

**CIENCIAS
DEL
HOMBRE**

es una colección que intenta desmitificar, desenmascarar los tópicos, los juicios de valor encubiertos bajo la capa del pseudocientifismo, aportando nuevos enfoques en materias tan actuales e importantes como **Antropología, Sociología, Política y Economía.**

Con estos objetivos, CIENCIAS DEL HOMBRE se dirige a:

GRADUADOS que deseen fundamentar los débiles conocimientos de la enseñanza oficial asimilada.

PERSONAS de formación media y superior cuya preocupación intelectual les lleve al deseo de formarse o informarse en estas ramas fundamentales del saber humano.

CUANTOS, sin poseer una formación básica sistemática, sienten la necesidad de conocer alguno de los temas específicos incluidos en la colección.

MARX, PENSADOR DE LA TÉCNICA



Kostas Axelos

MARX, PENSADOR DE LA TÉCNICA

Editorial Fontanella

MARX, PENSADOR DE LA TÉCNICA

Marx, como todos los grandes pensadores, presenta dos graves problemas a la conciencia del hombre de hoy: el de su justa interpretación, y el de la integración de su pensamiento en la dinámica del conocimiento humano que, sujeto a la dialéctica de la historia, no puede detenerse e instalarse en un pasado lúcido, por más decisivo que haya sido.

MARX, PENSADOR DE LA TÉCNICA es una aportación considerable a la resolución de ambos problemas, realizada por uno de los pensadores marxistas más independientes, cuya originalidad consiste en el intento de realizar un diálogo vivo y anticipador con el fundador del marxismo. Intenta alcanzar el centro del pensamiento de Marx, desde sus escritos de juventud hasta los trabajos económicos y políticos de madurez, y comprender cómo y por qué el pensamiento marxista ha podido informar la realidad histórica del siglo XX.

KOSTAS AXELOS, nacido en Atenas en 1924, participó en la resistencia frente a los alemanes e italianos invasores y, más tarde, contra los conservadores y sus aliados en la guerra civil griega. Fundador del Partido Comunista Griego, fue expulsado más tarde del mismo y condenado a muerte por el Gobierno griego. En el exilio fundó, con Edgar Morin, la revista «Argumentos» y se ha manifestado siempre como defensor de un marxismo abierto. Su reflexión intenta hacer una síntesis de Marx, Heidegger, Nietzsche y las corrientes psicoanalíticas, hacia un «pensamiento abierto y multidimensional, cuestionante y planetario».

MARX,
PENSADOR
DE LA
TÉCNICA

Marx, pensador
de la técnica

Gandarilla Salgado José

KOSTAS AXELOS

MARX, PENSADOR DE LA TECNICA

Ciencias del hombre n.º 8



BARCELONA, 1969

Gandarilla Salgado José

Traducido al castellano por *Enrique Molina*, del original francés *MARX PENSEUR DE LA TECHNIQUE*, publicado por *Les Éditions de Minuit, Paris*.

© 1961 by *Les Éditions de Minuit*

MARX
PENSADOR
DE LA
TECNICA

Primera edición: diciembre 1969

Número de registro: 4.221-67

Depósito legal: 46.368 - 1969

Impreso por *Biblograf, S. A.* - Paseo de Carlos I, 136, Barcelona.

© *Editorial Fontanella, S. A.* 1969

Escorial, 50 - Barcelona - 12

Impreso en España - Printed in Spain

«La filosofía moderna no ha hecho otra cosa que proseguir una tarea empezada ya por Heráclito y Aristóteles.»

KARL MARX

(En *La Gaceta Renana* del 14 de julio de 1842)

«El llegar-a-ser-filosofía del mundo es al mismo tiempo un llegar-a-ser-mundo de la filosofía; su realización es su pérdida.»

KARL MARX

(En su *Tesis doctoral*)

El objetivo del presente trabajo es hacer presente el pensamiento de Karl Marx, pensamiento que después vino a ser marxismo para desempeñar un papel sumamente activo en el movimiento histórico de Europa, de Asia y del mundo en vías de planetización.

El pensamiento filosófico de Marx sigue siendo extremadamente poco conocido, pese a los múltiples trabajos que se basan en él, pues estos trabajos son, en su mayor parte, o demasiado estrictamente históricos o demasiado dogmáticos y apoloéticos. El centro de este pensamiento, el fundamento de que ha surgido y la fuente del movimiento que ha surgido de él permanecen velados: desconocidos, subestimados, combatidos, admirados — pero no pensados —. Tal vez ya sea tiempo de probar a entrar en diálogo con la filosofía y la dialéctica del desarrollo de la Técnica, enigma de la historia universal. Pero antes de entrar en diálogo, y para poder dialogar después, hace falta, previamente, oír y comprender la palabra de Marx, su discurso.

