

MARX EN LOS ORÍGENES DE LA POSMODERNIDAD. HACIA UN MARXISMO POSMODERNO

Juan Manuel Aragüés

Es lugar común en ciertos discursos que se reclaman críticos, antagonistas o simplemente progresistas, la descalificación más contundente de la Posmodernidad, a la que se entiende como un discurso homogéneo del que se desprende la imposibilidad de una crítica de lo real, como consecuencia de sus orientaciones ontológicas, antropológicas, éticas y políticas. Lejos de compartir esa afirmación, lo que a continuación se va a defender es que la Posmodernidad, como la misma Modernidad, aunque posea unos trazos definatorios que permiten reconocerla como tal, acoge muy diversas orientaciones teóricas que nos permiten hablar, siguiendo, por ejemplo, a Sousa Santos¹, de un posmodernismo de oposición y de un posmodernismo complacido, o como preferimos decir nosotros, de una posmodernidad antagonista y una posmodernidad sistémica. E intentaremos mostrar cómo el marxismo no solo no se opone a una cierta Posmodernidad, sino que es uno de los dispositivos que erosiona el pensar moderno para generar las condiciones de aparición de la Posmodernidad.

1. El marxismo como discurso disolvente de la Modernidad.

Quizá convenga comenzar con una precisión. Cuando hablamos tanto de Modernidad como de Posmodernidad, hacemos referencia a dos períodos históricos que cobijan en su seno diferentes discursos reconocibles por un cierto aire de familia, pero cuyas implicaciones ético-políticas pueden resultar antagónicas. A pesar de su común filiación moderna, no es lo mismo Descartes que Spinoza, Kant que Marx, del mismo modo que su carácter posmoderno no disuelve las distancias entre Deleuze y Vattimo, entre Negri y Rawls. De una manera un tanto simplificadora, y acogiéndonos en cierto modo al planteamiento leniniano de <dos culturas en una cultura>, entendemos que todo momento histórico cobija, a menudo, incluso, enredadas en un mismo autor, posiciones teóricas diversas, que pueden dar aliento bien a la

¹ Sousa Santos, B. *El milenio huérfano* Trotta, Madrid, 2005

defensa del estatus social imperante, bien a su crítica más acerada. Es lo que en otro lugar hemos denominado pensamiento constituido y pensamiento constituyente².

Aunque el discurso posmoderno no comience a asentarse como tal hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, desde nuestro punto de vista la Modernidad comienza un profundo proceso de erosión a lo largo del siglo XIX, que se acentuará con la ruptura paradigmática de comienzos del siglo XX. Es en esa ruptura paradigmática, que afecta desde la estética hasta la ciencia, pasando por la filosofía, donde pueden arqueologizarse los rasgos más representativos del discurso posmoderno. Es en ese momento donde la quiebra ontológica y epistemológica se hace más patente, de la mano de las innovaciones científicas que representan la Teoría de la Relatividad, la Mecánica Cuántica o el teorema de incompletitud de Gödel y que, desde una perspectiva estética, tienen su reflejo en la aparición de las vanguardias³. En el ámbito filosófico, un tema sobresale de manera evidente: la nietzschiana muerte de dios.

Sin embargo, nos interesa subrayar muy especialmente el papel que el materialismo marxiano desempeña en este proceso disolutorio, pues nos atrevemos a reivindicar la potencia del dispositivo marxiano como acontecimiento filosófico central en la disolución del pensar moderno. Quizá sea hora de matizar el papel atribuido a Nietzsche en este proceso. No porque su papel no resulte de gran calado, sino porque algunos de sus topos más reconocibles se encontraban ya en la obra de Marx. Nos referimos, evidentemente, a la muerte de dios y a todos sus efectos ontológicos, epistemológicos y éticos.

