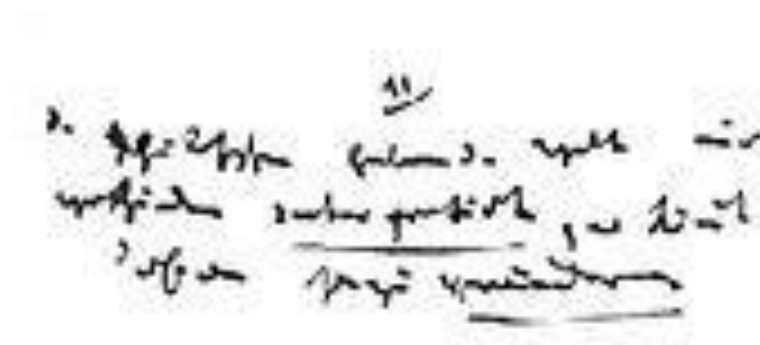


SIN TEORÍA. A propósito de la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach.

Ciro Mesa

*El siguiente texto se escribió con ocasión de la conferencia leída en noviembre de 2015 por invitación de José Luis Escohotado y Laura Pedernera en el seminario “Crítica humanista al capitalismo total”. Mucho de lo allí dicho y discutido no está en este texto, que sí da cuenta de la problemática tratada.*



-I-

Algunos de los aquí presentes me han oído insistir en que parte de la dialéctica clásica marxista de la dialéctica teoría-práctica se basa en una desatención filológica. Cuando se entra en el hall de la sede de la universidad von Humboldt de Berlín, con letras doradas sobre mármol rosa, la famosa tesis undécima sobre Feuerbach: “los filósofos solo han interpretado el mundo de forma diversa; pero

de lo que se trata es de cambiarlo”. No sé si habrán retirado la placa, como otra chatarra más de la DDR; no sé si algún tipo de mafia la habrá troceado y vendido en los mercadillos de reliquias y baratijas... Me puedo imaginar la placa de mármol rosa como mesa improvisada para la exposición y venta de emblemas, medallas, insignias, tan falsas hoy en su más que dudosa materialidad como lo fueron los originales que en su día adornaron pechos y puños.

Vuelvo a la placa. Hay algo raro en ella, algo que no cuadra. El problema está en la firma. El texto grabado responde a la primera edición de las tesis sobre Feuerbach tal y como las publicara Engels en 1888. Pero el texto escrito por Marx dice algo diferente. Sería un absurdo bizantinismo enredarse en una discusión sobre el sentido último de esa diferencia. Pero esta es innegable. En el manuscrito sobre Feuerbach, 43 años inédito, perdido en un cuaderno de anotaciones misceláneas dice: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern. Los filósofos solo han interpretado el mundo de diversas maneras, se trata de cambiarlo.” Marx no escribió la frase como adversativa, no utiliza el “pero”, no separa con un punto y coma la interpretación del mundo con su transformación. Dice algo así como: Hay que cambiar el mundo ¡y no solo interpretarlo una y otra vez! Transformarlo además de interpretarlo; no transformarlo **en lugar** de interpretarlo. En la formulación originaria de Marx, el cambio del mundo no sustituye a su interpretación –sino que, más bien, se exige una nueva forma de interpretar: una interpretación con vistas de su transformación, una interpretación para la revolución, algo así como una **interpretación revolucionaria**. De ahí la continuidad formal entre las dos partes de la frase...

Sobre el sentido de la modificación de Engels, voy a proponer una hipótesis condicionada por la historia subsiguiente de las interpretaciones de la tesis undécima. Está claro que sus modificaciones rompen la relativa continuidad entre teoría y praxis de la formulación de Marx. La frase Engels funciona más como una señal de dirección que como un conmutador: se trata de ir de la teoría a la praxis. Pero no, en mi opinión, claro está, como una despedida de lo teórico, el anuncio de un final o algo así como un apocalipsis caníbal de los filósofos y las interpretaciones. Me parece, muy al contrario, que la versión de Engels podría leerse como el triunfo de la teoría: precisamente porque ya hemos conquistado la

interpretación correcta del mundo, podemos dedicarnos finalmente a cambiarlo. La razón fundamental que alego hoy a favor de esta hipótesis es la consideración de la constitución intelectual de Engels, en definitiva, un ilustrado radical, un probo revolucionario y un científico honrado, obsesivamente atento a los movimientos reales y las condiciones objetivas. Engels no es un predicador nihilista del fin de la teoría o de la impotencia de la interpretación: más bien un revolucionario que se sabe seguro de las bases teóricas de su proyecto de transformación de la realidad.

