser patrones omniexplicativos y, por ende, suprahistóricos, hace implausible esta sospecha. Los análisis de Marx son siempre totalizadores, desde luego. Pero no menos concretos. Que algunos pasos de Marx, como, por ejemplo, el dedicado al desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción como “el único camino de su disolución y recomposición” hayan sido interpretados de un modo fatalista –en el marco, por ejemplo, del marxismo “ortodoxo” de la II Internacional– no permite fácilmente –a pesar de las apariencias– caracterizar la visión de Marx como una variante del determinismo histórico.

Marx no alude ahí a un mecanismo necesario de desarrollo de las contradicciones que llevaría, por sí mismo, a la “disolución” de las formas históricas de producción. Su observación lleva implícita la consciencia marxiana tanto de las posibilidades de frenar el desarrollo de esas contradicciones

como de la necesidad del elemento subjetivo, de la acción consciente de clase que es la llamada a convertir en “armas” de una lucha que no es un proceso puramente “objetivo”, es decir, un proceso “necesariamente” obediente a tales o cuales “leyes” inflexibles de la historia. Es evidente, con todo, que de la teoría marxista de la revolución –inseparable, por otra parte, de la época en la que fue formulada– caben dos enfoques, según se ponga el énfasis en la necesidad o en la posibilidad de ésta. Quienes se aferran (de manera “historicista”) al primero, insistiendo en los “ritmos” o “cadencias” de la historia que “impondrían” el paso del capitalismo a un modo distinto de producción desvirtúan el análisis de Marx y, sobre todo, el sentido último de su trabajo de fundamentación y orientación científica de una determinada estrategia revolucionaria. Como ya vimos, el motor básico de la situación revolucionaria, la contradicción, no es otra cosa en la perspectiva de Marx, que “condición de posibilidad” del proceso revolucionario mismo. La política –la política conscientemente revolucionaria y la política conscientemente contrarrevolucionaria– es la otra cara del proceso. Proceso en cuya caracterización yerran igualmente, por otro lado, quienes ponen todo el énfasis en el momento subjetivo del mismo, descuidando el trabajo teórico de fundamentación de la realizabilidad de los objetivos buscados.

El propio Marx –que solía decir de sí mismo en los últimos años de su vida que, en lo que a él afectaba, no era “marxista”– ya salió al paso, por lo demás, de las posibles interpretaciones historicistas de su pensamiento. En una carta de 1877 a la redacción de la *Otetscheswennyje Sapiski* referida a *El Capital*, Marx se allegó a la

tesis de Chernichevski de que –a diferencia de lo que afirmaban los economistas “liberales”–, Rusia podría “apropiarse de todos los frutos del sistema capitalista por el procedimiento de desarrollar sus supuestos históricos”. O, lo que es igual, que podría llevar a cabo dicha apropiación sin “proletarizar” –esto es, sin aplicar a Rusia un proceso de expropiación de los campesinos similar al que fueron sometidos los campesinos ingleses en los albores de la industrialización– su población campesina y hacerla pasar “por las torturas del sistema capitalista”. Seguidamente escribió: “el capítulo (del libro I de *El Capital*) sobre la acumulación originaria no se propone más que describir el camino por el cual ha nacido en la Europa del Oeste el orden económico capitalista a partir del seno del orden económico feudal”, razón por la que no dudó en añadir: “Si Rusia aspira a convertirse en una nación capitalista al modo europeo occidental –y en los últimos años se ha esforzado mucho en ese sentido– no lo conseguirá sin transformar primero en proletarios a buena parte de sus campesinos, y entonces, una vez absorbida por el torbellino de la economía capitalista, tendrá que soportar las implacables leyes de este sistema igual que los pueblos “profanos”. Eso es todo”. Dado el carácter escasamente eurocéntrico y fatalista de su visión, no parece, pues, fácil hablar, a propósito de ella, de defensa alguna de una carácter “fatal” o “necesario” de las posibilidades abiertas por las *relaciones estructurales*. Más bien cabría concluir que Marx no se propuso nunca elaborar recetas suprahistóricas, formular “leyes” inexorables, de tipo universal –esto es, no internas a la estructura de una

formación social dada–, en suma, el advenimiento de nada... De ahí, en cualquier caso, las últimas palabras de esta curiosa refutación *avant la lettre* de la manipulación historicista de su pensamiento a propósito del caso de la antigua Roma, esto es, de la expropiación de los plebeyos, de la que no surgieron formaciones económicas de tipo capitalista, sino un régimen de población esclavista: “He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que aún presentando una llamativa analogía llevan, en la medida en que se desarrollan en medios históricos distintos, a resultados por completo diferentes” (en efecto: se trata de la misma situación *estructural* económica que en la Europa Occidental y, concretamente, en Inglaterra, llevó al capitalismo generalizado). “Si se estudia cada uno de los procesos por sí mismos” –prosigue Marx– “y luego se comparan unos con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir sus puertas con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica cuya mayor excelencia consista en ser suprahistórica”.