El ateísmo es el acontecimiento filosófico central del siglo XIX. Más allá del pendular malditismo de poetas como Blake o Baudelaire, en los que la reivindicación de Satán impide la construcción de un discurso coherentemente ateo, el ateísmo que recorre el siglo XIX, de Feuerbach a Nietzsche, pasando por Marx, es la más eficaz herramienta de disolución de los filosofemas modernos. La muerte de dios, “en el cielo y el infierno”, como puntualiza Nietzsche, abre la puerta a la revisión de los presupuestos ontológicos, epistemológicos, éticos y antropológicos de la Modernidad, que, en muchos casos, no son sino una secularización de

² Aragüés, J.M. *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* FIM, Madrid, 2002.

³ Aragüés, J.M. *De la vanguardia al cyborg. Aproximaciones al paradigma posmoderno*. Eclipsados, Zaragoza, 2012.

los planteamientos teológicos heredados de la Edad Media⁴.

En una fecha tan temprana como enero de 1844, Marx escribe al final del primer párrafo de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “Es decir que, tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es <ahora> establecer la *verdad del más acá*. Es a una *filosofía* al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión en crítica del Derecho*, la *crítica de la teología en crítica de la política*”⁵. En pocas líneas, Marx establece todo un programa teórico sobre la base de la crítica a la religión, una crítica y superación que exige la producción de una completa *Weltanschauung*. Y esa nueva concepción del mundo es la que coloca a Marx en los orígenes del pensar posmoderno.

El materialismo marxiano apunta en la dirección de construcción de una ontología en la que, a diferencia de lo que sucede en la línea dominante de la Modernidad, el espacio y el tiempo, la estructura social y la historia, desempeñan un papel de enorme relevancia. Por intentar establecer un paralelismo con lo que sucede en el ámbito de la ciencia de principios del siglo XX, en especial en la relatividad general, el espacio y el tiempo dejan de ser el marco formal de los sucesos, la estructura absoluta, separada, de la realidad, para pasar a convertirse en elementos dinámicos de la propia realidad. No en vano Marx apunta que “el tiempo es el espacio del desarrollo humano”⁶. Marx nos habla de una realidad efervescente y dinámica, ella misma fruto de la colisión entre una multiplicidad estructural –las diferentes clases y segmentos sociales que componen sociedades cada vez más complejas- y un devenir cronológico, histórico. Lukács lo resume de manera magistral en el siguiente fragmento de *Historia y conciencia de clase*: “De este modo se hace el hombre medida de todas las cosas

⁴ Marramao, G. *Poder y secularización* Península, Barcelona, 1989

⁵ Marx, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Pre-textos, Valencia, 2013, p.

⁶ Marx, K. citado en Lukács, G. *Historia y conciencia de clase II* Orbis, Barcelona, 1984, p. 97.

(sociales). El problema de método de la economía –la disolución de las formas cósmicas fetichistas en procesos que se realizan entre hombres y se objetivan en relaciones concretas entre ellos, la deducción de las formas irresolublemente fetichistas a partir de las formas primarias de relaciones humanas- procura al mismo tiempo el fundamento categorial y el histórico. Pero desde el punto de vista categorial la estructura del mundo humano se presenta ahora como un sistema de formas relacionales en cambio dinámico y en las cuales se desarrolla el proceso de enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre (lucha de clases, etc.). La estructura y la jerarquía de las categorías indican por lo tanto el grado de claridad de la consciencia del hombre acerca de los fundamentos de su existencia en esas relaciones, o sea, su consciencia del sí mismo. Esa estructura y esa jerarquía son, empero, al mismo tiempo, el objeto central de la historia. La historia no se presenta ya como un acaecer enigmático que se realiza *en* el hombre y *en* cosas desde fuera de ellos y que tiene que explicarse por la intervención de poderes transcendentales a la historia. La historia es, más bien, por un parte, el producto –inconsciente hasta ahora, por supuesto- de la actividad de los hombres mismos, y, por otra, la sucesión de los procesos en los cuales se subvierten las formas de esa actividad, las relaciones del hombre consigo mismo (...). *La historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre*⁷ Nada que ver con el monismo quietista parmenídeo, transcendentalizado por la apropiación platónica y sus excrecencias teológicas, secularizado por una Modernidad que aunque, el caso de Hegel, pretenda teñirlo de Historia, queda presa de sus límites ontológicos predefinidos: Ego sum qui sum. Como señala con acierto Ripalda⁸, al darle la vuelta a la dialéctica hegeliana, Marx no solo la coloca sobre sus pies, sino que, al mismo tiempo, la rompe, pues una consecuente lectura materialista del devenir social no sabe de clausuras de la Historia ni de reinos de los fines. Podrá objetarse,

⁷ Lukács, G. *loc. cit.* pp. 117-118.