El cambio entre el manuscrito de Marx y la edición de Engels –repito, con 43 años de por medio- podría leerse como una evolución en el grado de certidumbre respecto a la teoría y su poder. Por eso suena tan tajante la formulación de 1888. El problema es que a lo largo de las décadas subsiguientes ese grado de certidumbre creció y creció en el marxismo hasta la hiperinflación, hasta lo absurdo. Y lo hizo de dos maneras complementarias.

Por un lado, la creencia mítica que se impuso a partir de la II Internacional en el desarrollo de la productividad del trabajo como motor del cambio del mundo, redujo paradójicamente la praxis revolucionaria a *poiesis* y *techné*. Praxis significó nada más que producción creciente de medios de producción, y la única crítica tolerada es que no se trabajaba con suficiente empeño (Adorno). Otra tesis undécima, la de Walter Benjamin sobre Filosofía de la Historia, trata precisamente sobre esta perversión del practicismo. Voy a leer la tesis:

“El conformismo, que desde el principio ha estado como en su casa en la socialdemocracia, no se apega sólo a su táctica política, sino además a sus concepciones económicas. El es una de las causas del derrumbamiento ulterior. Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Punto éste desde el que no había más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo en la fábrica, situado en el impulso del progreso técnico, representa una ejecutoria política. La antigua moral protestante del trabajo celebra su resurrección secularizada entre los obreros alemanes. [...] Este concepto marxista vulgarizado de lo que es el trabajo no se pregunta con la calma necesaria por el efecto que su propio producto hace

a los trabajadores en tanto no puedan disponer de él. Reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo. (...) Del concepto corrompido de trabajo forma parte como su complemento [un concepto corrompido de] naturaleza que, según se expresa Dietzgen, «está ahí gratis». (Discursos interrumpidos I, 185)

Toda esta mala teoría sobre la esencia de la praxis –esto es, en cuanto dominio de la naturaleza y producción- que denuncia Benjamin continuó durante décadas caracterizando ciertas formas autodenominadas “marxismo” (p. ej., el llamado “Marxismo analítico”).

La otra hiperinflación de la certidumbre a la que me refería más arriba se le debe a Lenin. Según él, “la doctrina de Marx es omnipotente porque es verdadera. Es completa y armónica, y brinda a los hombres una concepción integral del mundo, intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa. El marxismo es el heredero legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX” (Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo). ¡Cuánto elogio a una teoría, que al fin y al cabo no es más que un producto del trabajo humano! ¡Cuanto elogio y, a la vez, como señaló el propio Marx en una carta al director de un periódico ruso, cuanta injuria! (mew, 19, 111). Porque precisamente esto, una injuria, era para Marx que su teoría se viera como una clave universal con la que explicar la historia “cuya mayor ventaja sería ser ella misma suprahistórica” (19, 112). Insulto o elogio, lo cierto es que asumir que se dispone de una teoría así, omnipotente, verdadera, integral, debe constituir un aseguramiento fundamental para las enormes incertidumbres de la praxis, para la acción revolucionaria que es por definición conflictiva y azarosa...

Sin entrar en un análisis pormenorizado de la cuestión de qué significa la interpretación de Marx como una “cosmovisión” –lo dejo indicado porque debiera ser un problema investigado-, solo me parece posible atribuir el atributo de omnipotente –obsérvese la matriz teológica de esa atribución- a lo teórico si la dialéctica de la tesis undécima sobre Feuerbach ha sido radicalmente desplazada. Marx se refiere en ella a interpretaciones diversas del mundo. Interpretaciones del mundo, así, en plural: hay siempre más de una y nunca solo una. La

cosmovisión completa de la que habla Lenin solo puede ser una y puede estar clausurada, cerrada sobre sí misma. Frente al mundo de las interpretaciones múltiples y abiertas, el marxismo en Lenin se eleva a sistema omnicomprendivo, omnipotente y cerrado. Desde luego, una teoría así tendría que asegurar como un basamento incommovible la praxis; la utopía de cualquier revolucionario que además de cambiar el mundo quiere tener sueños tranquilos. El problema es si esa interpretación clausuradora no se habrá transformado en dogma. La hiperinflación de la certidumbre teórica en Lenin parece cobrarse el precio del dogmatismo.

