

Pablo Ródenas Utray

Praxis e ideología. En reconocimiento de un texto temprano del joven Bermudo

Texto publicado en I. Glez., V. Méndez y Ll. Pla (eds.), *La voluntad de coherencia. Escritos en homenaje a José Manuel Bermudo*, Horsori, Barcelona, 2017, pp. 177-185.

Creo que conocí a José Manuel Bermudo en Madrid, a mediados de los ochenta, como miembros que fuimos del Seminario interuniversitario de Filosofía Política dirigido por Fernando Quesada con la ayuda de Alberto Saoner en el Instituto de Filosofía del CSIC, cuando estaba encabezado por Javier Muguerza. No era fácil coincidir, viajando como era nuestro caso desde ciudades como Barcelona y La Laguna, separadas por más de dos mil kilómetros y el ancho mar. Sin embargo, nuestra relación, aunque irregular, no ha cesado desde entonces. Recuerdo particularmente un grato encuentro en un Simposio internacional en São Leopoldo, ciudad universitaria cercana a Porto Alegre, en 2005, así como otro al año siguiente en unas Jornadas en Barcelona, organizadas por el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, dirigido hasta el presente por el propio José Manuel.

Pero mi impresión es la de conocer a Bermudo desde mucho antes, pues leyó su tesis en 1973, bajo el amparo de Emilio Lledó (que, entre paréntesis, llegó a la Universidad de Barcelona procedente de la de La Laguna, en la que fue un profesor muy querido a mediados de los sesenta), y la publicó sólo dos años después en la editorial Península con el mismo título de *El concepto de praxis en el joven Marx*. Se trataba de una extensa investigación sobre el primero de “los dos Marx”, el “filosófico”, que antecedió al “científico” según la partición de Althusser que por entonces —“ruptura epistemológica” mediante— algunos debatíamos de forma apasionada, casi como si nos fuera la vida en ello. Un libro pionero en aquel tiempo en que las Españas miraban hacia una posible y necesaria transición a la democracia.

¿A qué democracia se aspiraba? ¿A una democracia acomodada, reformista y capitalista o más bien a una avanzada, revolucionaria y socialista? Unos pocos de los que nos encontrábamos comprometidos en aquella lucha lo hacíamos desde la decepción con los socialistas y comunistas homologados. Y para un pequeño puñado de aquellos escasos jóvenes era del todo obligado guiar la práctica desde una teoría marxista actualizada, prescindiendo de la ganga dogmática que aquellos a lo largo de los años le habían adherido. Releer a clásicos como Marx, junto a otros muchos más, parecía —era (y siempre será)— tarea imprescindible. No lleva razón Gregorio Morán cuando en su “iconoclasta” —según Juan Goytisolo— *El cura y los mandarines* desconsidera las urgencias ideológicas de aquellos contados y dispersos jóvenes de finales del franquismo.

Lo que trato aquí es de justificar mi reconocimiento a aquel libro suyo desde mi propia experiencia investigadora. Sin ser José Manuel Bermudo un *althusseriano-de-pro*, como quedó mostrado en su obra, no me parece que militara en el heterogéneo y mayoritario *frente-antialthusseriano* de entonces. Teniendo unos años menos, me pasaba algo similar. Pese a mi crítica a Althusser, que rechazaba de plano (en deuda con Rancière) la tajante distinción socio-epistémica entre ideología y ciencia (y la similar socio-política

entre ideología y violencia en los “aparatos de estado”), no dejaba de reconocer que había sido la lectura “sintomática” del profesor de la Escuela Normal Superior de París la que me había permitido encontrar la problemática y el contraenfoque sobre la cuestión de la ideología que tanto me interesaría y ocuparía durante años.

De ahí mi identificación con las pretensiones del trabajo realizado por el *joven Bermudo* sobre el *joven Marx*, que más allá de la jerga y los tics que a todos nos caracterizaban, trataba de ver “la relación concreta que se daba entre el pensamiento político y el pensamiento filosófico en cada momento del desarrollo teórico del joven Marx”, explicando —como escribió en la Presentación— “su correspondencia y contradicción en el movimiento de la conciencia, y todo ello, claro está, en relación con la práctica”, tratando de hacer así una interpretación marxista del propio Marx. Tenía Bermudo treinta años cuando terminó *El concepto de praxis* mientras que Marx era de la misma edad cuando escribió (con la ayuda de Engels) el *Manifiesto*.