⁸ Ripalda, J.M. "Derrida, Foucault y la Historia de la filosofía" en *Anthropos* 93 (1989), p. 58.

acaso con apoyo textual en el propio Marx, que hay en el autor de *El Capital* referencias a un fin de la Historia. A lo que responderemos que no siempre los autores son capaces de desarrollar coherentemente las implicaciones de sus planteamientos, presos de inercias epocales o de, por decirlo con Althusser, obstáculos epistemológicos heredados. Sartre, en su análisis de Mallarmé, lo expresó de manera contundente: "...las ideologías arruinadas no se derrumban de un solo golpe, dejan paños de muralla en los espíritus"⁹. En todo caso, en el texto marxiano el espacio y el tiempo, la multiplicidad y el devenir, con una terminología de resonancias deleuzianas, la estructura social y la historia, adquieren un innegable protagonismo. Y, como escribe Derrida, "la diferencia es la articulación del espacio y el tiempo"¹⁰. El ateísmo marxiano rompe la coagulación ontológica de la tradición.

No cabe ninguna duda de los efectos epistemológicos que se derivan de la ontología marxiana. El concepto de ideología, como conciencia posicionada del sujeto, es el ejemplo más evidente. El perspectivismo nietzschiano, en el que la verdad queda sometida a un juego subjetivo de fuerzas, es anticipado por Marx. Y no podemos dejar de señalar aquí que Einstein acabó decantándose para su teoría por el nombre Teoría de la Relatividad, pero también barajó el nombre de Teoría del punto de vista. Marx erosiona, desde su posición materialista, la concepción moderna de la verdad, al someterla al juego de las fuerzas sociales y del devenir histórico.

En el ámbito antropológico, Marx rompe de manera contundente con la concepción esencialista de la subjetividad moderna. No en vano la muerte de dios, como apunta Foucault, implica la muerte del hombre¹¹. La antropología marxiana se aleja de los parámetros modernos al superar el debate en torno a la cuestión de la naturaleza humana que había dominado el panorama de la antropología filosófica de Hobbes a Rousseau. La teoría marxiana de la subjetividad está atravesada por unos indudables trazos materialistas. Ello hace de la

⁹ Sartre, J.P. *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra* Arena Libros, Madrid, 2008, p. 142.

¹⁰ Derrida, J. *La escritura y la diferencia* Anthropos, Barcelona, 1989, p. 301.

subjetividad un efecto, un constructo de sus condiciones histórico-sociales. Así lo manifiesta en su tesis VI sobre Feuerbach: "Feuerbach reduce la esencia religiosa a la *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto subyacente a cada individuo. En su realidad, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales"¹². Planteamiento que ya había sido anticipado en la mencionada *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde escribe: "Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *su propio mundo*, Estado, sociedad"¹³. Todos los intérpretes de Marx han subrayado correctamente la importancia de la posición del sujeto en el proceso productivo, su ser de clase, en su constitución subjetiva. Pero la teoría de las mediaciones apunta en Marx mucho más lejos, pues el ser de la subjetividad no viene definido en exclusividad por su posición de clase – aunque esto ya sería suficiente para impugnar el esencialismo moderno- sino por "el conjunto de las relaciones sociales" en las que el sujeto se halla inserto. Marx teoriza así una subjetividad efecto de sus múltiples mediaciones, una subjetividad en proceso constante de constitución. Es cierto que Marx, en el mencionado texto sobre Feuerbach, habla de <esencia humana>, lo que podría contradecir la tesis que aquí estamos defendiendo. Sin embargo, no pensamos que sea una utilización apropiativa la que se hace en este fragmento del concepto esencia, entendemos, más bien, que emplea la terminología feuerbachiana a la que está criticando, pues difícilmente se puede hablar de esencia como efecto de un contexto histórico y social. En todo caso, y como argumenta Althusser, podríamos encontrarnos con un obstáculo epistemológico del que se desembarazará su posterior obra¹⁴.