En todo caso, esa interpretación del llamado “marxismo” tiene muy poco en común con el discurso de Marx, quien por cierto ya en vida se desmarcó taxativamente del marxismo entendido como doctrina dogmática. Me parece que el problema que tiene Marx con los filósofos en la tesis undécima no es la multiplicidad de sus interpretaciones del mundo, como si pareciera más conveniente que se hubieran atendido a una sola. La objeción de Marx a la filosofía que se limita a interpretar el mundo no me parece que se deba a su multiplicidad, sino a su desconexión con programas concretos de su autorrealización-.

Bloch cree que la filosofía y los filósofos a que se refiere la tesis son los aludidos en la sagrada familia o la ideología alemana, pero no la “gran filosofía”, por ejemplo, la de Hegel. A mí me parece perfectamente plausible que pueda ser Hegel o su heredero materialista, Feuerbach, los interpelados en la tesis undécima. De Hegel conocemos su empeño constante por referir la teoría a la tarea de comprender lo real, en su facticidad, como racional, sin que pueda o deba pronunciarse una sola palabra sobre cómo tendría que ser el mundo. Y esto, no como una cuestión elegida o decidida, sino por la incapacidad constitutiva de la teoría de iluminar lo posible o lo por-venir. Según Hegel, “al decir una palabra acerca *de cómo debe ser* el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo, [la teoría] surge por primera vez en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. .... Cuando la filosofía pinta su claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el buho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo”. El espíritu del mundo va siempre delante del ojo que quiere comprender; la vida antecede al concepto; la

acción precede al pensamiento. La filosofía ocurre post tergo. Cuando Hegel pone la teoría del lado de la contemplación, es porque piensa en clave radicalmente activa, práctica, el espíritu. Esto fue apreciado por Marx en los Manuscritos de 1844.

El caso de Feuerbach es diferente. En él, la preferencia decidida por la contemplación tiene una base antropológica afirmativa. En Esencia del cristianismo escribe:

“El animal se conmueve solo por el rayo de luz necesario para su vida; el hombre, al contrario, también por el rayo indiferente de la estrella más remota. Solo el hombre posee la pureza, el sentido intelectual, el desinterés en las alegrías y las emociones, solo el hombre celebra la fiesta óptica de la contemplación. El ojo que contempla el firmamento, que observa aquella luz inútil e inofensiva que no tiene nada en común con la tierra y sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia, su propio origen. El ojo es de naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva por encima de la tierra a través del ojo, por eso la teoría comienza con el mirar hacia el cielo. Los primeros filósofos fueron astrónomos. El cielo recuerda al hombre su destino, en cuanto no sólo ha sido determinado a la acción, sino también a la contemplación” (p. 57).

La tesis undécima podría leerse como una destrucción de toda esta idealización de la teoría como contemplación desinteresada, que –efectivamente– habría llegado hasta Feuerbach desde los primeros filósofos. Al conectar la realización práctica con la teoría, Marx reconfigura los conceptos de teoría y de praxis. Su idea de una “ciencia revolucionaria” define la teoría como un saber ilustrador, crítico, orientado hacia la posibilidad de transformar la objetividad establecida. Y todo esto, claro está, desde la posición del participante, no desde la de un observador neutral, no desde la del que conoce todos los procesos y los desenlaces. Pero, al mismo tiempo, el cambio del mundo al que alude la tesis 11 no parece coherente con la representación de un activismo ciego, de hacer por hacer. Como es sabido, Marx criticó reiteradamente el activismo desatento a las condiciones objetivas y a las consecuencias concretas de la acción.

Como señala Bloch,

“Lo que se reprocha [Marx] a los filósofos anteriores, lo que se pone de manifiesto en ellos como barrera de clase, es que lo que han hecho ha sido solo interpretar de modo diferente el mundo, no, por ejemplo, que hayan filosofado. (...) [Su] obra principal es una constante indicación para el obrar, pero, sin embargo, se llama El capital, y no Guía para el éxito o Propaganda de la acción; no es una receta para una rápida acción heroica ante rem, sino que se encuentra en el centro in re, en una investigación cuidadosa, en una indagación filosófica de la conexión de la más difícil realidad”.

Sin duda la obra de Marx está movida de parte a parte por la intención subversiva, pero precisamente en aras de esa misma intención apela constantemente al esclarecimiento teórico. Porque, además, si realmente se quiere cambiar el mundo habrá que comprenderlo, proponer una interpretación y habrá que volverlo a interpretar siempre de nuevo. Sobre todo, porque, si se quiere cambiar el mundo será porque se ha ganado de él una interpretación: aunque solo sea: el mundo como un infierno, o como una totalidad irracional o como un descarrilamiento, o como una penitenciaría o como un error, o como un espanto o como una totalidad agobiante, o como una maquinaria maltratadora o al menos como mejorable y embellecible. ¿Por qué si no, sin esa interpretación subyacente, habría que querer cambiar lo existente?