Hoy es el caso que justo cuarenta años después de que viese la luz su tesis, el *Bermudo de la madurez* acaba de publicar un *Marx* íntegro, una introducción estándar a su héroe juvenil en una colección de divulgación filosófica, que lleva por subtítulo *Del ágora al mercado* (con lo que viene a resaltar la inversión del idealismo hegeliano por el materialismo marxiano). Ahora el barroquismo metodológico ha desaparecido y el pensamiento del filósofo alemán nos es presentado con la máxima sencillez, como corresponde a los objetivos editoriales y a la madurez de su autor. Vida y obra, política e ideología, contexto y texto aparecen hilvanados en una unidad en la que se subrayan las continuidades y discontinuidades, las armonías tanto como las contradicciones.

Para mi gusto, sin embargo, si nos atenemos al punto de vista expuesto por Gouldner en *Los dos marxismos*, la interpretación que hoy hace Bermudo enfatiza más el determinismo —sobre todo en los dos capítulos dedicados a exponer las tempranas concepciones marxianas de la economía y la historia— que el voluntarismo, es decir, se escora más a entender el marxismo como científico antes que como crítico, mientras que mi interpretación propende a valorar más el segundo término de esas oposiciones. Digo esto porque nuestras inclinaciones actuales al interpretar a un clásico como Marx tal vez arrojen luz sobre cuáles no eran (tal vez para Bermudo), o eran (quizá para mí), cuatro décadas atrás, nuestras querencias más o menos manifiestas en nuestras respectivas investigaciones juveniles de aquel tiempo.

Al margen de estos matices, una buena atalaya para mirar desde el presente hacia el pasado en lo que respecta a la obra de Marx puede ser la respuesta de Manuel Sacristán al interrogante “¿qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, pregunta que colocó como título a un artículo en 1983. Reconociendo que era ya un clásico y así había de ser leído, Sacristán sugería tener en cuenta el proyecto intelectual de Marx, la idea que éste se hacía de su obra: “El conocimiento que busca Marx —escribió— ha de ser muy abarcante, contener lo que en nuestra academia llamamos economía, sociología, política, historia (la historia es para Marx el conocimiento más digno de ese nombre). Pero, además, el ideal de conocimiento marxiano incluye una conexión no solamente tecnológica, sino globalmente social, hacia la práctica”. Y significativamente añadía: “Un producto intelectual con esos dos rasgos no puede ser teoría

científica positiva en sentido estricto, sino que ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en un discurso ético, más precisamente político. Es principalmente político”. Tan sensata perspectiva hermenéutica bien puede hoy ser útil para diferentes menesteres, y en particular para recordar —¿por qué no?— algunos aspectos de nuestros trabajos de juventud.

Como decía, realicé una lectura pormenorizada de Marx en los años setenta y ochenta desde el prisma general del problema de la ideología, que nucleaba mi programa de investigación, como pomposamente lo llamaba, y en el que la ideología se concebía como uno de los elementos básicos de toda praxis (y la praxis como uno de los principales componentes de toda ideología). Al respecto, la primera cuestión era saber si había, o no, una específica *teoría* de la ideología en Marx. Frente a las pretensiones mayoritarias, mi conclusión fue negativa. Publiqué por entonces un artículo con el expresivo subtítulo de “La teoría de la ideología que Marx no escribió”. A mi juicio, la tarea quedó como una más de las “teorías pendientes” que Marx dejó inacabadas, al igual que las de la dialéctica, la historia, el estado, la política, la ética, etcétera. Había, pues, elementos útiles en Marx y sus continuadores (y adversarios, pues no se puede olvidar a Mannheim y a muchos otros en su estela) para la teorización de la ideología, que era mi tarea. Lo argumenté en bastantes de los veinticinco capítulos que componían *Teorías clásicas de la ideología e Ideología e historicidad*, que fueron memorias de licenciatura y doctorado (presentadas en 1982 y 1986 y luego entregadas a la “crítica roedora de los ratones”).