Son diversas, e importantes, las distancias que Marx marca con elementos sustanciales de la Modernidad. Es cierto que también podemos encontrar en Marx temas plenamente modernos, como pueda ser la cuestión del progreso o la del fin de la historia, pero, a fin de cuentas, Marx es un moderno que cuestiona una parte del discurso de la Modernidad, pero que no la impugna en todos sus extremos. Las inercias no son fácilmente superables.

¹² Marx, K. "Tesis sobre Feuerbach" en Muñoz, J. *Marx* Península, Barcelona, 1988, p. 432

¹³ Marx, K *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* p.

¹⁴ Althusser, L.. "La querelle de l'humanisme" en *Ecrits philosophiques et politiques II* STOCK/IMEC, Paris, 1997.

2. Una angulosa posmodernidad

Lo mismo que la Modernidad, la Posmodernidad atesora unos rasgos epocales que la hacen reconocible, tal como indica Terry Eagleton: “La posmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de la emancipación, de las estructuras aisladas de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas considera el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades. Esa manera de ver podrían decir algunos tiene efectivas razones materiales: surge de un cambio histórico en Occidente hacia una nueva forma de capitalismo, hacia el efímero, descentralizado mundo de la tecnología, el consumismo y la industria cultural, en el cual las industrias de servicios, finanzas e información, triunfan sobre las manufacturas tradicionales, y las políticas clásicas basadas en las clases ceden su lugar a una difusa serie de <políticas de identidad>”¹⁵. Pero esos rasgos, esas temáticas, esas preocupaciones, no confieren a la Posmodernidad un carácter compacto.

La tensión que atraviesa a la Posmodernidad no es diferente a la que en su día atravesó a la Modernidad, pues podemos encontrar el mismo motivo en su génesis: la contraposición entre materialismo e idealismo. Es más, tras los debates que surcan la Posmodernidad es posible rastrear los grandes nombres de la tradición moderna.

Veamos, por ejemplo, lo que sucede en torno a un concepto, el de Diferencia que, además de alcanzar un estatuto filosófico que le había sido negado hasta el momento, nos resulta útil para observar lo que sucede en el ámbito ontológico y antropológico posmoderno. No cabe duda de que el de Diferencia es uno de los conceptos de mayor presencia en el discurso posmoderno. Son muchos los autores - Vattimo, Deleuze, Derrida, Lyotard- que han utilizado dicho concepto en el título de sus obras; y muchos más los que le han dedicado reflexiones. Sin embargo, el abordaje que se realiza de la cuestión difiere de manera radical, como apunta Gilles Deleuze: “Consideremos dos proposiciones: sólo lo que se parece difiere; y sólo las diferencias se parecen. La primera fórmula plantea la semejanza como condición de la

¹⁵ Eagleton, T. *Las ilusiones del posmodernismo* Paidós, Barcelona, 1997, pp. 11-1

diferencia; sin duda, exige también la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren a condición de parecerse; implica también una analogía en la relación de cada cosa con el concepto; e implica finalmente la reducción de la diferencia a una oposición determinada por los tres momentos. Según la otra fórmula, en cambio, la semejanza, y también la identidad, la analogía, y la oposición, sólo pueden ser consideradas como efectos, productos de una diferencia primera o de un sistema primero de diferencias¹⁶. Dos modos posmodernos de entender la diferencia. Ejemplifiquémoslos.