El lector de Marx que quiera leer los textos mismos del fundador del marxismo se ve colocado ante las Obras completas, conjunto imponente y de muy difícil acceso, que comprende una tesis doctoral (sobre Demócrito y Epicuro), críticas comentarios del pensamiento y de los textos de Hegel, escritos filosóficos — incluso «metafísicos» — violentamente reveladores (Economía política y filosofía; Ideología alemana), obras polémicas contra los hegelianos de izquierda (La Sagrada Familia) y contra el socialismo de Proudhon (Misericordia de la filosofía), monumentales trabajos económicos (Contribución a la crítica de la economía política; El Capital) y programas de acción política (Manifiesto comunista; Crítica del Programa de Gotha), análisis sociológicos e históricos de las luchas de clases en Francia (de 1848 y de 1871), artículos periodísticos, sobre cuestiones europeas y orientales, poemas líricos, numerosas cartas, notas y esbozos de toda especie. Un pensamiento unitario inspira y domina de un extremo a otro todos estos textos, en los que el desarrollo de los múltiples temas vela la unidad que los sostiene; este pensamiento es de orden filosófico y quiere invertir la metafísica tradicional de Occidente; quiere consumir, suprimir y rebasar la filosofía, realizándola en la práctica y la técnica: este pensamiento parte del análisis y de la crítica de la alienación del ser del hombre — de la alienación del

trabajo y de la economía, de la política, de la existencia humana y de las ideas — y desemboca en la previsión técnica de la reconciliación universal, reconciliación del hombre con la Naturaleza y su naturaleza, efectuada a través de la comunidad histórica y social de los hombres y que hace posible la satisfacción plenaria de las necesidades vitales, el reinado de la abundancia, el mundo de la transparencia de todo lo que es y se hace. Esta (re)conciliación significa: conquista del mundo por y para el hombre, despliegue ilimitado de las fuerzas de la técnica.

Nosotros trataremos de hacer oír la palabra pensante de Marx en toda su coherencia, toda su profundidad, toda su limitación. Un pensamiento importante contiene siempre su propia problemática y multivalencia. Al hacerlo presente, debemos interrogarlo, ponerlo en tela de juicio. No oponernos a él; eso no significa nada. Abrazar el ritmo de un pensamiento y hacer resurgir toda su intensidad radical — demasiado frecuentemente olvidada o rebajada — es mucho más fecundo que leer un texto filosófico como un texto sagrado, una disertación escolar o un periódico.

No hay, por una parte, el pensamiento sistemático de un pensador, sus «opiniones», y, por otra parte, la historia de la génesis y del desarrollo de su pensamiento dentro de la historia general de la filosofía. Tampoco hay pensamiento sistemático separado de su gestión metódica y de la totalidad de la historia del pensamiento. Finalmente, no hay primeramente pensamiento y al lado la Historia, o primeramente la Historia y al lado el pensamiento. Por tanto, aquí se trata, para nosotros, de intentar captar un pensamiento que implica la historia, que pertenece a la historia, que desemboca en la historia. Nuestro objetivo no es, por consiguiente, ni «sistemático» ni «histórico»: sólo apunta a la preparación del diálogo con un pensamiento cuyo alcance escapa todavía a nosotros. Pues este pensamiento, centrado en la Técnica, forma cuerpo con el ser en devenir de la historia del mundo, aun cuando plantee el grave problema de la esencia del pensamiento y del sentido de la actividad práctica de los hombres a través de la realidad histórica y política.

Servir de introducción a la meditación de la obra de Marx: tal es el designio que da vida a este trabajo. ¿Acaso esa obra no se inserta en el meollo de la totalidad del ser, siquiera iluminando y realizando uno de los aspectos del Mundo? Esa obra se inserta en el tiempo — el devenir del ser —; expresa un cierto movimiento. Quizás sea todavía demasiado pronto para decir si este movimiento, que lleva el nombre de dialéctica, constituye principalmente una dialéctica («subjetiva») de lo que llamamos pensamiento o una dialéctica («objetiva») de lo que llamamos realidad. La distinción misma entre la realidad y el pensamiento seguirá siendo problemática para nosotros a lo largo de nuestro trabajo, y asimismo la aspiración de Marx a la unificación de una y otro. Igualmente, no dejarán de ser un problema los términos subjetivo y objetivo. En tanto que la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto no son rebasadas en dirección de su fundamento unitario y de su horizonte común, no decimos de ellas nada esencial.