Encontré, en particular, respecto al significado originario del término “ideología”, introducido en 1801 por Destutt de Tracy, que en Marx se había producido una segunda modificación de significados, luego de la primera alteración, provocada por la denuncia contra los “idéologues” de la Ilustración francesa, realizada por el mismísimo Bonaparte y su gente cuando le interesó romper la incipiente alianza que había establecido con aquellos (los filósofos republicanos burgueses, moderados y liberales, con los que el joven Napoleón se identificaba). Así, la ideología, de *ciencia de las ideas y crítica racional* (creada por Destutt a partir de un cierto sensualismo naturalista) pasó en muy poco tiempo a significar *ideas erradas contrarias al poder* (primera transformación, socio-epistémica y socio-política, debida a Bonaparte, que llegó a decir: “Es a la ideología... a la que debe atribuirse todo el infortunio de nuestra bella Francia”). Más tarde, sin embargo, la ideología fue vuelta contra los gobernantes y empezó a connotar *ideas erradas propias del poder* (segunda transformación, socio-política, defendida por Marx).

De esta manera nuestro filósofo no restituyó el término ideología a su sentido originario (racional, científico y crítico), sino que volvió contra el poder la connotación peyorativa impuesta por Napoleón y trató de fundamentarla. “Las ideas de la clase dominante son —escribió en *La ideología alemana*— las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante”, puesto que “si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida”. De la *ideología como crítica* se pasó a la *crítica de la ideología*, siendo Marx un crítico de la ideología pero más en

su sentido peyorativo que *del* sentido peyorativo que ésta había adquirido. Esta insuficiencia marxiana hizo posible que los diferentes marxismos del siglo XX (salvo tal vez el gramsciano) nunca hayan podido responder con coherencia al cargo acusatorio de poseer una indiscutible naturaleza ideológica, que desde la conceptualización negativa de la ideología (llevada por Althusser a su apoteosis positivista) implicaría una evidente autocondena marxista del marxismo, por ideológico, es decir, por errado.

No obstante, he de recordar que correspondió más bien a Engels el ratificar la concepción epifenomenalista y peyorativa de la ideología entendiéndola desafortunadamente como *reflejo invertido* y *falsa conciencia* (en cartas tardías a Schmidt en 1890 y a Mehring en 1893, muy divulgadas y convertidas en “vulgata” marxista). Se trata de rasgos que no aparecen en la obra de Marx (vale recordar, además, que por un lado Marx se vio finalmente obligado a declararse “no marxista” y que por otro *La ideología alemana* no fue publicada y conocida —por defensores y opositores— hasta los años treinta del siglo pasado). Es cierto, sin embargo, que “lo ideológico” aparece caracterizado por Marx en el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la economía política* como una estructura equivalente a las formas sociales de conciencia por las que se resuelve el conflicto en sociedad, es decir, a las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, “en una palabra, las formas ideológicas —tal como escribe Marx— bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven”. Pero aquel Prólogo, que es una brevísima síntesis del pensamiento desarrollado en la Introducción de *La ideología alemana*, resulta de muy difícil interpretación (y todavía más si ese Prólogo no podía ser comparado con esta Introducción).

Frente a las lecturas economicistas, siempre fui partidario de puntos de vista más “abarcantes”, por decirlo a lo Sacristán, sin apriorismos simplistas como el de la “determinación en última instancia”. El mismo Marx problematizó esos estrechos enfoques refiriéndose al arte (pues “ya se sabe —escribió— que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni por consiguiente con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización...”). Y lo mismo ocurrió respecto a la ciencia, que difícilmente podría no ser una forma social de conciencia, “en una palabra, una forma ideológica”, sin ser por ello (necesariamente) “reflejo invertido” y “falsa conciencia” de la realidad. La hipótesis *ad hoc* —consistente en situar a la ciencia como fuerza productiva en la infraestructura material de la sociedad— ensayada por muchos intérpretes (desde Richta, por ejemplo, hasta el mismo Sacristán, en parte) para resolver esta anomalía nada resuelve y fracasa, a mi juicio. No porque no sea en cierto modo así, sino por la obstinación dogmática en mantener la concepción peyorativa de la ideología a cualquier precio. Se invalidan de esa manera los aspectos decisivos del “poder espiritual”, es decir, del conjunto entero de formas sociales de pensamiento bajo las cuales los hombres *toman conciencia de sus conflictos* y —según subrayó Marx— nada menos que *los resuelven*, que no es una cuestión baladí.