J.F. Lyotard, con su libro *La condición posmoderna*, de 1979, oficia de padre de la posmodernidad filosófica. En este texto aparecen perfilados los temas que caracterizan de una manera más específica su filosofía abriendo, de este modo, el debate sobre la posmodernidad. Una posmodernidad que viene caracterizada por dos notas complementarias: el fin de los grandes relatos y la explosión del lenguaje en múltiples <diferendos>. Para un tal planteamiento se apoya en el Kant de la tercera crítica y de los textos histórico-políticos, lo que Lyotard califica como “cuarta Crítica”, y en el último Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, a los que califica como “epílogos de la modernidad y prólogos de una posmodernidad honorable”¹⁷. Se declara, por tanto, enemigo de todo proyecto totalizador, como el que representa el hegelianismo, o retotalizador, como el que desarrollan autores como Habermas, Rorty o Ricoeur. Aquí nos interesa centrarnos en la segunda de las cuestiones.

Traducción de un nuevo neologismo, *différend*, el diferendo (traducido de manera muy pobre y confusa como *La diferencia*) nos habla de la multiplicidad de lenguajes, expresión de culturas múltiples, existentes en la sociedad. Desde la perspectiva de Lyotard, esos lenguajes son irreducibles, incomensurables, de tal modo que los diferentes órdenes teóricos y prácticos resultan intraducibles los unos a los otros por falta de equivalencia: “Hay muchos regímenes de proposiciones: razonar, conocer, describir, relatar, interrogar, mostrar, ordenar, etc. Dos proposiciones de régimen heterogéneo no son traducibles la una a la otra”¹⁸. Como decíamos, Kant, a través de sus tres órdenes del lenguaje (cognitivo, ético y estético) expresado en las tres críticas e irreducibles a un género supremo, y Wittgenstein, con su

¹⁶ Deleuze, G. *Diferencia y repetición* Júcar, Madrid, 1988, p. 202.

¹⁷ Lyotard, J.F. *La diferencia* Gedisa, Barcelona, 1991, p. 11

¹⁸ *Ibidem* p. 10.

teoría de los <juegos de lenguaje>, se hallan detrás del planteamiento de Lyotard¹⁹. La tradición occidental, desde sus orígenes griegos, se ha solazado en una equivalencia de órdenes que llevaba a que lo bello debiera ser, a su vez, bueno, tal como se muestra en el lenguaje homérico a través de la constante calificación del héroe, independientemente de su conducta y sus rasgos físicos, como *kaloskagazos*, <bueno y bello>, a diferencia del plebeyo, cuyo paradigma es el Tersites del canto II de la *Iliada*, expresión de la fealdad y la inconveniencia; la teoría platónica de las ideas y, muy especialmente, la teología medieval, profundizan en esta dirección de equivalencias.

Frente a ello, frente a esa *hybris* retotalizadora, frente a un consenso empobrecedor, Lyotard apuesta por la reivindicación del disenso como procedimiento innovador, enriquecedor. Frente al continente, el archipiélago. Constatación y promoción de la diferencia, pues no solamente se describe una realidad atravesada por la multiplicidad, sino que se implementa una estrategia de acentuación de la misma. Lo escribe con vigor y pasión al final del capítulo primero de *La posmodernidad (explicada a los niños)*: "...no hay que esperar que en esta tarea haya la menor reconciliación entre los <juegos de lenguaje>, a los que Kant llama <facultades> y que sabía separados por un abismo, de tal modo que sólo la ilusión trascendental (la de Hegel) puede esperar totalizarlos en una unidad real. Pero Kant sabía también que esta ilusión se paga con el precio del terror. Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre"²⁰. O, dicho de manera mucho más reducida y expresiva, "dejad jugar...y dejadnos jugar en paz"²¹.

Preso a su pesar de la lógica hegeliana, en la que la diferencia se halla sometida a la identidad, Lyotard, en su reivindicación de la diferencia, aboga por la destrucción de toda

¹⁹ Lyotard, J.K. *Moralidades posmodernas* Tecnos, Madrid, 1998, p. 91

²⁰ Lyotard, J.F. *La posmodernidad (explicada a los niños)* Gedisa, Barcelona, 1999, p. 26.