PARA COMPRENDER EL PENSAMIENTO DE MARX

El pensamiento de Karl Marx, convertido después en marxismo, método y doctrina, teoría y práctica oficialmente sistematizadas, continúa y prolonga toda la metafísica occidental, aun cuando quiera suprimir radicalmente la filosofía para que ésta pueda realizarse en la acción real y material. Eslabón en la historia del pensamiento, cada nueva apertura del pensamiento es preparada por la Filosofía y la Historia y marcha siempre por un camino establecido — bien es verdad que dando pasos nuevos —. El pensamiento en su historia es el nervio de lo que comúnmente llamamos historia de las ideas; en su forma filosófica llegó a ser incluso la luz de la historia.

El pensamiento griego constituye la primera etapa de esa marcha que condujo hasta Marx. «La filosofía moderna no ha hecho otra cosa que proseguir una tarea empezada ya por Heráclito y Aristóteles», dirá el fundador del marxismo.¹ Los Presocráticos captan, por primera vez en la historia del mundo, el ser en devenir de la Totalidad (de todo lo que es) en tanto que Λόγος y Ἀλήθεια de la Fisis divina e indestructible. Para Heráclito, amar la Sabiduría (τὸ σοφόν) significa: captar con amistad — a través de la guerra y la armonía — el Uno-Todo (ἐν πάντα εἶναι), la Fisis, la unidad de todo lo que se descubre y se revela, el ser en devenir de la totalidad del mundo, y expresar mediante el lenguaje humano el ritmo del Logos. En su lucha contra los sofistas, y precedidos por Sócrates, Platón y Aristóteles, los dos filósofos clásicos de la Hélade, y no solamente de la Hélade, «separan» el ser del pensamiento, fundan la filosofía en cuanto filosofía, es decir, metafísica, y abren así el camino al dualismo. El pensamiento griego piensa — contempla — los fenómenos de la Fisis y, después de Platón, que disocia las ideas de las cosas, intenta captar su significado metafísico, e incluso teológico. Sin embargo, a los ojos de Aristóteles, toda la filosofía primera culmina aún en la pregunta: «¿qué es el ser (de la totalidad del mundo)?».

1. Nos permitimos remitir a nuestros estudios: *Pourquoi étudions-nous les Présocratiques?* (Rivista critica di storia della filosofia, fasc. 4. Roma-Milán, 1953). *Le Logos fondateur de la Dialectique; le verbe poétique et le discours philosophique* (Recherches de philosophie, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris, 1956).

Los escépticos vuelven el arma del pensamiento contra el pensamiento y, rota la unidad original, estoicos y epicúreos tratan de apoyarse en la conciencia de sí mismos. Después, el pensamiento griego se encuentra con la fe cristiana — precedida por la revelación judía — y Plotino todavía trata de restablecer la unidad (perdida). Vencedora de la Hélade, Roma se desarrolla en un terreno esencialmente social y práctico y hace, de todo lo que es, una *res*. Pero Roma no escapa así a su perdición. Para la república y el imperio romano, es cierto lo que no deja de ser cierto para toda forma de existencia, a saber: que toda victoria es el preludio de una derrota.

El mundo antiguo muere, y la *tradición judeo-cristiana* se desarrolla abriendo otro horizonte. La totalidad de todo lo que es — el mundo — es considerada ahora como creada *ex nihilo* por el ser por excelencia, por Dios. El mundo ya no es devenir de la fisis, sino Creación que conocerá el Apocalipsis. Los hombres, que viven bajo el signo del pecado, esperan la Redención final, posible gracias al sacrificio del Dios hecho Hombre y muerto para los hombres. Así, la persona humana es portadora del mensaje divino y se convierte en foco del drama. El hombre, creado a imagen de Dios, crea obras, sin dejar de luchar contra la naturaleza y la carne para el triunfo del Espíritu. Los hombres que se mueven por la tierra, crean y procrean, sólo deben tener ojos para el cielo, sabiendo que el verdadero mundo es un más allá. Los profetas judíos, el Antiguo y el Nuevo Testamento, san Agustín y el conjunto de la mística y de la Escolástica mantienen esta tradición cuyo poder se prolonga hasta la Reforma. Es muy difícil hablar de filosofía cristiana, pues lo que depende de la fe en una Revelación y se apoya en la autoridad de la Iglesia no es ya filosofía. Sin embargo, en el mundo cristiano opera un cierto pensamiento.

