

El carácter de la crítica filosófica en Wittgenstein y Marx

The Character of Philosophical Criticism in Wittgenstein and Marx

Hugo Furones Gabaldón*
Universidad Complutense de Madrid
hfurones@ucm.es

DOI: 10.5281/zenodo.4885327

Recibido: 19/01/2021 **Aceptado:** 19/05/2021

Resumen: Ciertas afirmaciones que Wittgenstein hizo acerca del papel de la filosofía (que esta "no tiene tesis", que "deja todo como está") le han valido críticas por ser un autor supuestamente "conservador" y "antirrevolucionario". Este artículo comienza por exponer como esas afirmaciones no tienen el sentido que esas críticas les dieron, y esto se hace a través de un comentario del comienzo de las *Investigaciones filosóficas*. Desde ahí, se trata de poner en relación el proyecto filosófico del segundo Wittgenstein con el de Karl Marx, autor poco sospechoso de ser "conservador" o "antirrevolucionario". El eje central de la comparación es el paralelismo que existe entre las ideas de lenguaje y conciencia en ambos autores, y la profunda vinculación que estas tienen con la práctica social.

Abstract: Certain claims that Wittgenstein made about the role of philosophy (that it "has no thesis," that it "leaves everything as it is") have earned him criticism for being a supposedly conservative and anti-revolutionary author. This article begins by exposing how these statements do not have the meaning that these critics gave them, and is made through a comment of the beginning of the *Philosophical Investigations*. From there, it is a question of relating the philosophical project of the second Wittgenstein with that of Karl Marx, an author not suspected of being "conservative" or "anti-revolutionary." The central axis of the comparison is the parallelism that exists between the ideas of language and consciousness in both authors, and the deep link that these have with social practice.

Palabras clave: Wittgenstein, Marx, crítica, práctica social, ideología

Keywords: Wittgenstein, Marx, criticism, social practice, ideology.

* Español. Doctorando en Filosofía en Universidad Complutense de Madrid, obtuvo el Grado en Economía en la Universidad de León, y el Máster en Epistemología de las ciencias naturales y sociales en Universidad Complutense de Madrid.
ORCID: 0000-0003-0712-704X

1. El comienzo de las *Investigaciones filosóficas*

Wittgenstein comienza *Investigaciones filosóficas*¹ (1988), oponiéndose a cierta forma de concebir el lenguaje, personificada en la figura de San Agustín, que entiende este como si fuera algo que se aprende siempre a través de demostraciones ostensivas: “esto es una mesa”, “aquello es una silla”, etcétera. De esta forma, parece, se habla de cómo es ese proceso por el cual las cosas que existen allá afuera son simplemente nombradas en una cierta comunidad lingüística. Wittgenstein entiende que esto no sucede de esta forma, y, sin embargo, él no tiene (al menos en esta obra) pretensión alguna de mostrarnos algo así como “el verdadero funcionamiento del lenguaje”. Su idea es, más bien al contrario, señalar la impostura de todo aquel que pretenda hacer tal cosa, dado que el lenguaje no es un algo que sea posible cifrar en un solo sentido. En lugar de hablar de “el lenguaje”, hablará de “juegos de lenguaje”, refiriéndose con esto a las diversas formas en que el lenguaje puede presentarse, pero también, y más en general, “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretrejado” (IF, 7)². Las palabras no son, desde esta perspectiva, nombres para cosas; al menos no en un sentido en que “cosa” sea un término carente de problemas. Tradicionalmente, cree Wittgenstein, el lenguaje se ha entendido así, como eso que nos permite mentar el mundo externo, donde las palabras simplemente refieren a él; pero, en realidad, sus posibilidades son mucho más amplias. Wittgenstein se refiere a las palabras como “las herramientas de una caja de herramientas” (IF, 11), similares unas a otras en cierto sentido, y, sin embargo, muy diversas en su utilidad. Las palabras, como las herramientas, pueden hacérsenos parecidas en un primer vistazo: formadas por sonidos o caracteres, todas pronunciadas o escritas de forma similar. Pero hacen cosas tan diferentes que se hace imposible decir “el lenguaje es esto” o “el lenguaje es aquello”. Las palabras refieren objetos, sentimientos, relaciones, acciones, crean metáforas, etcétera. Es, precisamente, esa utilidad tan variada que tienen las palabras, la cual se nos hace evidente una vez conocemos una lengua, una vez estamos jugando a cierto juego de lenguaje (igual que cuando aprendemos a usar una cierta herramienta), la que, si se afronta desde una perspectiva teórica, parece algo casi mágico. ¿Cómo es posible el que las palabras, tan similares entre ellas formalmente, refieran a cosas tan diversas? ¿Hasta qué punto no son esas cosas un asunto del propio lenguaje? Las soluciones dadas a estas preguntas no parecen ser nunca satisfactorias, por más que se postulen

¹ La obra fue publicada originalmente en 1953.

² Se cita *Investigaciones filosóficas* como IF, seguido del párrafo correspondiente

entidades metafísicas que conectarían al lenguaje con el mundo, tales como el significado, el sentido, o similares. El asunto, piensa Wittgenstein, se vuelve mucho más sencillo cuando se rechazan las preguntas; el camino pasa por abandonar la perspectiva teórica y afrontar el lenguaje desde una perspectiva *práctica*.

“Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, solo que no ese. O también: como si el niño ya pudiese pensar, solo que no todavía hablar. Y «pensar» querría decir aquí algo como hablar consigo mismo” (IF, 32).

En tono polémico, Wittgenstein señala esto para indicar que pensar es algo que se hace siempre en una cierta lengua, que se articula gracias a una serie de palabras, de conceptos. “Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan” (IF, 25). Pensar es usar las palabras con uno mismo, pero de donde surjan esas palabras, el significado que tengan en una cierta lengua, es algo que ciertamente podría seguir pareciendo misterioso. Pero no lo es. En general, “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF, 44). El lenguaje, de esta forma, no tiene el papel de conectar dos realidades ontológicamente separadas y autónomas, como serían el mundo y la mente, del mismo modo que tampoco hay un tercer elemento que conecte las palabras con las cosas. El significado de una palabra en un determinado juego de lenguaje se lo otorga el uso (o los diversos usos) que se le dé. El mundo no es un conjunto de objetos que gracias al lenguaje conectamos con nuestra mente, sino que el propio mundo (y la mente, si se quiere hablar en esos términos) se conforman en el juego de lenguaje que surge de la práctica de los seres humanos que comparten dicho juego. El mundo que concebimos es el que podemos pensar en nuestro juego de lenguaje, no hay pensamiento (en el sentido que le da Wittgenstein a “pensar”) no lingüístico. A todo ello se refiere Wittgenstein cuando quiere mostrar con diversos ejemplos cómo es que no hay formas mejores o peores de emplear el lenguaje; si acaso, habrá formas de hablar más adecuadas para este o aquel juego de lenguaje, para llevar a cabo y referirse a esta o aquella actividad. La acción que realizamos es quien crea su propio juego de lenguaje, y, por tanto, la que configura el mundo y los conceptos, el significado de las palabras que podemos usar para dar forma a la realidad. Wittgenstein pone ejemplos del siguiente tipo. Podemos decir: “El tablero de ajedrez se compone de 32 cuadrados blancos y 32 cuadrados negros”; pero esto solo tiene sentido porque en el juego del ajedrez se mueven las fichas a lo largo de esos 64 cuadrados como casillas individuales.