²¹ Citado por Jacobo Muñoz en la introducción a Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?* Paidós, Barcelona, 1989, p. 74.

identidad. La diferencia se convierte en proyecto. Por el contrario, en Deleuze la diferencia se entiende como dato, como constatación de una realidad: la realidad está atravesada por la diferencia. En Deleuze ni siquiera se reivindica el concepto de diferencia, sino la diferencia sin concepto, pues el concepto no es sino un reductor de la diferencia, que la ahoga y petrifica, que coagula una realidad no real. Spinoza frente a Hegel, Modernidad antagonista frente a Modernidad sistémica. A pesar de la común reivindicación de la diferencia existe una muy divergente concepción de la misma. Divergente por cuanto aboca a posibilidades éticas y políticas radicalmente distanciadas. La reivindicación de la diferencia en Lyotard, a través de su concepto de *diferendo*, implica, como hemos subrayado pocas líneas más arriba, una promoción de la diferencia, una profundización en la misma, cuyo empeño habla de la ruptura de nexos, reales o imaginarios, que entrelazan al ser. En el discurso de Lyotard la diferencia no aparece sólo como dato, sino también como efecto disolutorio de una previa situación de unidad. La diferencia es algo que se debe construir, promover, haciéndole la guerra al todo (Hegel), a lo uno (Platón), a la comunicación retotalizadora (Habermas-Rorty). Siempre la diferencia promovida, cada vez más islas para el archipiélago y más autodeterminación de sus ciudades, barrios y casas. Proceso incesante en el que el sujeto, diferente, evidentemente, de todo otro, se hará diferente de sí mismo. Por el contrario, la consideración de la diferencia como origen, como dato, como expresión ontológica de la realidad, nos absuelve del furor destotalizador y nos coloca, por el contrario en la posibilidad de una mirada que teja alianzas, inestables, nómadas, efímeras, pero alianzas al fin y al cabo. La subjetividad, que difiere de sí misma, quizá confluya en un flujo común con otras subjetividades, para establecer una subjetividad colectiva de más amplio espectro. No cabe duda de que esta divergente concepción de la diferencia tendrá unas profundas repercusiones en el campo de lo ético y de lo político. Así lo apunta Deleuze: “Debemos preguntarnos si las dos fórmulas son simplemente dos modos de hablar que no cambian gran cosa; o si más bien se aplican a sistemas realmente diferentes; o tal vez, si al aplicarse a los mismos sistemas (y, en último término, al sistema mundo), no significan dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo”²².

En efecto, hay una concepción de la diferencia, y de la Posmodernidad, que lo cambia todo y otra que no cambia nada. Una, de raíz materialista, que sigue tejiendo el hilo que en la Modernidad hilvanaron autores como Spinoza, Marx o Nietzsche, otra, nueva intervención filosófica del idealismo, que continúa el despliegue de posiciones políticas de la tradición

²² Deleuze, G. *Ibidem* p. 203.

ilustrada, tomando como guía a Kant o Hegel. A pesar de la saña con la que autores que se reivindicaban herederos de la Ilustración, como Habermas, han criticado a la Posmodernidad, la proximidad de sus propuestas políticas con las de posmodernos como Rawls, Rorty, Vattimo o Lyotard dibuja un hilo de continuidad muy definido. Y por ello, el conflicto que atraviesa la Modernidad entre un pensamiento constituido atento a la defensa del orden establecido y un pensamiento constituyente que se empeña en revolucionar lo real se mantiene en el ámbito de la Posmodernidad. Sobre nuevas bases ontológicas y antropológicas, el conflicto se mantiene y dibuja una Posmodernidad sistémica y una Posmodernidad antagonista.

Un marxismo posmoderno

Frente al dogmatismo de la III Internacional y al revisionismo socialdemócrata, Lukács y Korsch, en sus obras señeras de los años 20, *Historia y consciencia de clase* y *Marxismo y filosofía*, abogan por la aplicación del materialismo histórico al materialismo histórico. Lejos de quienes pretenden reducir el marxismo a un elenco de frases célebres aplicables en cualquier tiempo y lugar y de quienes desconfían de su eficacia como consecuencia de los cambios acaecidos en la sociedad, ambos autores entienden la necesidad de un marxismo dinámico, atento a ajustar su discurso a las mutaciones sociales. Marxismo constituyente, en suma.