La tercera etapa se eslabona allí donde las dos anteriores se detienen, ciertamente prolonga lo que la precede, pero aparece — en cuanto pensamiento — bajo una nueva faz. El *pensamiento europeo y moderno* disuelve la unidad de la totalidad de la fisis — puesta ya en tela de juicio por el cristianismo — e impugna el orden de la creación. Establece el *ego* del sujeto humano en cuanto *res cogitans* y lo opone al mundo (objetivo) de la *res extensa*. La representación y la *ratio*, la conciencia y la ciencia fundan la posibilidad de la aprehensión del mundo infinito y emprenden la ruta en cuyo curso desplegará velas la voluntad de poder de la conciencia, de la ciencia y de la técnica. El hombre y los hombres se lanzan a la conquista de todo lo que es, aspirando a unas realizaciones objetivas. La conciencia de sí del hombre y su voluntad no encuentran ya límites, la historia se convierte en el verdadero lugar de la lucha contra la naturaleza, la Técnica quiere transformarlo todo. El racionalismo y el humanismo, las ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas y humanas, la actividad práctica y la teoría se ven precipitadas a esa carrera destinada a arrastrar consigo el planeta entero. Esta marcha no parece detenerse ni siquiera ante la *crisis*, crisis que deja al descubierto el peligro de la nada, del nihilismo; pues el fundamento primero y último de toda esta empresa no se manifiesta en modo

alguno, y la respuesta a la pregunta del porqué de todo lo que es y se hace, permanece ausente.

Los fundadores del Renacimiento y Descartes, los enciclopedistas franceses, los filósofos de las Luces y los pensadores del «idealismo alemán» (de Leibnitz a Kant y Hegel) son los héroes de la marcha conquistadora del *ego cogito*, del Yo trascendental, del Sujeto absoluto-Espíritu absoluto. No obstante, en el curso de la misma marcha se hacen oír, pero apenas entender, otras voces también — las voces de la tragedia.

Para el *pensamiento griego*, el mundo, en cuanto totalidad de todo lo que en el devenir es, sigue siendo Uno: es Fisis iluminada por el Logos, Logos que anima el lenguaje y el pensamiento de los mortales. El ser del Cosmos eterno se manifiesta en su verdad a través de los seres y de los entes, se expresa en los mitos y las hazañas de los inmortales, y se patentiza mediante y en la política, el arte, la poesía. El hombre es un ser de la fisis (vocablo que no significa apenas para los helenos lo que «Naturaleza» significa para nosotros, ya que la fisis es la totalidad); está asido por unos vínculos «físicos» y obedece al ritmo cósmico. Explorando todo lo que es, llevándolo al lenguaje y elevándolo al nivel del saber, empleando una *techné* coesencial a la *fisis*, los humanos no se constituyen nunca en dueños del Cosmos; sus obras no pretenden en modo alguno transgredir el orden cósmico. Lo que es aprehendido como ente — en su plenitud natural y sagrada — sigue siendo la última instancia y el primer fundamento. Y los helenos supieron afrontar la amenaza del no-ser (de la nada), que también es; en ocasiones se atrevieron a llevarla hasta el lenguaje, sin examinar por ello el poder de la nada misma ni poner en tela de juicio el fundamento del ser.

A los ojos de la *Revelación judeo-cristiana* — desde un determinado momento, más cristiana que judía —, la totalidad en cuanto mundo es sacada de la Nada por el acto creador de Dios. Toda la creación y todas las criaturas permanecen subordinadas al Creador; este mundo no es más que una etapa pasajera que debe conducir al otro mundo, el verdadero. La Naturaleza se convierte en aquello contra lo cual luchan los hombres creando a su vez nuevos seres y entes; pero la naturaleza debe ser domeñada, pues por encima de ella planea el Espíritu, y por encima de los mortales, que ejecutan sus trabajos y sus obras para gloria de Dios, reina el Hombre-Dios, Dios hecho hombre, hijo del señor absoluto. Todo lo que es, permanece sometido al plan de la Providencia divina, que persigue sus objetivos.

Para el *pensamiento moderno*, el mundo es a la vez Naturaleza y Espíritu — realidad e idea — y se hace aprehender por la representación y el pensamiento de los hombres, que *quieren* conocerlo y enriquecerlo, explicarlo y transformarlo. El hombre es ese sujeto (casi absoluto) que, en conexión con los demás hombres, la Sociedad, obra, afana y construye unos objetos, poniendo en movimiento las terribles potencias de la técnica, empeñada en el combate contra la naturaleza y destinada a ser la palanca que pondrá en movimiento la totalidad del planeta.

El pensamiento europeo y moderno, tercera fase del pensamiento occidental, en tensión hacia su expansión mundial, está esencial y perpetuamente en *crisis*: busca el fundamento último en el que podría apoyarse su actividad teórica y práctica, plantea, respecto al Todo y respecto a todo, el problema del *porqué*, y no llega en modo alguno a una respuesta radical y total. Aun entregándose a la búsqueda del ser de la unidad de la totalidad y de lo que se manifiesta en su seno, expresa constantemente la tendencia a pensar el Mundo, no en su plenitud, sino respecto a unos dominios específicos vistos desde el ángulo de determinadas perspectivas. La totalidad del ser se halla disuelta, y el pensamiento instauro y explora unos conjuntos autónomos que constituyen unas dimensiones particulares.