Podríamos imaginar un juego que se jugase en ese tablero, pero siendo las casillas una combinación de lo que antes eran una casilla blanca y una negra. ¿No tendría más sentido decir ahora que el tablero se compone de 32 casillas blanquinegras (o término equivalente que refiera a eso mismo)? No nos representamos el mundo “mentalmente” de una forma instrumental, sino que, en tanto que pensado, el mundo lo articula el lenguaje, y el lenguaje surge por el uso que se da a las palabras en ese mundo. No se habla aquí, evidentemente, del aspecto perceptual o sensorial de cómo percibimos el mundo, sino de cómo podemos *pensarlo* (sin perder de vista qué significa aquí “pensar”). Hasta qué punto pueda el lenguaje afectar a la percepción sensorial en un sentido más amplio es tema aparte; un tipo de conocimiento no-lingüístico queda en Wittgenstein asociado al término “saber”, mientras que “pensar” es prácticamente sinónimo de “decir” (esto lo confirmaremos más abajo). El asunto aquí más bien es que, por ejemplo, no vemos colores discretos, como rojo aquí, verde allí, amarillo más allá, sino que los colores son un continuo en el que “rojo”, “verde” o “amarillo” son cortes en ese espectro: un “de aquí hasta aquí”. Y esos nombres y su significado surgen, de nuevo, del uso que se les dé. No hay otro criterio que este. Si el esquimal “ve” más tipos de nieve es porque estos se han hecho relevantes para su vida diaria en términos prácticos, y como tal, han quedado reflejados en su lengua, han sido fijados conceptualmente. El esquimal se ha hecho familiar con esas palabras o esos conceptos, y como tal está dentro de su propio mundo, de su propio juego de lenguaje: su mundo “tiene” más tipos de nieve porque son pensables.

Entonces, queda establecido que las palabras no se corresponden simplemente con las cosas, en una suerte de relación refleja entre el lenguaje y el mundo. Y no tiene sentido profundizar en esa dirección hacia una depuración del lenguaje que llegue a encontrar aquello que es posible decir y lo que no en todo momento y lugar, un lenguaje más limpio, más fundamental, porque toda expresión se pierde algún aspecto de “la cosa” (IF, 63). No se puede decir que haya algún lenguaje (y, por lo tanto, algún pensamiento) que pueda captar mejor que otro la verdadera esencia de la cosa, porque esta solo se constituye en el pensamiento en función de la relevancia práctica que esta haya tomado. “La cosa” es, en otras palabras, asunto interno de cada juego de lenguaje. Ni siquiera tienen los diferentes lenguajes algo común entre ellos que los haga a todos ser lenguajes. Es decir, no hay el universal “lenguaje” al cual luego se le adjetiva como “analítico” o “coloquial”, o “primitivo”, etcétera. Existen los fenómenos concretos llamados lenguaje: el lenguaje analítico, el lenguaje coloquial, el lenguaje primitivo; y lo que los hace a todos ser “lenguaje” no es una

característica única que todos ellos comparten y a la que se puede llegar por inferencia lógica. No hay “esencia” del lenguaje en ese sentido, sino una serie de características que unos comparten con unos y otros con otros, de tal forma que no hay ninguna de ellas compartida por todos, pero sí que todos comparten alguna con los demás. A esto se refiere Wittgenstein como “parecidos de familia” (IF, 67).

Esto supone una crítica demoledora contra las propias posiciones que Wittgenstein había mantenido en el *Tractatus logico-philosophicus* en 1921, donde aspiraba a construir un lenguaje lógico que diera cuenta de la relación fundamental que existe entre el lenguaje y el mundo, estableciendo con precisión aquello que puede decirse y aquello que no. Lo que allí sostenía, dicho rápidamente, era que el mundo, entendido como compuesto de hechos (estados de cosas, no objetos), puede ser referido con precisión a través de este lenguaje esencial depurado (2012). Hacker ha señalado cómo, aunque en el camino que va del *Tractatus* a las *Investigaciones* se suprimen las afirmaciones de carácter analítico y universal, lo que permanece y evoluciona es la concepción de la filosofía como un ejercicio de clarificación (1986, pp. 148-149). El Wittgenstein maduro abandona las aspiraciones logicistas de su juventud porque, considera él, había en ellas un error de base. Dice en las *Investigaciones*, sobre el lenguaje lógico, que “parecía que le correspondía una especial profundidad —un significado universal”, y que estaba “en el fundamento de todas las ciencias” (IF, 89). Cree ahora, sin embargo, que el malentendido viene de cómo está estructurado el propio lenguaje, que crea la ilusión de que en él hay algo oculto, que es algo misterioso que nos permite conectar con el mundo como una especie de magia. La filosofía no puede entonces caer en esta ilusión, no puede encargarse de ser algo así como la posibilitadora de que el lenguaje científico toque tierra en el mundo de la manera adecuada, sino que ha de encargarse de desenredar el embrollo lingüístico en que se enquistan los debates.

“Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y este arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión de determinados dominios de nuestro lenguaje” (IF, 90).

El único uso legítimo de las palabras está en su uso dentro de un juego del lenguaje, su significado es su uso, del mismo modo que el único sentido que tiene la herramienta es aquello para lo que sirve (y es irrelevante el aspecto que tenga). Lo que Wittgenstein vislumbra ahora es que la problemática que le movió a escribir el

Tractatus estaba mal encaminada, porque no hay nada misterioso en el pensamiento, no hay nada oculto, y ni siquiera han de encontrarse una serie de reglas cerradas que asienten el lenguaje para que este pueda comprenderse, mientras este simplemente nos permita jugar. Pero no en el sentido de que el lenguaje nos pone en contacto con el mundo solo en base a un criterio práctico, sino en el sentido de que *el juego del lenguaje y el mundo que puede pensarse son una y la misma cosa*.

Los juegos de lenguaje no son omniabarcantes (todos se pierden aspectos de “la cosa”); o valga decir: la “realidad” es más amplia que el “mundo”. Otra forma de expresarlo es la que vemos aquí:

“Compara: saber y decir:
cuántos metros de altura tiene el Mont-Blanc—
cómo se usa la palabra «juego»—
cómo suena el clarinete.
Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo
quizá esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en
uno como el tercero” (IF, 78).

Un perro, no piensa (no *dice* nada), pero sin duda puede *saber* cosas: puede saber cómo suena el clarinete, o como suena la voz de su dueño, aunque no sepa cuantos metros tiene el Mont-Blanc, pues ello es un tipo distinto de *saber* (“discursivo”, “pensado”). La confusión en torno al lenguaje nos ha llevado a creer que todo saber pasa por un proceso de pensamiento racional, que debe de haber alguna manera de que el lenguaje capte toda la riqueza de la experiencia que vivimos. Y esto se deriva de algo que sí curiosamente nos permite hacer el lenguaje, o que parece que sí nos deja hacer: “Se puede *pensar* lo que no es el caso” (IF, 95). Esto significa que, aunque el Mont-Blanc mida 4.810 metros, se puede pensar sin mayor problema que mide 7.032. No hay en este pensamiento una contradicción interna que lo imposibilite; el Mont-Blanc podría existir con esas características, igual que es pensable un unicornio, aunque no tenga existencia actual. Parece entonces que entre todos los pensamientos que el lenguaje permite articular ha de haber uno que sea correcto, mientras que el resto no. En otras palabras: ha de haber uno que sea “verdad”. Pero esta ilusión solo surge cuando se ha perdido de vista el hecho de que el Mont-Blanc mide tantos metros porque previamente hay la definición de qué es un metro, no porque el Mont-Blanc en sí sea una montaña de tantos metros; es decir, que la cosa no se define a sí misma en términos lingüísticos, medir tantos metros no es una cualidad intrínseca y eterna del Mont-Blanc. No se trata de que se

pueda decir cualquier cosa acerca de su altura, sino de que no ha de perderse de vista que afirmaciones tales como esa solo pueden hacerse allí donde se ha creado un marco de sentido para hacerlas, es decir, que su validez no es transhistórica y que el hecho de que haya “verdad” no tiene que ver tanto con tocar el mundo en sí con el lenguaje, como con una serie de condiciones que establecen que cierta afirmación sea (o no) verdadera.