No cabe duda de que el capitalismo contemporáneo muestra perfiles muy diferentes al capitalismo que vivió Marx. A pesar de la vigencia de una buena parte de los análisis planteados por el autor de *El Capital*, es necesario ajustar su discurso a una realidad social profundamente modificada. El paso de un capitalismo de producción a un capitalismo financiero y de consumo, el abrumador peso de la tecnología en todos los ámbitos de la realidad, desde la comunicación hasta la producción, el predominio, en los países del Norte, de la plusvalía relativa sobre la absoluta, es decir, el paso de la subsunción formal a la subsunción real, exigen del marxismo una respuesta renovada. Respuesta que afecta, muy especialmente, a los ámbitos ontológico y antropológico.

Marx fue capaz, como se muestra en el pasaje de las máquinas de los *Grundrisse*, de anticipar la evolución de la producción capitalista hacia un modelo tecnologizado en el que el trabajador se convierte en apéndice de la máquina. “La actividad del trabajador –escribe

Marx-, limitada a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada desde todos los puntos de vista por el movimiento de la máquina, y no a la inversa"²³. Sin embargo, a pesar de sus intuiciones en lo que afecta al campo de la producción, Marx no pudo en modo alguno imaginar siquiera la evolución que en menos de un siglo iba a producirse en el ámbito de la comunicación. Una transformación tan profunda que, ateniéndonos a la letra del propio Marx, exige una actualización de ciertos elementos de la ontología marxiana y marxista. "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"²⁴, escriben Marx y Engels en *La ideología alemana*. La mediatización de la vida de las subjetividades tiene efectos muy potentes en sus conciencias. El marxismo, desde su coherencia materialista, ha entendido el pensamiento como un reflejo, aproximado, de la realidad. Toda producción intelectual, ya sea social o individual, tiene su origen en la realidad social en la que se gesta, toda superestructura discursiva se asienta sobre una base material. Solo el marxismo más economicista sigue haciendo, contra las propias precisiones de Engels²⁵, una lectura de esa base como si del ámbito exclusivamente económico se tratara. Sin embargo, en nuestras sociedades posmodernas, la vida de la subjetividad está atravesada por una realidad construida desde los medios de comunicación y que, en muchas ocasiones, posee una potencia constituyente superior a la de la propia práctica del sujeto. Nos atrevemos a afirmar que en las sociedades mediáticas, la tecnología de la información-comunicación y sus productos han pasado a formar parte de la infraestructura. O por decirlo de una manera más precisa, los productos mediáticos poseen un carácter mixto, por un lado son superestructurales en la medida en que son productos discursivos de la sociedad capitalista de consumo, por otro poseen un carácter estructural, puesto que los sujetos incorporan sus producciones como parte de la realidad y desarrollan sus prácticas en función de las realidades producidas desde los medios. Un análisis atento de los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas permite observar la proliferación de simulacros, de falsas

²³ Marx, K. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)* OME 22, Grijalbo, Barcelona, 1978, pp. 81-82.

²⁴ Marx, K-Engels, F. *La ideología alemana* Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26.

²⁵ "Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en un frase vacua, abstracta, absurda"

informaciones que se transmiten a los sujetos para provocar un posicionamiento político de los mismos. Los medios tienen, como enfatiza Bourdieu²⁶, un efecto de real que confiere consistencia ontológica a lo que en ellos aparece. Si la vida determina la conciencia y esa vida se ha convertido en una vida mediatizada, deberemos entender que existe una nueva división social, que es la que enfrenta a los productores de realidad con los consumidores de la misma, pues esa división es la que garantiza la reproducción ideológica de las sociedades capitalistas contemporáneas. No en vano nos recuerda Jesús Ibáñez que el sujeto es el objeto mejor producido por la sociedad capitalista²⁷.