* * *

El pensamiento moderno es esencialmente —y constitutivamente— *lógico y físico, histórico, sociológico, psicológico y estético*; piensa en y a través de esas perspectivas, que constituyen dimensiones del pensamiento relativamente autónomas y regiones específicas de la realidad global. Está claro que este pensamiento desemboca en privilegiar —alternativamente o según tal o cual dirección particular— cada una de esas ópticas, que pretenden ser visión del gran Todo: así se consolidan el logicismo y el fiscalismo, el historicismo, el sociologismo, el psicologismo y el esteticismo, y todas las interpenetraciones, alianzas y combinaciones efectivas y posibles. Todas estas aprehensiones fraccionales y segmentarias emplean la técnica de la reflexión y exploran —cada una para su provecho— los dominios y las regiones ópticas llamados pensamiento, naturaleza, historia, hombre, arte, en cuanto esferas específicas, en cuanto conjuntos que poseen sus propias leyes y estructuras. Sin duda, todo eso es necesario para que la investigación y la búsqueda, la teoría técnica y la práctica transformadora avancen y progresen, y lleguen a resultados positivos y utilizables; sin embargo, ¿qué viene a ser el pensamiento central que aprehende todo lo que es en la unidad de su plenitud? ¿*Ya no hay plenitud*? Las totalidades particulares y su suma, ¿reemplazan el círculo de la totalidad? Pues incluso un pensamiento multidimensional —o el conjunto de los pensamientos unilaterales— apenas si desemboca, necesariamente, en una aprehensión global, puesto que no hace otra cosa que religar unas dimensiones particulares.

Sin duda alguna, el pensamiento moderno busca aún, a su modo, la unidad de la Totalidad (rota, sin embargo); pero esta tarea incumbe a una disciplina particular que tiene como tema la generalidad: hemos aludido a la metafísica (llamada más positivamente filosofía general), que, no obstante, degenera, también y con excesiva frecuencia, en historia general de la metafísica o incluso en simple historia de las (grandes) ideas. La filosofía primera, la ontología, no alcanza a ser verdaderamente fundamental; no escapa al peligro anodino de una sistematización escolar (teológica, idealista o positivista). Querer pronunciar un discurso sobre el ser no significa en

modo alguno llegar a escrutar el sentido del logos del ser en su totalidad y en toda la riqueza de sus manifestaciones.

Nacidas de la filosofía, las ciencias se desarrollan llevando tan lejos como les sea posible la especialización; se tecnifican hasta más no poder y prosiguen su trabajo de descubrimiento y de invención dentro de los límites que ellas mismas se trazan, sin dejar por eso de querer subordinarlo todo a su «punto de vista» y a su método. Sin embargo, toda ciencia no es más que aprehensión de uno de los aspectos del mundo y no del mundo total; aun cuando aprehendiera un aspecto y una verdad concernientes a toda realidad, no sería aprehensión de la Realidad universal. El *lenguaje* y el *pensamiento*, la *naturaleza*, la *historia*, el *hombre*, la *poesía* y el *arte* se ven cada vez más atacados desde dos ángulos que tienen, ambos, un denominador común, técnicamente científico: se ven atacados desde el lado histórico (esto es, historicista) y desde el lado sistemático (que hace de ellos un objeto de tratado). Todos esos dominios poseen así sus «historias» y los tratamientos científicos supuestamente adecuados. El problema de la historia y del hombre, el problema del sentido de la historicidad y del ser del hombre, ¿se halla suficientemente iluminado por todos esos medios? ¿Alcanzan las ciencias históricas y las ciencias humanas a resolver el problema del que se da por hecho que se ocupan, o sólo se interesan en explorarlo técnicamente?

En el mundo moderno y en este mundo de pensamiento, la *Historia* y el *Hombre* vienen a ser centros privilegiados, y su estudio reviste una importancia particular y casi dramática. Todo aquello que es considerado como algo que se descubre en el espacio y el tiempo de la *Historia humana* —la cual se apropia, científicamente, de todo el pasado histórico de la humanidad— transforma con la técnica la *Naturaleza* y trata de preparar un mejor porvenir, dado que el presente es perpetuamente sombrío y desolador. El *Hombre histórico* se convierte así en el héroe principal de la tragedia de la totalidad: su pensamiento quiere aprehender todo lo que es, sus obras artísticas y técnicas expresan su esencia, aun cuando muestren también que el hombre se realiza y se objetiva —en la historia universal— alienándose y sufriendo. No obstante, los hombres no dejan de querer conquistar, individual y colectivamente, lo que escapa a ellos, y se creen protagonistas del devenir, olvidando con demasiada facilidad que, si son los sujetos de ese devenir, también siguen sometidos a ese devenir, que es, además, algo enteramente distinto de una carrera que arrastre a los «sujetos» y los «objetos» hacia un punto de destino querido y planificable. Pero los hombres ya no quieren retrasarse ni tomar en serio la falibilidad.