Por el momento, lo que Wittgenstein quiere hacer notar es que, cuando quedamos atrapados en la apariencia “mística” del lenguaje, buscamos las condiciones de funcionamiento de este como si hiciera algo misterioso, y perdemos de vista que todo lo que hace es evidente, que es en su empleo y en lo más cotidiano donde tenemos que investigar. Su aparente profundidad, su mágico referir al mundo, nos hace permanecer engañados y buscar las condiciones universales de que esto sea algo posible siquiera, de que podamos referirnos al mundo y a la experiencia en su inconmensurable riqueza a través de algo tan simple como las palabras³. “Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje” (IF, 97). Y parece que no podemos renunciar a los supuestamente ocultos mecanismos que hacen que el lenguaje haga aquello que aparentemente hace. La lógica buscaba ese ideal, esa estructura purísima común a todo aquello de lo que se pudiera decir que era lenguaje. Trataba el primer Wittgenstein de encontrar esa esencia, intentando comprender como el fenómeno *real* del lenguaje (esto es, las múltiples formas del lenguaje común, el lenguaje del día a día) se relacionaba con esa supuesta estructura esencial. Pero resultó que “cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia” (IF, 107). En *Investigaciones* reconoce que “la pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia” (IF, 107). Wittgenstein partía de una petición de principio: ha de haber un mecanismo oculto en el lenguaje; y ahora se cae en la cuenta del error: el lenguaje no hace nada misterioso; o mejor, lo realmente misterioso del lenguaje es que en lo más cotidiano sea transparente, y que en su simplicidad nos lleve a pensar que algo mágico está ocurriendo. Avanzar en la investigación filosófica, tal y como la entiende ahora Wittgenstein, solo puede hacerse abandonando la búsqueda quimérica de esa esencia. Ahora dice: “Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberración inespacial e

³ Este tema, unido a lo hasta aquí dicho, vuelve una y otra vez a lo largo de todas las *Investigaciones*, véase por ejemplo §§ 435-436, o §610.

intemporal” (IF, 108); y también: “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF, 116).

Hemos hecho una interpretación del comienzo de *Investigaciones* porque, llegados a este punto, Wittgenstein va a hacer una serie de aseveraciones referidas al papel de la filosofía que pueden ser fácilmente sacadas de contexto a poco que se olvide todo lo que anteriormente se ha expuesto. Dice:

“La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.
Pues no puede tampoco fundamentarlo.
Deja todo como está” (IF, 124).

En particular, algunos autores supuestamente de corte “revolucionario”, cercanos al marxismo, como por ejemplo Perry Anderson, cargaron en su momento las tintas contra Wittgenstein, acusándolo de ser un “conservador cultural blanco”, cuyo trabajo estaba dirigido a “socavar” el trabajo teórico de los autores marxistas, además de ser supuestamente un “asistemático empirista” que simplemente querría hacer un inventario de las cosas y los conceptos tal y como estos son, y conservarlos en este estado. Otra acusación que se lanzó fue la de “defender la ideología burguesa”, apoyándose simplemente en ese “la filosofía deja todo como está” (Anderson, 1969)⁴. No es cuestión de pararse en cada una de estas acusaciones, pero sí que es significativo de la lectura de Anderson que, por ejemplo, llame “empirista” a Wittgenstein (signifique eso lo que signifique), cuando parágrafos antes del 124 que él cita, por ejemplo, en el 109, Wittgenstein dice:

⁴ Robert Vinten realizó en su momento una defensa de la filosofía de Wittgenstein, en especial respecto a este último punto, mostrando como la concepción del lenguaje de Wittgenstein no puede ser tachada de “ideológica” (al menos en el sentido coloquial de la palabra “ideología”, como “ilusión” o “visión sesgada”, que es el que tanto Anderson como Vinten usan), porque el lenguaje en sí mismo, tal como Wittgenstein lo presenta, nunca puede ser “ideológico” en este sentido (2013).

“Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. [...] Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y solo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje [...] Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje” (IF, 109).

Si Wittgenstein estuviera hablando aquí del lenguaje en un sentido referencial (que, como hemos discutido ya, no es el caso) las acusaciones de Anderson podrían tener cierto fundamento. Así, Wittgenstein estaría hablando de ordenar el lenguaje así o asá para dar cuenta de un mundo que es de una cierta manera, que tiene un cierto orden válido en todo momento y lugar. No hay que incidir en lo ya dicho, pero, como hemos visto, esto no tiene nada que ver con la idea de lenguaje que Wittgenstein maneja. Hemos llegado entonces, desde una interpretación de algunas de las tesis iniciales de las *Investigaciones*, hasta un punto donde parece que lo que Anderson estaría “interpretando” como afirmaciones conservadoras por parte de Wittgenstein no lo serían en absoluto. En lo que resta de texto, en lugar de exponer simplemente algunos argumentos que traten de defender la filosofía de Wittgenstein de estas acusaciones u otras similares, se propone algo diferentes, a saber: exponer una cierta interpretación del pensamiento de Marx que muestre como este puede encontrar cierto entronque que lo acerque a la interpretación hasta aquí ofrecida de Wittgenstein.

2. Qué es la crítica de la economía política

Lo primero que hay que hacer para entender el pensamiento de Marx, es ver de dónde surge. Marx entra en contacto con la filosofía de Hegel a su llegada a la Universidad de Berlín en 1836. Con la muerte del maestro en 1831, el discipulado se había escindido en dos grandes grupos, y su polémica giraba, sobre todo, en torno al tema de la religión. La derecha hegeliana tenía una idea positiva de la unidad entre esta y la filosofía, dado que, entendían, ambas trataban el mismo tema, lo absoluto, y consideraban que la única diferencia se daba en cómo cada disciplina se aproximaba a él: bien mediante “conceptos”, en el caso de la filosofía; bien mediante

“representaciones”, en el caso de la religión. La izquierda hegeliana, por el contrario, tenía una idea negativa de esta última. Dentro de este grupo la figura que más va a influir a Marx es Feuerbach. Este había desarrollado una crítica a la religión que exponía como Dios no era sino una proyección, o enajenación, de lo que realmente eran características del hombre en una figura exterior a él, con lo cual el hombre real quedaba envilecido y reducido a lo negativo, dado que todas sus características antropológicas positivas estarían hipostasiadas en este ente imaginario. Más adelante, la misma crítica se va a aplicar a la filosofía hegeliana en general, ya que Feuerbach la veía como teología racionalizada. Hegel, a su juicio, había llevado a la idea lo que realmente era antropológico. Más concretamente, se cargaba contra el momento dialéctico por el cual Hegel pretendía superar la exterioridad de la naturaleza al ponerla como algo que caía también dentro del pensamiento. Enajenación era así, para Hegel, algo positivo, un momento necesario en el movimiento dialéctico, donde el hecho de que la naturaleza se presente a la conciencia como lo otro de sí queda superado como otro y se incorpora a la propia conciencia. Pero para Feuerbach (como para el joven Marx, siguiendo a este), la enajenación no es algo positivo, sino negativo, puesto que se entiende como el proceso por el que el hombre queda despojado de su esencia genérica, donde lo que está anclado en la vida material de los seres humanos se presenta como “otro”. Y ese momento de enajenación de la conciencia no se supera por el pensamiento, como en Hegel, sino mediante la acción real de los hombres, que serán capaces de apropiarse de su propia esencia, que en Marx es la propia acción por la que el ser humano se constituye a sí mismo y a su mundo.