En “La medida” de Bertolt Brecht de 1930 se encuentra el siguiente pasaje:

“Vuestro informe nos muestra cuánto/hace falta para cambiar el mundo:/coraje y audacia, conocimiento e indignación,/iniciativa veloz, reflexión profunda,/fría paciencia, infinita perseverancia,/ comprensión de lo particular y comprensión de lo general. /Solo instruidos por la realidad podemos cambiarla”.

Me parecen demasiadas cosas para pedir las todas juntas y a la vez, a no ser que se esperen que los rebeldes sean una especie de Hércules de la teoría de la praxis. Pero sí, como mínimo, una interpretación lo más radical posible del latido del mundo.

El joven que en 1845 escribió la tesis undécima pensaba que la teoría podía “apoderarse de las masas y convertirse en violencia material”. Así de inmediata era para él la conexión de la teoría con la praxis -y viceversa. Hoy todo parece bloqueado, vivimos un paisaje demolido de puentes rotos. Por una parte, no solo es que se carezca de una noción de la praxis correcta, sino también de quién pudiera ser o dónde pudieran estar los sujetos de esa praxis. Por otra, vivimos en una indigencia de teoría. Quiero dedicar la segunda parte de mi intervención a esa cuestión.

El tema de la decadencia de la cultura es un viejo tópico del pensamiento conservador (en especial de las primeras décadas del siglo XX). Me parece necesario tomar distancia explícitamente de esas posiciones. No me preocupa en sí mismo el empobrecimiento cultural, el debilitamiento de las fuerzas intelectuales individuales o la complejización de las redes del mundo de vida, etc. Muy al contrario, habría que asumir con Adorno que, desde que Auschwitz (o Nagasaki) fue posible y se llevó a cabo, el palacio de la cultura está palpablemente construido con mierda de perro. Voy a plantear la cuestión en la medida en que la ausencia de teoría constituye hoy un obstáculo fundamental para la praxis. Sin interpretaciones pertinentes del mundo, ¿cómo cambiarlo?

La hipótesis que quiero plantear a continuación es que tal vez nuestra indigencia teórica no sea algo casual o pasajero, sino una consecuencia –y quizás también una condición- de la propia mediación social capitalista. ¿Será la retirada de la teoría un momento del proceso por el que el capital se apodera del mundo?

Según Marx, “la tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital” (42, 311). Y es evidente que, si se piensa consecuentemente la lógica de la acumulación, el fenómeno del imperialismo de la mercancía y los capitales, incluso el actual turbocapitalismo de los mercados financieros, se deriva



cuasianalíticamente. Ahora bien, ese movimiento no debe interpretarse solo en clave extensiva, sino también intensiva. Lo pensado no es solo la universalización geográfica del sistema capitalista, sino también la constante intensificación del sometimiento social a la forma capitalista de producir, intercambiar y consumir. La conquista capitalista del mercado mundial es al mismo tiempo la mercantilización general del mundo. La valorización de los capitales se eleva principio regulador de las relaciones de los individuos consigo mismo entre ellos y con el medio. Un ejemplo de esta tesis sería el magnífico análisis que aparece en la sección segunda de El Capital sobre cómo se cría el obrero, esto es, el individuo capaz de traficar con su propia fuerza de trabajo. Marx aparece mucho menos preocupado por la uniformización de las culturas que por la intensidad con la que el valor domina el vínculo social y la vida de los individuos. El capital es como una marea que derriba y aplanar todos los obstáculos a su avance. Y ese proceso necesita un “soporte”, a saber, “todas las propiedades físicas y espirituales” (362), toda la naturaleza externa, pero también la interna, nuestros dispositivos psíquicos, cognitivos, emocionales. El capital no sólo invade China y la India, el Amazonas y Chinamada, sino también nuestros deseos, nuestras utopías y nuestros terrores, nuestros esquemas perceptivos y reactivos. El capital no sólo se apodera de los pastos comunales, sino también de los rendimientos teóricos y científicos, de los frutos de la fantasía y de los bienes culturales.

Voy a señalar a continuación –esquemáticamente- tres dimensiones de la dialéctica entre teoría y capital.