Una vez razonadas mis dos grandes objeciones a la interpretación arangureniana del mismo, subrayaré que creo, en cambio, que Aranguren acierta en lo esencial al cifrar el sentido último del marxismo en su condición de movimiento emancipatorio, un movimiento guiado por objetivos como la auto-liberación del proletariado y la supresión de la explotación del hombre por el hombre. O, si se prefiere, por la consecución de una sociedad y una forma de vida en la que no haya lugar alguno para cualquiera relaciones en las que el hombre pueda verse reducido a la condición de ser humillado, sojuzgado, explotado, abandonado y despreciado. Va de

suyo que este es –como el propio Aranguren subraya– un sentido *moral*. Que descansa, por tanto, como ya subrayé, en unos fundamentos normativos, no –o al menos no sustancialmente– en la mera voluntad moralmente cualificada. Y con ello llegamos al corazón del problema. Analicemos, pues, –o, mejor, contextualicemos en un marco más amplio la tesis arangureniana, formada en debate con el “marxismo estructuralista” tan influyente en aquel momento– de que “la moral forma parte de la estructura misma del marxismo como teoría-praxis”.

Como ya anticipé, en Marx el razonamiento práctico –o la argumentación ética, si se prefiere– es el espacio de mediación entre el conocimiento de la realidad, la teoría, la valoración crítica de esa realidad, la crítica, y las finalidades u objetivos que se proponen al ser humano, que apuntan en una dirección cuya medida es por definición la práctica y no el discurso. Lo que remite al papel central que en esta praxeología juega la claridad de la consciencia, de la conciencia de la realidad, del juicio valorativo que esa realidad merece, de las síntesis últimas que rigen ese juicio, y de la lucidez, en fin, de los objetivos y finalidades propuestos. Pero con ello el problema de los fundamentos normativos (no teóricos, sino ético-políticos) de esta praxeología no queda resuelto. Marx osciló a lo largo de su obra entre cifrar el “fundamento” de tales fundamentos en una determinada idea del hombre, o de “ser común y genérico”, en el curso objetivo de la historia, en las posiciones de clase, de la clase social mayoritaria, el proletariado, única que podría reclamarse como representante genuina de los intereses globales de la especie humana (por ser la que carga con el peso de la “producción”),

y al final, en una determinada idea de política distributiva que es la que (*Crítica del programa de Gotha*, 1875) regiría en la futura sociedad comunista, una vez desbordado el “estrecho horizonte del derecho burgués” y eliminado la esclava subordinación del individuo a la división del trabajo: “de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades”. Lo que nos lleva al gran tema de las necesidades, del que se ocupó en su día Agnes Heller, pero no a un fundamento de los fundamentos morales del marxismo, centrados en el rechazo moral del capitalismo y, por tanto, “negativos”. Algo especialmente visible en sus textos de juventud. Es evidente que Aranguren no re-

suelve este problema ¿Y quién lo ha hecho? Cabría, desde luego, sustituir la búsqueda de un fundamento incontestable por algo más modesto: dar razones a favor de..., pero a consciencia de que este modo de “razonar” no es nunca inequívocamente conclusivo, problema de todos los sistemas morales que no optan por recurrir al dogma como fundamento absoluto. De todos modos, si algo queda claro tras la lectura de esta pequeña obra es que para Aranguren, –y ello explica algunas de las actitudes que asumió en su última época, y que no siempre fueron bien entendidas– lo importante no es hacer lo mismo que el capitalismo, pero mejor, sino vivir la vida de otra manera².

NOTAS

¹ A propósito de la relación entre marxismo y ciencia Sacristán escribió en cierta ocasión, con ánimo obviamente polémico, lo siguiente: “me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que “el marxismo es una ciencia”. Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico, una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época, si no, no funciona. Entendiendo como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura; no lo que pueda llegar a ser religión en un futuro, cuando las culminaciones de la cultura no sean de tipo religioso [...] No me refería, por tanto, a una religión en cualquier momento, sino a lo que ha sido clásicamente una religión, el piso más alto de una cultura. Entonces, en este sentido, el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Esto es obvio: es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar. La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de unos teoremas, en absoluto. Es el vicio de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente”.

² Michael Heinrich, uno de los más activos protagonistas de la vertiente alemana de la *Marx-Renaissance* en curso desde finales de la novena década del pasado siglo, se ha ocupado, en su *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* (Madrid, Escolar y Mayo, 2008), de este conflictivo asunto en términos que merecen un comentario. Veamos. Por de pronto, Heinrich es fiel a la clásica distin-

ción de la coexistencia en el Marx “maduro” –esto es, en el Marx crítico de la economía política– de dos tipos de crítica: crítica como un ariete disolutorio del “campo teórico”, esto es, de las categorías de la economía política clásica, que Marx critica al hilo de su propio análisis teórico de las relaciones capitalistas de producción –crítica epistemológica, o, si se prefiere, metacientífica– y crítica ético-política de las relaciones sociales burguesas. Una crítica que llevó a Marx a “poner de manifiesto los costes sociales y humanos que acarrea necesariamente el desarrollo capitalista”, desde la consciencia, teóricamente clarificada, de que “dentro del desarrollo de la producción se transforman en medios de dominio y explotación del productor (MEW 23, p. 674).