El pensamiento moderno —y por primera vez en la historia del mundo— asigna al hombre un papel enteramente privilegiado. Establece el *ego* dotado de *ratio* y de conciencia de sí en cuanto *res cogitans*, y le asigna como campo de acción toda la extensión de la *res extensa*. La subjetividad humana se convierte así en el fundamento (objetivo) de todo cuanto es, y el Mundo se constituye mediante el mundo del Sujeto y el mundo de los objetos, dado que el hombre es el Sujeto (objetivo), cognoscente y activo que actúa sobre

los objetos y los acontecidos en la representación. La *cogitatio* corre parejas con la acción e incluso la *agitatio*. La historia constituye en lo sucesivo la tierra de los hombres, el terreno de toda acción, el verdadero lugar, y el pensamiento se lanza a escrutar el enigma del ser del hombre y el sentido de su historia. Sin embargo, las relaciones que lo concreto y lo finito mantienen con lo universal y lo absoluto se convierten en preguntas angustiosas, y el hombre se esfuerza en responder de una manera sistemática a las grandes preguntas, pero no alcanza a justificar ni las cosas que son ni las cosas que vienen a ser. Lo cual no impide apenas la acción ya iniciada de proseguir su camino.

El realismo y el idealismo, el racionalismo y el empirismo, el individualismo y el universalismo, la teoría del conocimiento y la técnica de la acción hacen así su aparición conjugada en plena era del humanismo y del moralismo, que se disponen a extenderse por toda la superficie del globo. A juicio de los grandes pensadores de la Modernidad (y únicamente a juicio de los grandes), el hombre y la historia no se dejan aislar y autonomizar en relación al resto, en relación a la totalidad que los contiene: permanecen en el interior de un círculo mucho más global.

Partiendo de la voluntad de aprehensión científica y de transformación práctica del hombre y de la historia, es como, esencialmente, esas entidades se hallan autonomizadas y de algún modo desatadas del lazo que las une a lo que las fundamenta y las rebasa. Tal cambio de rumbo tiene lugar a mediados del siglo XIX y sucede a la consumación de la última gran filosofía de esa etapa del «llegar-a-ser-mundo de la filosofía» y del «llegar-a-ser-filosofía del mundo». Después de Hegel es cuando aparecen el historicismo (y el sociologismo), el humanismo práctico (ya sea individualista, ya sea colectivista) y la tendencia a pensar el hombre y la historia en su autonomía «antropológica» e «histórica», pese a los esfuerzos de algunos pensadores que se niegan a cortar en rebanadas la totalidad y prosiguen la búsqueda de la esencia y del fundamento de todo lo que es y se manifiesta a través de los cortes ópticos y las segmentaciones metodológicas. A finales del siglo XIX y a principios del nuestro, un esquema «ontológico» y epistemológico se asegura la victoria y ordena lo real y el saber: la cadena del devenir, cuyos eslabones están compuestos por la *materia*, los *minerales*, los *vegetales*, los *animales*, los *hombres* y las *sociedades históricas* — orden al que corresponde el esquema de las ciencias, que va de la *matemática* y de la *física* a la *biología* y a la *sociología* —, va a parar así al hombre histórico, a los hombres en sociedad, quienes, mediante el trabajo, la técnica y la ciencia, quieren aprehenderse y transformarse a sí mismos y aprehenderlo todo y transformarlo todo.

El hombre se convierte por consiguiente en un problema, una pregunta abierta a la que se intenta dar una explicación de cualquier modo, en las prisas por hallar una respuesta. Pero el sujeto humano es esencialmente un ser histórico; por tanto, la historia obliga también a explorarla, y se intenta penetrar el secreto de su sentido. El saber antropológico quiere abarcar la realidad humana,

y la ciencia histórica y social, la economía política y la política se esfuerzan en abarcar el devenir histórico de las sociedades humanas. Todas estas indagaciones se lanzan, pues, sobre lo que es esencialmente humano e histórico: sobre el pasado de la humanidad, sobre las estructuras y sobre las desestructuraciones históricas, sociales y políticas, tratando de analizar bien para operar mejor, en el presente, y para preparar, según sus planes, el porvenir, porvenir que pretende ser planetario.

Las realidades ópticas que se llaman *hombre e historia* se hallan así abordadas, teórica y prácticamente, por toda una red de ciencias antropológicas, históricas y sociológicas, y eso acontece después del fin de una gran etapa de la filosofía especulativa, de la metafísica ontológica. ¿Es que la filosofía ya no tiene nada propio que decir? ¿Acaso se convierte en ciencia real? Sin situar el pensamiento de Marx en el horizonte histórico y mundial del pensamiento, apenas si llegaremos a comprenderlo; pues enlaza con un momento enteramente peculiar de la historia. Por eso antepone, a la presentación del pensamiento de Marx, los pensamientos que desembocan en él. Marx mismo considera la filosofía, en cuanto filosofía, como una actividad teórica que debe ser rebasada a través de su realización; pero «su realización es su perdición». Marx acentúa y da forma a lo que se hace a su alrededor: a su manera, la emprende, no con el ser en devenir de la totalidad del mundo, sino con el ser humano y con el devenir histórico y social.