No obstante, su apropiación de Feuerbach siempre fue crítica, dado que le permitió superar a Hegel, pero nunca se adhirió completamente a sus ideas. Es decir, que Marx alabará a Feuerbach por “bajar a la tierra” lo que en Hegel tenía un carácter puramente ideal, pero incorporará una dimensión histórica a la idea de “esencia humana”, derivada de la filosofía de Hegel, que en la filosofía de Feuerbach no aparece por ningún lado. Marx no simplemente contrapone a Hegel (como sí hace Feuerbach) una esencia humana material e inmutable, estática y positiva que, dado que se encontraría enajenada, sería necesario recuperar, sino que entiende esta es también móvil, históricamente cambiante. La esencia “se hace”, pero no por el movimiento de la Idea, sino del “trabajo”, de la *praxis* humana. La recuperación de la esencia humana genérica consiste en reapropiarse de esa misma acción, que la *praxis* sea un proceso consciente; que no haya estructura económica que rija el proceso productivo: esto es el comunismo. El ser humano y la naturaleza son, en

Marx, elementos constituidos por la práctica humana, se concretan en esta. No se entiende la exterioridad de la naturaleza en un sentido objetivista inmediato tal y como está presente en Feuerbach. Como señala Alfred Schmidt, quien defendió que en Marx la idea de naturaleza tiene un carácter “no ontológico”, “Marx no se propone reemplazar simplemente el espíritu del mundo de Hegel por un principio igualmente metafísico, como sería una sustancia material del mundo” (1976, p. 23). Al contrario: Marx se hace cargo de toda la problemática que había guiado al idealismo alemán, y sigue considerando que el mundo está mediado por un sujeto; salirse fuera de este planteamiento no simplemente puede hacerse recayendo en un materialismo vulgar, y por ello afirmará que el productor del mundo objetivo es, frente al movimiento del espíritu, el proceso vital socio-histórico de los hombres. Por tanto, nunca nos encontramos con el mundo como tal, sino con sus modos de existencia concretos, dados por las formas prácticas en que se establece la mediación de ese mundo. La naturaleza (o “la realidad”)⁵ solo llega a existir *para-nosotros* en la medida en que son mediados por una determinada forma de praxis social. Se ve ya aquí una fuerte analogía en lo que respecta al lugar de Wittgenstein y Marx en el plano general de la problemática filosófica moderna, en tanto que ambos entienden la acción humana como un principio de constitución ontológica del mundo.

Existe mucho debate acerca de la continuidad o discontinuidad en la obra de Marx. No podemos entrar aquí en esto, pero lo cierto es que, desde el año 1950, con su llegada a Londres, Marx va a dar un giro en sus escritos, cambiando completamente tanto la terminología como la manera en que afronta su tema. Su proyecto teórico da un “giro económico”, puesto que, aunque la preocupación por la economía política ya había estado presente en Marx desde algún tiempo atrás, el acceso a la Biblioteca Nacional Británica, unido al mismo estar allí, en el país con el mayor desarrollo capitalista de la época, le va a motivar a comenzar sus estudios económicos desde cero. El hecho de que Marx cambie toda su terminología y que abandone muchas expresiones filosóficas tradicionales, hasta ese momento empleadas por él en sus escritos, como “enajenación”, “esencia humana genérica”, y demás, no significa que todas las posiciones que se habían tratado de articular previamente sean rechazadas (aunque sí lo sean algunas, otras evolucionen, y otras nuevas aparezcan). Respecto de lo que se ha expuesto hasta aquí, la continuidad de

⁵ Uso estos términos en el mismo sentido. El propio Alfred Schmidt señala que “el concepto marxista de naturaleza resulta idéntico al de la realidad en conjunto” (1976, p. 25)

la obra de Marx es total, el problema de fondo persiste, aunque quizá no tan explícitamente; su “segunda etapa” es una reformulación en nuevos términos de los viejos problemas, lo cual le permitirá afrontarlos con mayor profundidad. No por abandonar la jerga filosófica sus planteamientos suponen un retroceso; Marx no ha vuelto al materialismo vulgar, ni se limita al idealismo: los asume y pretende superarlos. El tema de fondo continúa siendo el mismo, y él mismo considera que siempre lo ha sido en el momento en que empieza a ver la necesidad de replantearlo. Marx no se levantó una mañana cansado de la filosofía y empezó a estudiar economía como podía haber estudiado química orgánica, sino que hay algo esencial en la economía. Llegaremos a eso; lo relevante aquí es hacer notar que el pensamiento del Marx posterior a 1850 puede encauzarse en esta línea, y que veremos cómo está en sintonía con la interpretación de Wittgenstein que se ha expuesto.

Dicho esto, suele entenderse que el proyecto de la *Crítica de la economía política*, obra inacabada a la cual pertenece como única parte publicada por Marx en vida el primer volumen de *El capital* (1867)⁶, se enmarca dentro de lo que hoy entendemos por “economía”. Sin embargo, esto surge de un malentendido de lo que esa obra implica. Lo que Marx busca ahí no es hacer una investigación económica, porque Marx no parte desde una preconcepción “científica” de lo que es y de lo que no es “economía”, ni busca comprender cómo este o aquel concepto económico es determinado por este o aquel otro. En otras palabras, Marx no busca hacer una economía política crítica con las ideas dominantes en la disciplina; su objetivo es, por el contrario, una exposición crítica de las categorías de la propia economía política. Y la crítica de esta materia responde a la convicción de que es en ella en donde radica la estructura que rige el movimiento de la sociedad burguesa que se aspira a superar. Marx encuentra en la economía política la mayor racionalización y la forma más desarrollada de autoconciencia que la sociedad moderna tiene de sí, y en base a eso, se encarga de criticar sus fundamentos, dejando atrás la jerga filosófica que no hacía otra cosa que permitir que sus planteamientos fueran malinterpretados. Las categorías de la economía política son consideradas por Marx las que

⁶ En realidad, también se publicó en 1859 la *Contribución a la crítica de la economía política*, pero lo allí planteado se reelabora en el comienzo del primer volumen de *El capital*, suponiendo esto un reinicio del proyecto. El resto de volúmenes de esta obra son póstumos, y no fueron editados por el propio Marx. Sobre la situación textual de los escritos “económicos” de Marx, ver Heinrich, 2011, pp. 243-258.

conceptualizan la forma de vida capitalista, y, por lo tanto, la superación de esta forma de sociedad ha de pasar por su crítica, por la exposición de en qué consiste la forma de vida de la que surgen esas categorías, y no otras cualesquiera. En *Miseria de la filosofía* (1847), escrito de carácter polémico contra Proudhon, ya dice Marx:

“Los hombres, al establecer las relaciones sociales según su modo de producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. [...] Son productos históricos, efímeros, transitorios” (1956, p. 128).

El hecho de que, cuando Marx aborde posteriormente con más concreción y precisión categorial su proyecto de madurez, el objetivo no sea proponer una nueva economía política, responde a que entiende que no puede proceder exponiendo de forma exterior una nueva representación conceptual de cómo se mueve eso que surge en la modernidad como algo separado o autónomo, que es la economía. No puede simplemente exponer una nueva teoría, sino que entiende que debe partir de la “célula fundamental” de la sociedad basada en el intercambio de mercancías, que es la propia mercancía, y buscar desarrollar la lógica específica de esa sociedad, a través de la crítica de las categorías que de esa lógica se derivan; y lo que *resultará* será la economía, y esto es lo específico de esta sociedad, y lo que justifica el foco económico; es decir, que el concepto de la “economía” como algo ajeno y dominante respecto al resto de contenidos de la vida social es lo específicamente moderno, algo que no se da, por ejemplo, en la sociedad feudal, donde las relaciones “sociales” no son de carácter “económico”, sino estamentales, de vasallaje, etcétera.