En cambio, para una minoría, de la que formaba parte, las ideologías son formas discursivas de relación entre lo que se dice y lo que se hace, entre las teorías y las prácticas, que adoptan distintas modalidades del pensar (desde el religioso al científico, pasando por todos los demás, político, jurídico,

etcétera), modalidades en las que tanto interesan la validez argumental y la validez realizativa como la congruencia entre ambas, sólo analizables en concreto y *a posteriori*. Pero en cualquier caso, previa a la tarea de *teorización* de la ideología se presentaba su necesaria *reconstrucción* histórica a partir de los dispares materiales heredados a lo largo de esos dos siglos desde la aparición del término, reconstrucción que —a mi juicio— aún estaba inacabada. Porque se hacía necesario captar, en el exterior de sus límites convencionales, la relación de lo ideológico con otros procesos como los de objetivación y alienación en particular, pese a los intermitentes silencios que jalaban su problemática. Así, la cuestión de la ideología bien podría encontrar su revés en la cuestión de la objetivación, y el problema de la distorsión ideológica encontrar su reverso en el problema de la alienación práxica.

A partir del segundo cuarto del siglo XX se publicaron por primera vez diversos materiales juveniles de Marx, e incluso algunos de su periodo de madurez, fundamentales todos para un buen conocimiento de su obra inacabada. Además de *La ideología alemana*, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y los *Manuscritos de París*, o los posteriores *Grundrisse* y las *Teorías sobre la plusvalía*. La lectura de estos textos mostraba con bastante claridad que el tópico hegeliano de la “inversión” idealista era para Marx, por encima de todo, un motivo al que había que darle la vuelta (había que volver la dialéctica hegeliana “sobre su pies”). Y esto pese a que el demócrata radical que era Marx nunca llegó a querer desprenderse del todo —para bien y para mal— del influjo de Hegel, el gran filósofo de la reaccionaria Confederación germánica.

Una relectura de Marx, ahora desde el prisma general de la objetivación/alienación, se presentaba a principios de los ochenta tan ardua como había sido hacerlo poco antes desde el prisma de la ideología. ¿Dónde encontrar una buena y minuciosa guía que iluminase el camino? No había mejor ayuda entonces que *El concepto de praxis en el joven Marx*, de José Manuel Bermudo. Aunque no me puedo ocupar de ello aquí, quiero dejar dicho antes de seguir que en particular el análisis pormenorizado de las *Tesis sobre Feuerbach* sigue siendo una aportación aún no superada en la filosofía de nuestro ámbito. Y en general añado que las más de quinientas abigarradas páginas del libro, junto a los de otros especialistas —entre ellos Axelos, Bedeschi, Colletti, Goldman, Gould, Israel, Lukács, Mészáros, Rossi, Rubel, Sánchez Vázquez, Schaff, Silva, Zeleny, que no eran mala compañía— me permitieron realizar la cartografía adecuada y la búsqueda precisa en las fuentes marxianas. Si se parte de una concepción conflictual de la condición humana, la problemática de la objetivación/alienación se puede liberar de Hegel y trazar un horizonte de comprensión razonable de lo que debe ser una buena praxis. Sin embargo, aunque en Marx había al respecto multitud de sugerencias del máximo interés, su recuperación dependía del marco interpretativo en el que uno se situaba y se sitúa.

