

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 8



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Marx hoy?

PEPI PATRÓN

¿Y por qué no habría de leerlo? En el caso particular de Marx, ha habido a lo largo del tiempo, y hay aún, tanto discurso anti-Marx y también anti-marxista que, entre todos los autores tratados en este libro, la pregunta respecto de Marx resulta ser paradigmática. Suelo decir a mis alumnos, cuando estudiamos a Marx, que es precisamente ahora el momento de leerlo con seriedad, con pasión, pero sin fundamentalismos a favor o en contra. Ya no es el dios de la verdad ni el demonio causante de todos los males de la humanidad; ni el profeta, ni el enemigo.

Como reza el título de un magnífico libro de Norberto Bobbio, hoy día nos toca leer a Marx «ni con Marx ni contra Marx», sin marxolatría ni marxofobia.¹ Creo que se puede, se debe, leer a este autor sin ser marxista ni anti-marxista. Pero, como dice Derrida, tampoco es cuestión de utilizar a Marx «a fin de neutralizar el imperativo político en la tranquila exégesis de una obra archivada».² No se trata, dice provocadoramente el filósofo francés, de simplemente hacer figurar a Marx en el gran canon de la filosofía política occidental; él se propone hacer «todo lo posible por evitar la anestesia neutralizante de un nuevo teoricism»³ que le quite al pensamiento de Marx su fuerza crítica y su afán transformador.

¹ Cf. Bobbio, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México: FCE, 2001, p. 269.

² Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, 2003, p. 45.

³ *Ibid.*, p. 46.

Leerlo entonces como al gran pensador revolucionario que fue, sin eludir sus ambigüedades y problemas. Al gran innovador que, mediante el pensamiento crítico, quiso encontrar la llave de acceso a una comprensión, a una interpretación de la realidad que permitiese, al mismo tiempo, su transformación. Buscar un nuevo suelo, una nueva base para comprender y cambiar la historia es nada menos lo que nuestro autor se propuso.

Cuando se convierte al pensamiento de Marx en uno dogmático, petrificado, o en la ideología oficial de un Estado, lo que se logra es hacer que ese pensamiento pierda la capacidad de ser crítico respecto de sí mismo. Y esto es ir contra la naturaleza misma del pensamiento y la obra de Marx. De inicio a fin su obra es crítica: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843) (donde comienza su trabajo teórico), *La ideología alemana* (1845) o *Crítica de la más reciente filosofía alemana en la persona de sus representantes... y del socialismo alemán, La sagrada familia* (1845) o *Crítica de la crítica crítica, Fundamentos de la crítica de la economía política* (1859) y, para no abrumarnos, terminemos con *El capital* (1864-1877), cuyo subtítulo dice *Crítica de la economía política*.

Un pensamiento que nace como crítica, y se realiza como tal, no puede dejar de serlo respecto de su propia historicidad, y el de Marx lo es. Leeamos, por ejemplo, en el prefacio a la edición de 1872 del *Manifiesto del Partido Comunista*, que «la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes»,⁴ y que por ello el *Manifiesto* trata, entonces, de un programa que ha quedado anticuado en algunos de sus puntos; sin embargo, dice un poco más adelante, que «el Manifiesto es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar».⁵ Frente a cualquier dogmatismo, Marx (en este caso con Engels) no tiene ninguna duda respecto del carácter situado e histórico de tan fundamental documento, y por lo tanto, de su propio trabajo.

⁴ Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, Buenos Aires: Prometeo, 2003, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

Esta historicidad de su propio pensamiento queda también explícita en el elogio que hace de Hegel en el epílogo a la segunda edición de *El capital*.⁶ Dice Marx, allí, que la dialéctica, «en su forma racional es escándalo [...] para la burguesía [...] porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado percedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria».⁷

Entender todo históricamente es, así, desarrollar un punto de vista crítico y revolucionario. Nada es natural o eterno, todo es histórico, resultado de un devenir que tiene sujetos responsables de lo que hacen y de lo que no hacen. También responsables de lo que vendrá, como negación de lo existente. Leer a Marx acriticamente, como hizo el marxismo ortodoxo y dogmático, es atentar contra el propio espíritu de su pensamiento. También es importante decir, a este respecto, que sin la filosofía de Hegel, con cuya crítica Marx inicia su trabajo teórico, su obra resulta incomprensible.