Porque, frente al esencialismo de la antropología moderna, el sujeto es una producción social, como ya adelantó Marx. El hombre ha muerto, nos recuerda Foucault en *Las palabras y la cosas*. Esa muerte del hombre, leída de una manera tan burda por ciertos críticos de la posmodernidad, no viene a decirnos sino que la categoría de naturaleza humana, secularización de la relación sujeto-dios del discurso teológico, está filosóficamente obsoleta, que no es pertinente buscar al sujeto al cobijo de la luz de una esencia preconstituida por el solo hecho de que ese sea un espacio cómodo por su iluminación. Si algo debiéramos haber aprendido en los avatares teóricos del siglo XX es la tremenda complejidad del concepto sujeto. Es más, buena parte de la reflexión filosófica de la segunda mitad del XX se afana, desde la hermenéutica hasta el estructuralismo, pasando por el marxismo crítico, el psicoanálisis y la fenomenología, en teorizar una subjetividad que pierde sus rasgos esencialistas. La muerte del humanismo, ese artefacto teórico que, como nos recuerda Stirner, tiene siempre un fundamento teológico, es ubicada por Sloterdijk en 1945²⁸. Buena parte de las antropologías filosóficas advierten de los múltiples constituyentes de la subjetividad, aunque diferentes inercias teóricas les impiden llegar a una concepción más radical del sujeto. Es el caso de Marcuse, que intuye los efectos de la subsunción real del trabajo en el capital, pero se aferra a la noción de *alienación*, que nos sigue hablando de una esencia previa: “Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es una ilusión, sino

²⁶ Bourdieu, P. *Sur la télévision* Liber, Paris, 1996

²⁷ Ibáñez, J. *Más allá de la sociología* Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 58.

²⁸ Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano* Siruela, Madrid, 2000, pp. 28-29.

realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada”²⁹. Dicho de otro modo, la realidad constituye al sujeto hasta en sus últimos pliegues.

Ibáñez, recordémoslo, mantiene que el sujeto es el objeto mejor producido por la sociedad capitalista de consumo. Esa construcción de subjetividad desde la ideología dominante, desde los intereses del sistema es, según nuestro punto de vista, la principal estrategia de dominio político en las sociedades contemporáneas. Desde ahí es desde donde leemos la afirmación de Negri de que “combatir es hoy únicamente una ética”³⁰, un proceso de construcción de ethos, de subjetividad antagonista. Y por ello la íntima relación que concedemos en lo político a lo ontológico y lo antropológico. Si la nuestra es una ontología mediática y esa ontología es constructora de una subjetividad subsumida, se nos antoja que la batalla de producción de realidad, de control de la comunicación, se torna decisiva en la praxis política contemporánea.

Por ello, el marxismo posmoderno ha de prestar una especial atención a los procesos de construcción de subjetividad antagonista. Las incursiones en este terreno realizadas por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, y en las que se confiere al Partido el papel privilegiado en este proceso³¹, se nos antojan obsoletas en una sociedad muy diferente a la del Lukács de los años 20 del pasado siglo. La abrumadora presencia de las tecnologías de la comunicación en nuestra vida cotidiana nos convierte, como bien señala P. Virilio, en cyborgs sometidos a la potencia de los flujos virtuales. Será precisamente en ese campo de los flujos comunicacionales donde se ha de abordar la ardua tarea de construcción de subjetividad antagonista.

En resumidas cuentas, un marxismo contemporáneo, posmoderno, debe prestar atención a dos cuestiones íntimamente ligadas en nuestras sociedades, los mecanismos mediáticos de producción ontológica y las estrategias de subsunción de la subjetividad. Si Marx, el marxismo decimonónico, abordó la ontología de una nueva sociedad en la que la aparición de la fábrica dibuja una nueva realidad que es preciso teorizar, el marxismo posmoderno debe teorizar los efectos ontológicos de la abrumadora presencia de las tecnologías de la información y la

²⁹ Marcuse, H. *El hombre unidimensional* Orbis, Barcelona, 1984, p. 37

³⁰ Negri, A. *Fin de siglo* Paidós, Barcelona, 1992, p. 42.

³¹ Lukács, G. *Historia y conciencia de clase* Orbis, Barcelona, 1984.

comunicación en la sociedad contemporánea. Así como sus potentes efectos en la construcción de subjetividad, desarrollando la analítica marxiana en el campo de la antropología.