Que el proyecto sea “crítico” tiene implicaciones en todos los aspectos de la obra, pero tal vez donde más evidentes se hacen es en la forma en que se despliegan las categorías. Marx entiende que los economistas clásicos no estaban “equivocados”, porque las categorías económicas no son simplemente erróneas; más bien al contrario, ellas son las categorías que emanan de la praxis capitalista. La necesidad de criticarlas surge, entiende Marx, de que estas categorías se muestran incapaces de dar cuenta teóricamente de lo que por sistema ocurre con el capital. El “error” no está en las categorías de la economía política, sino en la propia lógica que estas construyen, y en que al naturalizar estas categorías se pierde de vista que la especificidad está en la lógica. Y no es simplemente que al usar nuestras categorías para comprender otras formas de vida fallemos, lo cual podría llegar a ser más o menos trivial, sino que al pensar nuestras categorías como dotadas de validez universal naturalizamos nuestro mundo, lo damos por sentado, lo consideramos insuperable.

La economía política es la mayor racionalización de esta sociedad porque en ella se sistematiza su apariencia, en ella se refleja la peculiar conciencia que la sociedad tiene de sí misma. Sin embargo, esta no puede dar cuenta de cómo es posible que el valor crezca, que se reproduzca, que se convierta en *capital*; para ello Marx tendrá que mostrar la necesidad de la existencia del plusvalor y el plustrabajo, esto es, de la explotación del trabajo humano, y la existencia de una sociedad cuya organización está completamente sometida a la estructura enajenada de su propia acción social. Antes de exponer un poco más en detalle (en la medida que aquí es posible), atisbamos otro punto donde la analogía de la crítica de Wittgenstein y Marx se deja ver. Cuando Wittgenstein dice que la concepción dominante del lenguaje en la filosofía moderna es “una superstición, (¡no error!)”, quiere hacer notar que efectivamente las cosas parecen ser así. Parece que el lenguaje hace algo mágico; del mismo modo que, por ejemplo, parece que el trabajo asalariado no es explotación. Pero la crítica a ambas supersticiones no pasa por exponer como son verdaderamente las cosas, sino por mostrar la necesidad de que las cosas se muestren como lo hacen. No se reduce la forma en que aparece la realidad a falsa o ilusoria, sino que ha de mostrarse como una determinada praxis oculta sus fundamentos en su conceptualización, o cómo el lenguaje se mistifica en su propio funcionamiento, y por qué esto ocurre necesariamente así. Una “juego de lenguaje” no puede estar simplemente “equivocado” respecto de su forma de vida, porque es precisamente esa forma de vida la que constituye (y es constituida por) la praxis que se articula mediante cierto juego de lenguaje. Esto es una necesidad primordial para el Marx de *El capital*; obra que, en general, es el despliegue de lo que en los primeros capítulos se expone y es conocido comúnmente como “la teoría del valor”, de la cual la idea de “fetichismo” como forma de aparición de la conciencia en relación con la praxis social es parte fundamental. Hay que ver, entonces, que tiene que ver una “teoría del valor” con lo que se ha dicho hasta aquí.

3. La teoría del valor

La mayor parte de las cosas absurdas que tanto partidarios como adversarios de Marx dicen sobre su “teoría del valor” tienen que ver con qué se entiende por eso de “valor”. Lo que vamos a decir es, en realidad, bastante consistente con eso otro ya citado de Wittgenstein de que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Leyendo *hoy* a Marx, tendemos a traducir “valor” automáticamente al significado que esta palabra ha obtenido por su uso. “Valor” fue el concepto central de la economía política clásica, sin embargo, en su uso cotidiano y en los estudios de

economía actuales, “valor”, como “el valor de las cosas”, ha pasado a ser un concepto metafísico despreciable; si acaso se lo tiene en cuenta como sinónimo de precio, o como valoración subjetiva que uno le da a cierta cosa. De hecho, la economía neoclásica, que parte de un individualismo metodológico total, entiende que el precio (o el valor) de las cosas no es sino el resultado de estas valoraciones subjetivas agregadas que los consumidores dan a los objetos, reflejadas en su precio a través de los mecanismos de mercado. Así, quienes desde esta perspectiva que ofrece el estudio actualmente hegemónico de la economía leen a Marx, suelen considerar que una “teoría del valor” debiera ser una teoría que explicase cómo se forman los precios; a lo que supuestamente Marx habría dicho que esto depende del “tiempo de trabajo”, lo cual, dicho así, sin más, es en efecto un disparate. Las críticas que han pretendido “desmontar” la teoría del valor de Marx lo único que han desmontado es lo que ellos, erróneamente, creen que es esa teoría. Estas lecturas de la teoría del valor no tocan a Marx porque su teoría no es una teoría sobre la formación de los precios, esto es relativamente secundario, ya que él no da por sentado lo que la economía actual sí toma como natural y evidente, a saber, que todo sea mercancía, que todo tenga valor. Leer a Marx requiere *leerlo*, no proyectar sobre él lo que uno quiera.

En cualquier caso, el tema aquí es este: Marx recoge la tradición de la economía política clásica y la somete a crítica porque entiende que el valor es el concepto estructurante de la sociedad moderna, en tanto que en ella el trabajo social no es inmediatamente social, sino que se realiza privadamente, y que sus productos solo llegan a ser sociales mediante el proceso de intercambio. Ya no hay vínculos eternos, sino asociaciones puntuales establecidas a través del mercado; ello conduce a que las categorías económicas que se siguen de esos procesos de intercambio generalizado de los productos del trabajo lo que oculten sean relaciones sociales que se encuentran “cosificadas”, pues solo se realizan a través del intercambio de los objetos producto del trabajo. Apuntamos ya con Marx hacia lo que se abrió con Wittgenstein: las cosas solo son lo que son para la sociedad, y estas se reconocen en el lenguaje a través del trato que se tiene con ellas. Y, para la sociedad capitalista, las cosas solo son en tanto que susceptibles de formar parte del intercambio; todo lo que hay es mercancía, y esto sucede por la práctica social del intercambio generalizado, que es el ámbito en que las cosas llegan a ser lo que son. Marx no piensa que sea “la economía” lo que determina el desarrollo histórico, como si hubiera “economía” al margen de los procesos que la generan, que es precisamente lo que se estudia en *El capital*. La centralidad de las categorías económicas es exigencia del propio objeto de estudio (la sociedad moderna), no capricho de Marx. De hecho, para él, el problema

que hoy llamaríamos “estrictamente económico” es relativamente secundario, y, de hecho, el asunto de los precios y su relación con ello no llegó a ser publicado por Marx en vida. Como señala Clara Ramas:

“Marx no siguió el camino que parecía alumbrar la trayectoria de la economía política, hacer una teoría cuantitativa de la determinación de los precios, sino que se pregunta, dentro de un marco de aprehensión del objeto que podemos denominar con más justicia como filosófico: ¿qué es lo que hace que este objeto sea precisamente esto que es bajo estas condiciones?, ¿en qué consiste ser-objeto bajo condiciones capitalistas?, ¿bajo qué respecto hay que contemplar este u aquel objeto si queremos comprender su ser-mercancía?” (2018, p. 176).

Por lo tanto, Marx no estaría aquí haciendo una investigación científica (pese a que él se dé a sí mismo este calificativo, que nada tiene que ver con lo que hoy podamos entender por “ciencia”), sino filosófica, pues su investigación se centra no tanto en lo que “se presenta” (“un cúmulo de mercancías”), sino en qué consiste ese modo de presencia, o ese modo de *ser*. Marx entiende que al modo de producción capitalista le es esencial el hecho de que las cosas que son, solo son en tanto que mercancías; las cosas son *a priori* mercancías, es decir: que, aunque no lo sean *de facto*, podrían serlo llegado el caso; lo son al menos en potencia, y si no, no son cosas “reales”, sino ilusiones, fantasías, etcétera. Por lo que al modo moderno de ser las cosas se refiere, la cosa es mercancía, o no es en absoluto (Martínez Marzoa, 2018, pp. 43-47, 137-143).