Entender así este pensamiento implica comprenderlo también como una teoría siempre en formación, en reformulación permanente. Difícilmente definitiva. Dice Derrida respecto de una posible, y desgraciadamente efectiva, lectura «congelada» de Marx y de sus espíritus, que «*hay más de uno, debe haber más de uno*».⁸ Hay varios en formación, sostendremos aquí: desde el crítico hasta el utópico, desde el destructor hasta el que se apropia de tradiciones como la de Hegel o Feuerbach. «Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx», dice Derrida. «Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos “marxistas” están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente

⁶ Por cierto, *El capital* fue el último libro que Marx redactó, con lo cual la idea de una «ruptura epistemológica» con la «ideología filosófica» alemana en 1845, propuesta por Althusser, resulta poco verosímil, por decir lo menos.

⁷ Marx, Karl, *El capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 20.

⁸ Derrida, Jacques, *o.c.*, p. 27.

coartadas, para desentendernos de tal responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx».⁹

Quisiera, en lo que sigue, centrarme en estos varios Marx, que quiero pensar no en términos de una multiplicidad de lecturas posibles, sino de las ambigüedades inherentes a un pensamiento que se planteaba explícitamente como un cuestionamiento y ruptura con la tradición. Quisiera sostener que buena parte de estas ambigüedades tienen que ver con la riqueza de una lectura crítica de la modernidad, en la que, sin embargo, Marx está todavía inmerso. «Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella», dice al respecto Hannah Arendt.¹⁰

Contra esta tradición del pensamiento político occidental, esta autora nos señala la actitud de rebelión consciente de Marx, que se plasma en lo que ella considera los enunciados clave de su filosofía política, que solo pueden entenderse como crítica, como contradiciendo alguna verdad tradicionalmente aceptada:

1. «El trabajo crea al hombre»; lo cual significa que Dios no lo crea y que su humanidad es resultado de su propia actividad. Actividad que, entendida como actividad productiva, pasa a ser el atributo máximo del hombre, a diferencia de las definiciones clásicas que hacían del animal racional su diferencia específica. Marx pone aquí como lo propiamente humano a la actividad que tradicionalmente había sido considerada como la inferior.
2. «La violencia es la partera de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva». Esto supone que no solo en momentos de revolución o guerra la violencia puede tener la palabra, sino que el propio Estado es definido como instrumento de dominación y explotación de la clase dominante; es decir, que la violencia caracteriza a toda la esfera de la acción política. A la luz de esto, resulta totalmente coherente —y a la

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, p. 31.

vez paradójico— que Marx proponga que, en el comunismo, el Estado está llamado a desaparecer.

3. «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de transformarlo» (la famosa Tesis XI sobre Feuerbach). Aquí hay una culminación de la filosofía occidental, en el sentido de una tradición, que comienza con Platón, que considera que el filósofo debe apartarse de la política, de la oscura esfera de los asuntos humanos (la caverna), para volver luego a ella y enseñarles a los hombres cómo deben vivir. Esta tradición termina con Marx porque él propone realizar la filosofía en el mundo humano, consumarla en el plano de la política.¹¹

La obra de Marx es, entonces, y esta es la tesis que quiero argumentar en lo que sigue, esencialmente un trabajo crítico. Y en un doble plano que paso a desarrollar ahora.

En un *primer nivel*, se trata de la crítica de —lo que Marx llama muy ambigüamente— las ideologías, de la filosofía de la economía política o del socialismo francés, que han tratado de dar cuenta del mundo de muchas maneras. Si bien es cierto que en gran medida la crítica de las ideologías se ha leído sobre la base de la oposición ideología/ciencia —siendo emblemática la de Louis Althusser—, yo estoy de acuerdo con lecturas como la de Paul Ricoeur, quien propone que «la línea divisoria no está trazada entre lo falso y lo verdadero, sino entre lo real y la representación, entre la praxis y la *Vorstellung*».¹² El lugar propio de la realidad sería el proceso histórico de la producción material, a decir de Jacques Taminiaux.¹³

Desde esta producción material, el trabajo, se explica no solo la naturaleza encubridora de la ideología, su carácter invertido, sino la necesidad misma de la inversión. La exposición —*Darstellung*, dice Taminiaux, como distinta de la *Vorstellung*, representación—, tiene así un doble efecto: la denuncia de la ideología como representación encubridora, deformante, y al mismo tiempo la explicación de su propia génesis, mostrando que ella es

¹¹ *Ibid.*, pp. 26-30.