El ser humano y el devenir histórico constituyen justamente el eje de las indagaciones cuya figura intentamos esbozar. Ese ser y ese devenir son estudiados para poder ser transformados y ser mejorados por y gracias a la intervención operante de la ciencia y de la técnica. La técnica científica corta la realidad total en esferas, rebanadas, regiones y fracciones, para abordarlas mejor según las perspectivas y métodos apropiados (o tenidos por tales), que tienen como objetivo actuar eficazmente empleando los medios específicos y adecuados.

Todo el mundo sabe, sin duda alguna, que el «hombre» y la «historia» se manifiestan en el interior de la naturaleza cósmica y de la Totalidad ilimitada y abierta al pasado y al porvenir. Nadie ignora que hombre e historia no se dejan aislar totalmente. En ninguna parte tenemos que habérmolas con un hombre exclusivamente individual, aislado de toda historia, y en ninguna parte nos encontramos con una historia enteramente impersonal de la que faltaran los hombres. Lo que somos es indisolublemente histórico y humano. Los hombres se presentan como los protagonistas del devenir, en el curso del cual se manifiesta, y se retira, el ser en devenir de la totalidad del mundo. En cuanto individualidades y colectividades, los hombres son los agentes activos y pasivos de esa marcha. Sin embargo, constantemente se manifiesta la tendencia a olvidar que la historia humana no agota en modo alguno la totalidad del ser; el devenir histórico y social no cubre apenas — sobre todo si es comprendido de una manera estrecha y reductiva — la totalidad de la apertura que es el mundo, totalidad nunca «total». La totalidad de la no-totalidad que es el Mundo, nunca conjunto empírico, la totalidad abierta de

los fragmentos del Mundo, no puede ser reducida al mundo sensible y supuestamente real. No hay más que un solo mundo, es cierto, pero éste no es tan limitado y aprehensible como el mundo constituido y concretizado.

* * *

La época de la subjetividad — la era moderna — no puede menos que privilegiar lo antropológico, lo histórico, lo social, que dejan sin fundamento el pensamiento y la acción del hombre. *Subjetividad* no significa en absoluto subjetividad psicológica, individualista y particularista; la subjetividad constituye el lugar y el tiempo del descubrimiento de la totalidad del mundo; es *objetivamente* la «*subjetividad*».

Las oposiciones hombre-historia, individuo-sociedad, subjetividad-objetividad son y permanecen esquemáticas y vacías de contenido, puesto que nunca encontramos un solo polo; cuando se manifiestan, es porque aislamos artificialmente los elementos que componen el conjunto, dado que es el conjunto lo que les permite ser miembros actuantes. Lo cual no significa apenas que poseamos el fundamento del todo y la raíz común y única de todo lo que compone el conjunto — en toda su plenitud y en toda su dislocación —. La historia humana engloba al hombre individual, por todas partes en evolución y siempre en sociedad, como todo el mundo sabe. La pregunta: ¿es el hombre la causa de su historia? o: ¿la historia produce al hombre? está desprovista de sentido, pues es artificial y abstracta. Importa saber comprender simultáneamente y en un solo movimiento la globalidad de la historia que contiene a los hombres y la miseria del ser humano que, con los demás seres humanos, «hace» la historia. Marx privilegia, es cierto, una dimensión, la separa del resto, pero esa dimensión no permanece aislada. Marx pone de relieve un aspecto dominante, analiza un factor determinante del conjunto de todo lo que es; profundiza y amplifica una cierta realidad, sin edificar por eso un modo de aproximación concreta y total, unitaria más que unificadora; propone una lectura del libro de la historia y preconiza una manera particular de acción. Sin embargo, la totalidad del mundo contiene también otras realidades y otras actividades.