En este sentido, Marx deja claro, desde el inicio de *El capital*, que la mercancía, como cosa útil que satisface necesidades, ha de aparecer *necesariamente* determinada no solo cualitativa, sino también cuantitativamente. Es decir, lo que es mercancía se determina por tener corporeidad y satisfacer necesidades, por tener valor-de-uso, por estar cualitativamente determinada. Y esto es necesario, que no suficiente. Existen muchas cosas con corporeidad que no son (actualmente) mercancías. El aire que respiramos tiene valor-de-uso, pero no es una mercancía. En tanto que pueda llegar a serlo, o a ser reconocido como algo que tiene valor, ha de ser susceptible de ser medido, cuantificado como “tanto o cuanto aire” (veremos por qué). En caso contrario, aquello que no pueda ser cuantificado ni siquiera será reconocido como “real”. Lo que no puede ser cuantificable se convierte en ilusorio, irreal, “metafísico”; lo físico es lo real, lo que se mide, lo que puede ser “calculado”. No obstante, Marx

no entiende en modo alguno que el valor sea irreal porque no pueda ser cuantificado, porque el valor no es siquiera algo ente, no es una cosa, sino la relación estructurante misma de la sociedad moderna. No es “real” ni “irreal”, porque es la condición que hace que en esta configuración histórica algo sea tenido en cuenta, o descartado. En este sentido, tampoco puede caerse en el equívoco de entender que el valor es una operación mental que se ejecuta en el sujeto, el cual proyecta una cualidad ideal en una cosa inerte que simplemente está “ahí fuera”. El valor se deriva, al contrario, no de “la mente” (o de la conciencia, en términos más próximos a Marx); sino de la praxis social. Cuando se intercambian cosas cualitativamente diversas de forma generalizada tiene que haber algo a lo que todas sean reductibles, aunque no sea nada “físico”; en todo caso, lo opuesto a eso físico no es algo “ficticio”, sino una abstracción de las cualidades que se deriva de la acción práctica, que sucede en ausencia de teoría. El intercambio generalizado de mercancías produce una abstracción de las cualidades de todas ellas que las reduce a una misma unidad social objetiva que sucede al margen de lo que los sujetos que intercambian piensen del proceso⁷.

Al margen de esto, la necesidad de que la cosa haya de estar cuantitativamente y cualitativamente determinada deriva de que todo ha de ser intercambiable por todo; *por absolutamente todo*, y esto es relevante porque precisamente es lo que no se entiende cuando se pretende refutar a Marx con afirmaciones como que el valor de una botella de agua en el desierto no es el mismo que su valor en un quiosco al lado de una fuente, y que, por tanto, el valor no puede estar *en* la botella. Primero (y como ya se ha dicho): la preocupación principal de Marx no es el precio que pueda tener este o aquel producto, sino el valor como concepto estructurante de una cierta sociedad (la capitalista) con una determinada forma de praxis (la del intercambio generalizado de mercancías), por lo que esta crítica demuestra no saber ni lo que está criticando. Y segundo: Marx sabe perfectamente que el precio que se dé en un intercambio individual es algo puramente contingente, derivado de las condiciones y el contexto en que se de ese intercambio. Ahora bien, y de nuevo, eso no es relevante para Marx. Lo que el trata de entender es el valor como concepto estructurante de

⁷ En la literatura en torno a la teoría del valor de Marx se suele referir a esto como “abstracción real”, término acuñado por Alfred Sohn-Rethel, quien consideraba que este proceso de abstracción estaba a la base de la conceptualización abstracta propia de la modernidad, y por tanto, de fenómenos como el tratamiento abstracto-matemático de lo físico (Sohn-Rethel, 2017).

una sociedad donde todo lo que es, es intercambiable por otras cosas (al menos potencialmente), y en tanto que intercambiable por todo el resto de cosas ellas tienen que ser comunes en algo; algo que, dado que no puede estar en las cosas mismas, ha de ser el fruto de la reducción de cada cosa a una magnitud común.

Es *el valor* lo común que hay en todas las cosas que son cosas, que no es nada físico, sino puramente social, pues solo tiene lugar en tanto que se realiza dentro de una sociedad cuya síntesis se realiza indirectamente a través del intercambio generalizado. Marx entiende la noción de “trabajo” (en principio) como una mediación del ser humano con la naturaleza que constituye a este y a la naturaleza a través de esa acción que es el trabajar. Algo se hace algo cuando se arranca del resto de cosas y se pone en relación con ellas al hacerse relevante para la vida práctica de las personas. En Marx se mezclan dos sentidos de “trabajo” de forma ciertamente problemática. Una cosa es “trabajo” como sinónimo de “praxis social”, como “producción social”, como esa actividad humana que está siempre dentro de una comunidad que se relaciona con su mundo de una determinada manera, que siempre es intencional. Y otra cosa es el “trabajo” como actividad económica, como lo que coloquialmente llamamos “trabajo”. Este acotamiento del sentido de la palabra “trabajo” guarda relación con el problema del valor. Lo que Marx vislumbra con claridad en su madurez es que, en la sociedad moderna, donde el trabajo se realiza privadamente y solo llega a ser social mediante el intercambio, este ha tomado una peculiar condición. Y es que las cosas que se reconocen como tales solo son en tanto que intercambiables, y cuando son todas ellas han sido *trabajadas*, lo único que todas pueden tener en común es el ser productos del *trabajo*.

Si todo lo que hay es producto del trabajo (en sentido amplio) y el trabajo solo es social a través del intercambio, se hace evidente que ha de haber algún tipo de “trabajo” que esté en todas las cosas y que sea susceptible de ser comparado; es decir, que sea cuantificable. Y no se puede entender este trabajo como lo que transhistóricamente hay, que es lo que hacían los economistas clásicos, sino que esta idea de “trabajo” es producto exclusivo de la formación social que le da lugar. Ahora el problema gira entonces hacia qué es ese trabajo, cuál es su carácter, cómo se manifiesta. Así, si no hay nada que esté físicamente en la cosa, y aquello que hay de común en todas las cosas que se intercambian no está en ellas, sino en cómo son puestas en relación, tenemos el problema de cómo se manifiesta esa objetividad espectral que es el valor para que se reconozca como “real”. La respuesta que da Marx es la siguiente: el valor de una mercancía solo se manifiesta a través del cuerpo

de otra (en particular, el dinero, pero dejemos eso a un lado); es decir, el valor no se presenta sino a través de su forma de manifestación, que es el valor-de-cambio. El valor de A solo se manifiesta gracias a que esta es equivalente a tanta cantidad de mercancía B. Ese “tanta cantidad” es la necesidad de la determinación cuantitativa en la que se hacía hincapié. Lo que se expresa físicamente no es nada físico, sino una magnitud que surge de esa acción de intercambio generalizado y que, a su vez, lo posibilita, y de la cual deriva la conciencia social de que lo real es lo físico, lo que puede ser medido y calculado. Una cosa es el trabajo como actividad material, como actividad dirigida a fines que hace esta o aquella cosa, que crea este o aquel valor-de-uso, y que existe en cualquier configuración social. Y otra cosa es el trabajo *abstracto* como mediador social, que no es este ni aquel trabajo, sino trabajo humano “indiferenciado”, totalmente descualificado, gasto de energía humana “en general”, que es precisamente lo que se calcula en la operación del valor. Igual que la cosa en tanto que mercancía se reduce a valor, el trabajo que la crea se reduce a trabajo abstracto. Esto último solo surge en la configuración social capitalista. Esta categoría no tiene ninguna validez fuera de la práctica social que la alumbró, no hay algo así como “trabajo humano en general” que en todo momento y lugar “cree” valor. No hay esa “abstracción” o “reducción” al margen de la acción que “abstrae” o “reduce” las múltiples determinaciones de las cosas a una sola común a todas ellas.