¹² Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa, 2001, p. 117.

¹³ Cf. Taminiaux, Jacques, *Recouplements*, Bruselas: Ousia, 1982, p. 19.

en sí misma un resultado, un efecto del ser efectivo, finalmente exhibido. Veamos unos textos de Marx para fundamentar este doble papel:

Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.¹⁴

Aunque la expresión conciente de las relaciones reales de estos individuos sea ilusoria, aunque en sus representaciones pongan de cabeza su realidad, ello se debe a su modo de actividad material limitada y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales.¹⁵

Se trata, pues, de explicar, desde la base en la cual se lee ahora la realidad, la propia naturaleza ideológica de la ideología. La crítica permite, entonces, acceder a la realidad histórica ya no a través de la religión, como lo hacían los neo-hegelianos, o del Estado, como lo hace, según Marx, el propio Hegel, sino en el ámbito mismo de la sociedad civil (reino de la necesidad para Hegel), y dentro de la sociedad civil, en el plano de la economía, y dentro de la economía, en la esfera misma de la producción. No de la distribución o el consumo, sino de la organización social de la producción. En ella, lo central sería la posesión o no del aparato productivo, que es lo que define a las clases sociales. De allí que una de las más célebres y citadas afirmaciones de Marx sea: «toda la historia de la sociedad humana, hasta nuestros días, es una historia de lucha de clases».¹⁶

Es, según el propio Marx, una «crítica de la crítica crítica», es decir, de aquella que pretende cambiar el mundo al cambiar la conciencia del mundo. Es crítica de los conceptos y de la realidad que ellos pretenden abarcar. Ella es una reducción del concepto a su base concreta, «real», «empíricamente registrable» de existencia, como insiste reiteradas veces en *La*

¹⁴ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1971, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 677.

¹⁶ Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, p. 27.

ideología alemana. Se trataría, así, de un desmantelamiento de los propios conceptos de la filosofía y de la economía. Marx, como crítico de la economía política, pretende desentrañar la anatomía de la sociedad civil desde los propios conceptos de la economía política, y ello tiene un efecto desenmascarador: «no son las relaciones jurídicas, sino las relaciones de producción las que constituyen el armazón óseo que sostiene el organismo social». ¹⁷

Según muchos autores, la radical superioridad de Marx, en esta su tarea crítica, reside en el análisis de la forma mercancía, el fetichismo de la mercancía, que permite «entender el proceso global de acumulación como un proceso de explotación reificado, anónimo». ¹⁸ La famosa expresión del primer capítulo de *El capital*, que dice que lo que vivimos, gracias a la forma mercancía, como relaciones entre cosas son, en realidad, relaciones entre los hombres, relaciones sociales, es el gran potencial que nos toca seguir explorando. «El sistema capitalista *no es otra cosa* que la forma fantasmal de unas relaciones de clase que se han vuelto anónimas y se han convertido en fetiche». ¹⁹ De allí que el filósofo esloveno, Slavoj Žižek, siguiendo a Lacan, pueda decir algo tan provocador como que Marx, en su análisis de la mercancía, inventó el síntoma —concepto que se aplica al análisis de los sueños y de muchos fenómenos históricos—. ²⁰ La historia sería así el «misterio del capital».

Ahora bien, como ya lo señalamos, lo que es más interesante aun es que desde esta realidad descubierta o puesta de manifiesto, se va a dar cuenta de la propia génesis de la ideología y su eventual deformación. En esta perspectiva, también la ciencia es parte de la ideología, parte de esa dinámica cultural de esas otras formas de praxis que la obra de Marx tiende a descuidar en muchos casos, reduciendo la praxis humana a su sola dimensión

¹⁷ Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 1998, p. 109.

¹⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1987, vol. II, p. 473.

¹⁹ *Ibid.*, p. 479.