Heinrich tiene claro, con todo, que estas afirmaciones no pretenden ser una crítica moral: “Marx no le reprimina al capitalismo (ni tampoco al capitalista individual) que infrinja ciertas normas de justicia eternas. Más bien quiere partir de la constatación de un estado de cosas: al capitalismo le es immanente un enorme potencial destructivo que se activa de manera constante. A causa de su modo de funcionamiento, siempre va a lesionar los más elementales intereses vitales de los trabajadores y trabajadoras. Dentro del capitalismo, estos intereses elementales sólo se pueden proteger de manera limitada y temporal; por tanto, sólo se puede transformar esencialmente la situación si el capitalismo es abolido. Frente a las exigencias desmesuradas del capitalismo, Marx no trae a colación un “derecho” moral a una vida íntegra o

algo parecido. En lugar de eso tiene la esperanza de que con la comprensión creciente de la naturaleza destructiva del sistema capitalista (que se puede constatar sin tener ninguna moral), la clase trabajadora emprenda la lucha contra este sistema, no a causa de consideraciones morales, sino de su propio interés; pero no de un interés que busca una posición mejor dentro del capitalismo, sino del interés en una vida buena y segura, que sólo se puede realizar más allá del capitalismo”.

Por otra parte a la vez que expresa en nombre de Marx, la “esperanza” de que la clase trabajadora comprenda cada vez mejor la naturaleza destructiva del capitalismo y emprenda la lucha contra él, afirma que la clase trabajadora no es un sujeto servil que a causa de su particular posición en la sociedad burguesa dispondría de una especial capacidad para comprender las relaciones sociales. Los obreros, al igual que los capitalistas, están atrapados, por otra parte, en el fetichismo de la mercancía en su conciencia espontánea. (Aunque el fetichismo “no es impenetrable por principio”). Lo que le lleva al tema de la “consciencia (correcta) de clase” y al de la “falsa consciencia”, aunque Heinrich no acepta la ecuación fetichismo-falsa consciencia. Su esfuerzo se centra en la tesis de que el fetichismo no es un “mero error”: el fetichismo no oculta las relaciones reales. Pero si el fetichismo es, en efecto, algo que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías y es inseparable de la producción de los mismos, si es objetivo, simple “fuerza material”, la “falsa consciencia pasa ser mera ignorancia de ese dato, resoluble por la vía de la clarificación científica del método de *El Capital*, de la teoría correcta.

Con ello Heinrich se sitúa en las antípodas, por ejemplo, de la concepción lukacsiana, de la revolución política como una revolución ética. Para el joven Lukács, en efecto, hablar de Marx es hablar de “idealismo ético”, un idealismo contrario a toda propuesta –o toda consideración– carente de valor moral. Desde este punto de vista, el verdadero motor de la revolución, en cuánto

revolución “permanente”, es, pues, y solo puede ser, “el ideal ético”. El propio Lukács volvió a esta tesis en su vejez y no dudó en caracterizarla como propia de una ética “puramente idealista”. Heinrich, por su parte, se sitúa, como hemos visto, en la orilla contraria. Y al señalar tal, apuntamos, sin duda, a una oscilación –teorizada de formas muy distintas– que recorre la historia misma del marxismo. Sólo que si el juvenil eticismo lukacsiano podría ser adjetivado como un vástago del idealismo –subjetivo, desde luego: de hecho *Historia y Consciencia de Clase* es una obra más fichteana que hegeliana–, el enfoque de Heinrich podría serlo a su vez, con no menor razón, como una variante del positivismo, siquiera sea de un positivismo deudor del talante de fondo, notablemente más sutil, del pragmatismo.

Pero el problema no queda agotado con esto. En Marx encontramos, en efecto, un tercer concepto de crítica. En sus años de “joven hegeliano” Marx definió, en efecto, como solía recordar Sacristán, la idea de ciencia como crítica, no como teoría “absoluta”. Partidario de la “mundanización” de la filosofía, no dudaba en asignarle ahora, dirigiéndose a Ruge, (y asignarse a la vez a sí mismo) la siguiente tarea: “... lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo que existe; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asusta ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos”. Marx abandonaría con el tiempo esta identificación juvenil de ciencia y crítica. Pero es posible que pensado hasta el final, este concepto de crítica pudiera afinar el nexo entre los otros dos grandes conceptos, el epistemológico o meta-científico y el ético-político. Por otra parte, convendría no olvidar que si algo confiere unidad última al legado de Marx es el imperativo categórico –el *hegemonikón*– que estructuró su vida y su obra: luchar como arriba apuntábamos por la abolición de cuantas relaciones puedan hacer del hombre un ser humillado, sojuzgado, explotado y despreciado; lucha, en fin, a favor de la igualdad y la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis L., *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968.
- Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, traducción castellana de Manuel Sacristán, México, Editorial Grijalgo, 1969.
- Marx, K., *MEW*.