Son las condiciones históricas en las que se inaugura este modo de producción las que hacen que la producción social quede fragmentada, y que la socialización de esta se convierta en un proceso, fundamentalmente, asocial, estructurado a través de estas categorías económicas. Los miembros de esta sociedad producen como individuos aislados que solo se relacionan a través de las cosas, y como tal, esas cosas han de jugar el papel de ser encarnaciones del trabajo social que representan. El trabajo no “crea” valor; las cosas, dice Marx, “en cuanto cristalizaciones de esa sustancia común a ellas, son valores” (1975, p. 47), y como valores han de ser ya no solo objetos cualitativamente diversos, sino también cuantitativamente determinados. La forma social de ser las cosas es la forma mercancía. Pero los individuos que intercambian no saben que esas cosas son encarnaciones del trabajo, solo saben que ellas *son valores*, no saben que la forma en que las cosas son no es lo eterno y natural, pues andan con ellas en una relación aporética. A esa cosificación de las relaciones sociales, que hace que se muestre lo que es una relación social (el valor) como una característica de la cosa, es a lo que se refiere Marx como “fetichismo de la mercancía”. Cuando se dice que la forma mercancía oculta que las cosas son productos del trabajo, se dice en el sentido de que su valor parece pertenecer a las

cosas como algo intrínseco, cuando en realidad es resultado del proceso de trabajo social cosificado. No se trata de que alguien, cuando compra una camisa, no sea consciente de que otro alguien ha tenido que fabricarla. Eso es evidente que sucede, y ha de ser señalado, máxime cuando ese “otro alguien” probablemente lo haya hecho en condiciones de práctica esclavitud; pero al nivel de abstracción que se mueve Marx y respecto a lo que es su tema de exposición, esto es una simplificación del argumento y una trivialidad. Dice Marx:

“[...] el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen” (1975, p. 90).

El valor, y su imagen como una cualidad más de la cosa, emergen de una determinada forma de práctica social, y se producen al margen de lo que quienes ejecutan dicha praxis piensen de ella. Por ello la crítica marxiana a la ideología de la sociedad burguesa no es de carácter positivo, en el sentido de que no hay nada que proponer. La ideología (y nótese el particular sentido que la palabra “ideología” tiene en Marx, contra el que nosotros, comúnmente, le damos) es la conceptualización de una cierta forma de praxis social en la cual se refleja la particular conciencia de sí que tiene esa sociedad; si se quiere superar la ideología burguesa, el primer paso es exponer los fundamentos de esa praxis, *criticarla*, en definitiva. Lo que Marx quiere hacer notar es que cuando se hipostasian para cualquier forma de sociedad (con sus diversas formas de praxis) los conceptos de la sociedad burguesa, no solo se comete el error de no comprender con justicia esas otras sociedades, sino que se pierde de vista la especificidad de nuestro mundo, y, por lo tanto, su caducidad histórica y la posibilidad de su superación.

4. El carácter de la crítica en Wittgenstein y Marx

David Andrews ha planteado, llevando este tema al lenguaje wittgensteiniano, que puede entenderse el fetichismo de la mercancía como una forma de vida con su propio juego del lenguaje (2002, pp. 78-94). Y, como Wittgenstein, que cuando acomete su crítica contra esa cierta concepción del lenguaje, no considera que esta sea simplemente una ilusión o un error, sino que es una “superstición”, un engaño

de cómo parecen ser las cosas, Marx tampoco critica a Smith o Ricardo por estar “equivocados”. Los economistas clásicos simplemente se dejaban llevar por las apariencias y ello los llevaba a contradicciones teóricas que no podían resolver. Marx sabe que todo proceso de conocimiento del mundo (toda “conciencia” de este) deriva de una impresión espontánea de cómo se constituye el mundo prácticamente; el proceso científico parte de ahí, pero debe ocuparse de cribar los conceptos de tal forma que no se caiga en contradicciones. La verdad científica tiene que ver en la obra de Marx con una idea lógico-constructiva de esta; por ello, la crítica de Marx al capitalismo no tiene carácter moral, y tampoco pretende mostrar la realidad desde un punto de vista supuestamente privilegiado; al contrario: se llega a la existencia de la explotación en base a la lógica del propio sistema, y se muestra la necesidad de que exista esa explotación para el movimiento del capital. En cualquier caso, Marx rechaza cualquier noción contemplativa de la filosofía. Su materialismo no vulgar radica en que comprende el papel central del sujeto en todo el asunto; pero rechaza que pueda haber cualquier conocimiento al margen de los procesos prácticos y materiales de mediación que constituyen el ser humano y el mundo. Marx, como Wittgenstein, sabe que la filosofía “no puede tener tesis”, no puede hablar de cómo funciona “el lenguaje” o “la economía” en un sentido transhistórico y abstracto, porque sabe que todo lo que es está dentro siempre de una configuración histórica, en ella se concreta, en ella se dan las condiciones de que esa cosa sea lo que es. No hay “la economía” como un universal que se concretaría históricamente en la “economía antigua”, la “economía feudal”, etcétera, igual que no hay “el lenguaje”, sino diversos juegos de lenguaje. Siguiendo la analogía, podríamos decir que lo que hace Marx es analizar el juego del lenguaje particular del capital para analizar sus fallas y superar sus contradicciones.

Aun así, “tomar conciencia” no es algo que se haga en abstracto. Para Marx, como para Wittgenstein, el mundo *se piensa* en conceptos que se derivan de la actividad en ese mundo, y solo mostrando las implicaciones que determinadas acciones tienen puede darse la lucha revolucionaria. Cuando se le acusa de “economicista”, de reducir las dimensiones humanas a la pura economía, se pierde de vista cual es el carácter específico de su obra. Si Marx en un momento dado tiene que emprender la crítica de la economía política no es porque abandone sus intereses filosóficos y le aparezcan otros económicos, como si para Marx ambas disciplinas estuvieran separadas como lo están para nosotros. La obra de Marx pertenece en su totalidad a la filosofía; y si la filosofía tiene que ocuparse de la economía en un momento dado es porque el mundo en el que ya está Marx, pero que todavía es el nuestro, es un

mundo, esencialmente, económico, donde la actividad que rige es económica, y, por tanto, las categorías que articulan dicho mundo también. Regida por estas categorías, la forma de conciencia espontánea del sujeto moderno, hipostasiada por la economía política, es el *homo economicus*, individuo egoísta y perfectamente racional que solo mira por y para sí mismo y sus intereses. Marx acepta esta representación simplificada de la conciencia humana en la sociedad capitalista, aunque critica que se haya naturalizado por parte de los economistas clásicos como válida transhistóricamente. Ahora bien, el error de naturalizar esta forma de conciencia no implica que sea falsa en una determinada formación social. Marx no opone una psicología “buena” al *homo economicus* porque no hay psicología buena; no hay “mente” en un sentido ahistórico igual que no hay (precisamente por ese motivo) conceptos ahistóricos. El hombre no es esencialmente nada, lo esencial al hombre es que su ser es móvil, su ser es producirse a sí mismo. El problema es cómo el mundo actúa y funciona, no como el mundo se piensa. No es un problema de conciencia; sino de cómo se conceptualiza la acción, pues como el perro o el niño, no se piensa antes de hablar.

Ya se ha argumentado que la relación de *El capital*, tratado aparentemente “económico”, con el problema fundamentalmente epistemológico de la filosofía moderna está oculta, pero no ausente. Marx, como ya se ha dicho, entiende que la relación entre los seres humanos y el mundo es fluida, siempre cambiante; es decir, la relación de un sujeto con su mundo es algo que no está, ni mucho menos, prefijado desde el origen de los tiempos, sino que se ancla en la praxis social históricamente limitada en que ese sujeto existe, que se refleja en las categorías a través de las cuales puede pensar el mundo. Las referencias explícitas al lenguaje dentro de la obra de Marx no abundan (ni mucho menos) tanto como en la obra de Wittgenstein. No obstante, es bastante defendible que cuando Marx se refiere a la “conciencia” lo hace refiriéndose a lo mismo que se refiere Wittgenstein cuando habla del “pensar”; es decir, ambos se refieren a un proceso conceptual o lingüístico, articulado en un cierto idioma con ciertas categorías, vinculadas a cierta práctica. En el muy citado, pero a menudo mal entendido prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1959), dice Marx:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (1980, pp. 4-5).