²⁰ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México/Buenos Aires: Siglo XXI, 1992, p. 35.

de praxis productiva. Dice Slavoj Žižek al respecto que incluso en las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —los miembros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo— no se trata simplemente de ver las cosas como «son en realidad», o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología, sino que «el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma».²¹

Crítica de las ideologías, entonces, que nos remite a un cierto plano a partir del cual podremos seguir dando cuenta del surgimiento de la ciencia, de la ideología y de la propia crítica. Lejos de entender a Marx en términos de un economicismo mecánico, la crítica nos va abriendo a distintos planos de la realidad que nos toca seguir investigando y respecto de los cuales tenemos que seguir sospechando.

Esto me lleva a un *segundo nivel* de la crítica, que es la transformación práctica y revolucionaria de la realidad, tan claramente planteada en la ya citada Tesis XI sobre Feuerbach: «Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de transformarlo». Si bien es claro que la filosofía por sí misma no transforma nada, aunque sin interpretación no exista transformación posible, es evidente que aquí Marx nos invita a dar un paso hacia la actividad revolucionaria crítico-práctica que implica una transformación del mundo.

Se trata, para nuestro autor, de llevar a cabo una revolución en camino al comunismo que significa la desaparición de las clases sociales, del Estado y del trabajo enajenado. Es el tránsito al reino de la libertad. La emancipación del poder de una clase respecto de la otra requiere una actividad revolucionaria que incluye, sin duda, la reflexión crítica. De ahí que las lecturas que plantean *o* interpretación *o* transformación de la realidad sean, a mi juicio, tan parciales, tan insostenibles.

Dice Marx en el *Manifiesto comunista*, considerado por autores como Marshall Berman como el gran elogio del capitalismo y de la burguesía, que en tal sistema todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se

²¹ *Ibid.*, p. 56.

ven forzados a contemplar con mirada fría sus vidas y sus relaciones con los demás. Según Berman, los seres humanos son a la vez «sujetos y objetos del proceso imperante que hace que todo lo sólido se desvanezca en el aire».²² Desde el capitalismo, entonces, «la “actuación revolucionaria, práctico-crítica” que acabe con la dominación burguesa será la expresión de las energías activas y activistas que la propia burguesía ha liberado. Marx comenzó alabando a la burguesía, no enterrándola; pero si su dialéctica funciona, serán las virtudes por las que la alababa las que finalmente la enterrarán».²³ Se trata, en particular, del desarrollo incesante de los instrumentos de producción, de máquinas y tecnología, que según nuestro autor es una de las características más saltantes del sistema capitalista de su tiempo y, sin duda, de la modernidad occidental.

Esta idea de que Marx termina «volteando», «invirtiendo» los ideales de la época contra ella misma es una tesis sugerente, planteada por muchos de sus lectores e intérpretes. La libertad y la igualdad, ideales tan apreciados desde la Ilustración, terminan siendo «armas de la crítica»²⁴ de las sociedades que reclamaban realizar tales ideales. Como se señala en el *Manifiesto comunista* nítidamente, «las armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella».²⁵ Dice también, en una de sus metáforas lapidarias, que «la moderna sociedad burguesa, que ha sabido hacer brotar como por encanto tan fabulosos medios de producción y de transporte, recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró».²⁶

Esto es, precisamente, lo que indicábamos al inicio de este texto en relación con la dialéctica hegeliana. Cada época, cada momento, en el caso de Marx, cada clase, engendra las propias posibilidades de su negación. Desde

²² Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1989, p. 84.

²³ *Ibid.*, p. 89.

²⁴ Es también la lectura de Manuel Cruz, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1984, p. 99. Es sabido que el propio Marx recurre a la figura de la «inversión» para explicar su relación con la dialéctica hegeliana.

²⁵ Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, p. 33.