Por ejemplo, ¿cómo entender su teoría económica, como ciencia o como ideología? Doy una irónica pista actual referida a lo que puede ser la economía (que es algo que algunos ya nos maliciábamos décadas atrás). No hace mucho Yanis Varoufakis le decía al periodista Jordi Évole que “la democracia es esencial porque la economía no es una ciencia; como mucho es —añadía— una especie de ideología con ecuaciones”. La provocación no está mal para

provenir de un reputado académico metido circunstancialmente a incómodo político que va a contracorriente. Por mi parte, diría no obstante que la economía —y creo que después de lo dicho se puede entender el porqué— es una ciencia que, como todas, está cargada de ideologuía. Ya en los años setenta Muguerza sugería que el marxismo era una ciencia del XIX y una ideología del XX. Pero reconozco y doy fe de que no era fácil asumirlo. ¿Y cómo concebir el trabajo productivo? ¿Cómo actividad exclusiva de la esfera económica o como actividad humana en cualquier ámbito social? Hoy estas cuestiones siguen abiertas. Por mi parte, como vengo diciendo, siempre creí que si se separan de modo tajante “labor”, “trabajo” y “acción”, hipostasiando la distinción de Arendt, se hacía inviable comprender la problemática de la objetivación/alienación y se hacía insostenible aceptar la tesis de la centralidad del trabajo, por economicista.

Marx exalta y glorifica el trabajo tanto como lo critica y denuncia. En la perspectiva que me situó, la *centralidad de la praxis* —tan acertadamente resaltada por Bermudo en la obra del joven Marx— subsume la centralidad del trabajo, en tanto que otro de los componentes activos de la praxis humana. Leído así, Marx tenía razón al distinguir entre el trabajo en general y sus formas histórico-concretas, entre ellas el trabajo asalariado. Porque el trabajo en sentido amplio es inseparable de la condición humana: un proceso doble de interacción pública entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, en el que los humanos como sujetos se autotransforman y como objeto transforman la naturaleza, haciendo uso de su poder real, de sus capacidades físicas, intelectuales y morales, con el fin de producir los bienes y servicios necesarios para su existencia individual y societal. No está inscrito en ninguna intemporal Tabla de la Ley que esa interacción haya de ser realizada, regulada y controlada bajo la dominación liberal-capitalista de unos seres humanos por otros, sin libertad, igualdad y dignidad (o, como dicen algunos, sin decencia, democracia y derechos humanos). El horizonte marxiano de la objetivación de la buena condición humana a conquistar pasa por una organización social justa de la praxis, y del trabajo productivo, en particular, a partir de esas pautas.

Si para Hegel la alienación era el momento de la objetivación o mundanización de la idea (en su movimiento de paso al mundo real y retorno a la pura conciencia), para Marx, sin embargo, la alienación surge precisamente de la enajenación de los poderes productivos de los seres humanos, que se les vuelven hostiles; de la extrañación de sus capacidades laborales, que se les arrebatan. Es decir, la alienación convierte a los seres humanos, a sus productos y procesos vitales, en mera mercancía mistificada en un sistema de trabajo salarizado que pretende ser exclusivo (negando que se considere trabajo cualquier otra forma de esfuerzo creativo). El trabajo asalariado era un trabajo “forzado”, basado en la “coacción”, el “autosacrificio” y la “mortificación”, como decía Marx. Y lo sigue siendo aún más en los sistemas de empleo y precarización que actualmente predominan en las nuevas sociedades informacionales del espectáculo.

Si la objetivación es (en todas las dimensiones de la producción y reproducción de la vida social) una necesidad social irreductible, la alienación en cambio sólo es una contingencia socio-histórica relativa a una concreta división del trabajo y a unas determinadas relaciones sociales de producción, las capitalistas en particular. Y si es así, se trata de una contingencia muy

lesiva, que podría desaparecer si se lograra que estas injustas relaciones, que son relaciones sociales de poder capitalista, fuesen desalienadas, es decir, objetivadas desde parámetros ético-políticos igualitarios y equitativistas. Propuestas alternativas al empleo/desempleo actual como la del ingreso ciudadano (o renta básica universal), por ejemplo, contribuyen a esa transformación.

En fin, desde la doble perspectiva de la *praxis*, como asiento realizativo de la discursividad ideológica, y de la *ideología*, como precipitado argumentativo de la actividad práxica (y del paralelismo de las respectivas investigaciones sobre las cuestiones de la praxis y la ideología de las que nos ocupamos antes de ayer como quien dice), quiero dejar constancia de nuevo aquí de mi reconocimiento de aquel trabajo de José Manuel Bermudo, que — como se ha podido constatar— algunos de sus amigos no hemos olvidado.