Esto mismo se expresa de forma diferente en otras obras, por ejemplo, en *La ideología alemana*:

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2014, p. 21)

De aquí deriva el dogma marxista de las bases económicas y las superestructuras ideológicas. Frente a esto, lo que se ha querido aquí mostrar, es que no hay ni esa base ni esa superestructura; al menos, no el sentido ontológico que dicho marxismo parecía querer darle. Marx no es ontológicamente dualista, no quiere decir que haya de partida algo “real” y algo “ideal”, y que es lo primero lo que es relevante, lo que determina cómo se articula lo segundo. “Ideología” no es una fantasía que domina las acciones de las personas en una determinada formación social, no es un reflejo ilusorio de las relaciones de producción, sino, más bien, la representación necesaria que se produce en la base misma de la sociedad en la medida en que las personas conceptualizan su mundo en base a sus acciones. *El capital* no es una obra de “economía”, sino una obra crítica con una cierta forma de praxis que encontró en las categorías económicas la más alta forma de expresión de la conciencia social que se quería criticar. La naturalización de las categorías económicas impide ver que el sistema que se construye con ellas es históricamente caduco. Unido a esto está la idea del fetichismo, que pretende mostrar como la praxis capitalista oculta sus

fundamentos, y ello se muestra en las aporías y contradicciones en que cae la economía política al querer explicar fenómenos como el movimiento del capital, ignorando el carácter doble del trabajo y la explotación que el sistema oculta.

Con todo, y precisamente por esto, Marx es extremadamente cauto al hacer ninguna “propuesta” de cómo habría de ser la sociedad poscapitalista, porque entiende precisamente los problemas que entraña articular conceptualmente una forma de praxis social que no se ha dado todavía. Tiene evidentemente algunas ideas de por dónde podría ir la cosa, aunque a medida que su obra va madurando sus afirmaciones más abstractas como que el hombre debería “recuperar su esencia genérica”, “volver a sí”, etcétera, van desapareciendo. Como fuere, lo que está claro es que no tiene nada que ver Marx con, por ejemplo, los socialistas utópicos franceses (Fourier, Saint-Simon, etcétera) que se lanzaban a proponer positivamente como habría de ser la sociedad por venir.

Cuando Wittgenstein habla de que “la filosofía deja todo como está”, que “la filosofía no tiene tesis”, etcétera, está hablando en otros términos de esta misma idea. La filosofía no se puede dedicar a especular acerca de cómo podrían operar distintamente este o aquel concepto, dado que esos conceptos no flotan por los aires, sino que están anclados a una determinada forma de praxis. Lo que signifique el concepto, a lo que refiera el signo, depende de cuál sea su uso en determinada formación social. Cuando Anderson tachaba la obra de Wittgenstein de “ideológica”, en el sentido de que esta simplemente quiere dar cuenta del sistema conceptual capitalista y dejarlo “tal y como está”, se pierde de vista que lo que Wittgenstein está diciendo no es que la filosofía haya de limitarse a defender el *statu quo*, sino que toda filosofía articulada en un lenguaje se encuentra anclada en su forma de vida, y como tal, no pueden proponerse “tesis”, sino que, a lo sumo, se puede analizar el propio juego del lenguaje y su forma de vida en sus propios términos. Y eso ya será mucho. Si entendemos que esto es hacer filosofía con carácter crítico, Wittgenstein no puede ser señalado como un autor “conservador”, o un “acrítico empirista”, y esas cosas ya señaladas que se han dicho sobre él, sino que, al contrario, y aunque tampoco se trata de poner etiquetas, sería un autor radicalmente crítico cuya tarea sería mostrar los fundamentos prácticos y materiales de aquello que mentalmente (lingüísticamente) se presenta como autónomo, pero que no lo es en absoluto.

Marx, por supuesto, no habría negado que los discursos que articulan propuestas con carácter crítico tienen capacidad de influir en la práctica social. Ahora bien, de articular un discurso crítico a hacer una filosofía positiva que aspire a representar una totalidad imaginaria hay un trecho, e históricamente ha tenido derivaciones dogmáticas con las cuales Marx tiene realmente poco que ver. También se separan Marx y Wittgenstein del voluntarismo en la medida en que ambos consideran que la aspiración de verdad de una construcción conceptual no puede separarse de una forma material de praxis, aunque todo discurso dependa solo de esa praxis; es decir, que la comprensión social de las condiciones categoriales no pasa por el consenso intersubjetivo, sino que se ancla irremediabilmente en las condiciones materiales de vida, sin que esto implique que esas condiciones no puedan cambiar. El contexto crea el marco de sentido, todo es relativo, el signo lingüístico es arbitrario y demás; vale, pero ello no implica que esa relatividad esté sujeta a voluntad. Que el mundo se conceptualice en un cierto lenguaje no implica que se pueda hacer lo que se quiera del mundo. Pero, en cualquier caso, las posibilidades de actuar sobre dicha praxis van mucho más allá de aplicar una serie de ocurrencias; porque el mundo será producido, sí, pero las condiciones en que se produce no se reducen al voluntarismo ni su superación consiste en dejar atrás una simple ilusión de la conciencia. En Marx y en Wittgenstein la crítica tiene dicho carácter, pues pasa por exponer las condiciones de producción de ese mundo. Así como en Wittgenstein se muestra la necesidad de un contexto práctico para la existencia de sentido, y no se equipara el relativismo a consenso intersubjetivo, también la teoría marxiana puede entenderse como un proyecto más concreto en esta misma senda, en tanto que trata de comprender precisamente en que consiste el conjunto de prácticas en que se crea el sentido de la sociedad moderna, y así, entender las posibilidades de actuar sobre ella y superarla.

Referencias

Anderson, Perry. "Components of the National Culture". En: COCKBURN, Alexander; Blackburn, Robin (editores), *Students Power: Problems, Diagnosis, Action*. Penguin Books, 1969.

Andrews, David. "Commodity fetishism as a form of life. Language and value in Wittgenstein and Marx". En: KITCHING, Gavin; PLEASANTS, Nigel (editores), *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality and politics*. Routledge, 2002.

Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein (Revised Edition)*. Clarendon Press, Oxford.

Heinrich, Michael (2011). *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El Capital*. Trad. César Ruiz Sanjuán. Escolar y Mayo, Madrid.

Martínez Marzoa, Felipe (2018). *La filosofía de El capital*. Abada, Madrid.

Marx, Karl (1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, y Jose Aricó. Siglo XXI, México D.F.

Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital. Volumen 1* (1975). Trad. Pedro Scaron. Siglo XXI, México D.F.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1956). *Werke (MEW)*, Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Akal, Madrid, 2014.

Ramas San Miguel, Clara (2018). *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Siglo XXI España, Madrid.

Ruiz Sanjuán, César (2019). *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Siglo XXI España, Madrid.

Schmidt, Alfred (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Siglo XXI España, Madrid.

Sohn-Rethel, Alfred (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Trad. Mario Domínguez Sánchez. Dado, Madrid.

Vinten, Robert. "Leave Everything as it is – A Critique of Marxist Interpretations of Wittgenstein". En: *Critique*. Vol. 41, nº1 (2019).

HUGO FURONES GABALDÓN.

«El carácter de la crítica filosófica en Wittgenstein y Marx».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 12 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2021, pp. 219-245

Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Crítica, Barcelona.

Wittgenstein, Ludwig (2012). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, Madrid.