²⁶ *Ibid.*, p. 32.

dentro de sí misma, en el efectivo movimiento que es la historia. Todo presente está llamado a generar su propia contradicción. Y, por eso, ya desde Hegel la dialéctica es crítica y revolucionaria, según Marx. Anuncia el fin de una época desde la inteligencia de su propio fin. Pero el fin, en Marx, es también *télos*, aquello en lo cual se realizan las potencialidades contenidas en el presente. En su caso, se trata del comunismo. Así, en el *Manifiesto comunista* profetiza: «Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos».²⁷

Surge aquí, sin embargo, el complejo y discutido tema del individualismo en Marx. En efecto, cuando Marx describe la sociedad comunista, siempre habla de individuos realizados, libres, desarrollando al máximo sus capacidades y viendo satisfechas sus necesidades. Reproduzco la célebre frase de *La ideología alemana* donde esto queda claramente expuesto: «En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes y capacidades en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello. Que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos».²⁸ El comunismo será, así, la culminación de la sociedad moderna. ¿En qué consiste esta culminación?, ¿en la libertad de los individuos, y no de las clases, los procesos o las fuerzas productivas? Este individuo socializado parece ser él mismo resultado de una modernidad que privilegia el trabajo, reduce lo político y marca el triunfo de lo social. Esta es, por ejemplo, la interpretación de Hannah Arendt.

Esta posible perspectiva que abren los textos de Marx es bastante diferente de la lectura tradicional: las clases y todas las otras entidades colectivas —modo de producción, relaciones de producción— no se consideran

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, p. 34.

como la base última de comprensión de la historia, sino que son, más bien, solo la base de la ciencia de la historia que Marx pretende desarrollar. En este enfoque más radical, que propone por ejemplo Paul Ricoeur, esas entidades objetivas mencionadas tendrían el soporte de la vida real de los individuos vivos reales.²⁹

La ambigüedad del comunismo planteado por Marx puede ser vista de muchas maneras. Menciono tres. En primer lugar, ¿cómo describir algo que no existe? Segundo, la filosofía no puede hacer profecías y es mejor su papel de búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer de una época (como decía Hegel), que de águila que hace profecías al amanecer. En tercer lugar, estas ambigüedades del comunismo en Marx tienen que ver con las propias ambigüedades de la modernidad, época que Marx no haría sino llevar a su punto culminante, o a uno de sus puntos culminantes.

En efecto, muchos autores coinciden en señalar que Marx ha llevado a cabo uno de los mejores diagnósticos y elogios de la modernidad, y que lo que nos corresponde a nosotros —entre otras razones ya dichas— es, por eso, seguir leyendo a Marx para entender, tal vez, esas ambigüedades como riquezas.

Cuando en países como el nuestro estamos obligados a transitar del analfabetismo a la electrónica, a una modernidad que apenas arañamos, bien haríamos en tomar en cuenta las ambigüedades propias de todo devenir histórico, del cual somos sujetos y objetos, agentes y pacientes. Es verdad que una mirada retrospectiva desde el *télos* pleno puede ser engañosa y hasta peligrosa. Puede ser una mirada en la que «todo vale», en la perspectiva de la productividad de lo negativo. Pero cuando nos atrevemos a ser cautos con la supuesta necesidad del fin, la crítica puede retomar toda su fuerza, y ya no las supuestas «leyes inexorables» de la historia.

¿Qué decir, para terminar, del filósofo que quiso, a través de una filosofía de la praxis, «hacer filosófico el mundo y hacer mundo la filosofía»? Ya hemos señalado que Marx puede ser entendido como el fin, en el sentido también de punto culminante, de la tradición de la filosofía política

²⁹ Es la interesante tesis de la lectura que propone Paul Ricoeur en *Ideología y utopía* (cf. *o.c.*, pp. 110ss).

occidental, cuando afirma que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos. Si bien es cierto, como irónicamente señala Derrida, que Marx es uno de los «clásicos del fin», parte del «canon del apocalipsis moderno (fin de la Historia, fin del Hombre, fin de la Filosofía, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger)»,³⁰ también lo es que Marx llega a hablar del final de la prehistoria de la humanidad con el advenimiento del comunismo.

En todo caso, admitiendo esta tensión entre la crítica y la profecía comunista, entre filosofía y política, es cierto que podemos asumir del joven Marx que la crítica conduce al «imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable».³¹ Para no renunciar a eso que Habermas llama la energía utópica, hay que seguir leyendo a Marx, hoy.

³⁰ Derrida, Jacques, *o.c.*, p. 28.

³¹ Marx, Karl, «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en: *Escritos de juventud*, México: FCE, 1982, p. 497.