1. Dialéctica del privilegio.

El análisis de Marx la base material de toda la dinámica civilizatoria e invasiva del capital en la célula mínima de la sociedad moderna: en el principio de intercambio que late en la mercancía y el valor. Al desplazar la economía del valor toda otra forma posible de riqueza, la coacción en nosotros entre nosotros y sobre nosotros del tiempo de trabajo socialmente necesario –escribe Marx- “se impone de modo irresistible como una ley natural reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima” (92). El principio de intercambio lanza toda vida individual a una trama de coacciones y

determinaciones objetivadoras e igualadoras a las que es imposible sustraerse. Y esa lógica es uni-versal: el lenguaje común a lo que todo debe ser traducido.

La tradición cultural occidental en su forma clásica, que vivió del privilegio, del trabajo diviso, de la diferenciación, no podía resistir a un mecanismo que, de entrada, fundió toda personalización en el crisol del cronómetro. Marx aludió a la paradójica situación del arte en la conocida referencia a los Paraísos perdidos de Milton, al fin y al cabo trabajo improductivo y parangonable a la fabricación de hilo de seda por los gusanos.

El tiempo de la poesía, de la filosofía, del arte por el arte, del saber por el saber, se asienta en unos ritmos y un sentido totalmente incompatibles con los del cronómetro y el valor. Y esto estigmatiza como privilegio la experiencia estética y la experiencia filosófica. Allí donde hay filosofía y arte que se resisten a la lógica del valor, esta lo lanza hacia el afuera de la inapariencia, el enmudecimiento. Esa última trinchera que ha dejado de serlo vendría a ser un sitio en el que, en el caso milagroso de que ocurra algo, no tiene la menor repercusión.

## 2. El negocio de la teoría

Claro que el teórico puede también producir mercancías para el capital. Sobre las consecuencias de todo esto me remito a los análisis de la Teoría Crítica sobre la industria cultural. Solo advertir que la cuestión decisiva no es que la teoría tenga otros soportes u otros medios, sino que de parte a parte es mercancía. Y todos sabemos hasta qué punto las teorías más subversivas, provocadoras o antisistema, forman parte del engranaje de la fabricación industrial de consciencia.

El otro lado de esta cuestión es la privatización de las instituciones; o incluso la invasión de lo que permanece formalmente como público por los criterios y los mecanismos de la valorización. Incluso los que no quisimos saber gran cosa en su momento no podemos ignorar lo que supone de sometimiento a la lógica del capital el proceso de Bolonia. Por otro lado, basta observar hasta qué punto esos mecanismos se han apropiado de la producción teórica de los universitarios, despojada de los últimos restos de dignidad.

### 3. Disciplinamiento.

Por último, habría que considerar el papel disciplinador de las teorías y las interpretaciones del mundo. Marx vio claramente en el capitalismo la tendencia a que el ejercicio de la dominación se hiciera cada vez menos notorio, más automático. Cuando Guang-Chul Han habla ahora de una transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, me parece que está dando cuenta de la realización de una tendencia anticipada por Marx. En un pasaje de *El capital* escribe:

“En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; [...] la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente.”

¿Qué clase de alimento teórico produce, necesita y recibe un individuo que tiene que tomar las leyes reguladoras de la sociedad capitalista como naturales y evidentes? Más allá de las cuestiones de contenido me parece necesario señalar un aspecto formal. Ni experiencia de sí mismo, de la temporalidad y de la producción del sujeto del rendimiento y de la obediencia me parece compatible con el tiempo, por ejemplo, de la filosofía. Quien está sometido a la coerción sorda del cronómetro y del estar perpetuamente disponible, ¿podrá ser capaz de la infinita entrega, dedicación pero también soberanía sobre sí mismo que exige leer a Hegel? Por otro lado, ¿cómo pedir a alguien que se encuentre con Hegel o con Aristóteles en la sociedad del rendimiento y del cansancio, por ejemplo, en el entorno demencial de estos turbo-grados?

Con esto acabo: Lo que quiero plantear aquí para la discusión es que la posibilidad de la teoría, de nuevas interpretaciones del mundo, necesita que se rompa con la inmanencia de la dominación capitalista sobre las subjetividades que piensan y que interpretan. Una vivencia del tiempo, de los ritmos, de la producción, que no pueden ser los del valor. Pero al mismo tiempo, la irrupción de estas vivencias necesita una cultura enfáticamente crítica que pueda darles el espacio y el sentido.