La Totalidad, a la cual se abrieron los presocráticos, que la aprehendieron, por primera vez en la historia del mundo, mediante el logos, llegó a ser sistema total en el pensamiento de Hegel, para quien *lo verdadero es el todo*. La Totalidad ya no se manifiesta *en cuanto tal* después de Hegel; sus regiones y sus dimensiones, sus fragmentos y sus aspectos continúan siendo aprehendidos por los hombres, pero la ausencia de un pensamiento ontológico no deja de manifestarse cruelmente. El fundamento de todo lo que es y el vínculo que lo religa todo en un Todo escapan a los humanos. Convertida la Naturaleza en aquello contra lo cual se lucha, muerto Dios y descubiertos los fallos terribles de la Sociedad humana, el hombre y los hombres se esfuerzan en aprehenderse de nuevo y desalienarse, pues ni la existencia individual ni la comunidad humana

pueden prescindir de fundamento. El ser humano intenta desespereadamente reconciliarse consigo mismo, con los demás hombres y con el Mundo. E intenta hacerlo socializando su drama, poniendo en movimiento las potencias de la voluntad y del trabajo. Parece, sin embargo, que las potencias de la *representación* y de la *razón*, del *saber teórico* y del *trabajo práctico*, de la *conciencia* y de la *técnica* no conduzcan tan directamente a la reconquista de la unidad perdida, de la totalidad despedazada, de la naturaleza desnaturalizada. La verdad una de la Totalidad ya no se manifiesta, el fundamento unitario ya no es visible, y, para los hombres modernos, el Todo toma el aspecto de la Nada. Los humanos no dejan por eso de desplegar una actividad teórica y práctica que no parece encontrar límites, lo cual apenas impide — todo lo contrario — que la pregunta del *porqué* permanezca sin respuesta. La dialéctica histórica quiere apoderarse del secreto del devenir de la humanidad y del ser del hombre para afrontar la alienación y ofrecer un remedio a la insatisfacción que crece a medida que crece el ritmo de la producción de bienes materiales. Todo lo que es fuente de explotación, de frustración, de insatisfacción, se ve atacado por todos aquellos que quieren transformar la negatividad y la conciencia desgraciada, la dislocación desgarradora y el conflicto de los vasos no-comunicantes en toma de conciencia revolucionaria que debe conducir hacia una armonía que constituya la solución de los enigmas y establezca un orden satisfactorio.

En primerísimo lugar, es Marx quien emprende ese camino; él lleva a sus extremas consecuencias la tendencia humanista del pensamiento occidental, lleva al lenguaje los males de la sociedad y del hombre, con el fin de proponer una solución y una terapéutica — partiendo de un análisis de las condiciones dadas, resultantes a su vez de un largo proceso —. Considerando que un laborioso desarrollo, el desarrollo mismo de las fuerzas de la historia humana, ha alienado al hombre de su propio ser, de los productos de su trabajo, de su verdadera naturaleza y del mundo en su totalidad (dado que la verdadera naturaleza social del hombre se había perdido en provecho de la civilización tecnicista), Marx describe analíticamente ese estado desnaturalizado y alienado, lo somete a violenta crítica, lo condena radicalmente y quiere preparar lo que superará de una manera práctica la multiforme alienación. El análisis polémico le hace llegar a unas conclusiones extremadamente negativas en cuanto al *presente* y a unas perspectivas locamente conciliadoras en cuanto al *porvenir*, en tanto que el problema del *pasado original* queda en la sombra.

En el análisis del trabajo del hombre, Marx piensa hallar el secreto de la tragedia. El trabajo del hombre, la producción de bienes, la reproducción de los hombres y, más aún, la autoproducción del hombre, ligan de nuevo a los hombres a la Naturaleza, constituyendo sin embargo un vínculo alienado. En la alienación del trabajo, Marx piensa hallar el enigma del devenir histórico de la humanidad alienada; la tragedia económica aparece así como la realidad más sólida del mal y del malestar, y el Mal se proyecta en cierto modo

como una sombra laicizada del pecado original. Esta lucha por la producción de la vida, lucha sostenida por los hombres que trabajan, sostenida con y contra otros hombres, y contra la naturaleza, es lo que sofoca las fuerzas vivas.

Ese «mal», cuyo secreto intenta penetrar Marx, ¿habría podido no instaurarse? ¿No es inherente al desarrollo mismo de las fuerzas vivas? Y, de otra parte, ¿por qué no podemos por menos que pensar en el «pecado original»?

El Dios del Génesis había ordenado a Adán, el primer hombre, que no comiese del árbol del conocimiento en el jardín del Edén que éste debía cultivar y guardar; el hombre era libre de comer de todo árbol del jardín, excepto del que era el árbol del conocimiento del bien y del mal: «Sin embargo, por lo que respecta al árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás de él; pues el día en que comas de él, morirás», dice el Eterno al hombre. Su mandamiento no fue respetado, la negatividad cumplió su obra y el hombre y la mujer se hicieron mortales, *mortales pero cognoscentes*; pues, después de haber comido la fruta prohibida, «los ojos de ambos se abrieron»; en lo sucesivo, las generaciones que suceden a Adán y Eva han de contar con que la desgracia pesará sobre sus vidas: el paraíso se pierde para los hombres hechos mortales y cognoscentes a causa del pecado original. Pues el Eterno dice al primer hombre mortal: «Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol de que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el curso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás hierbas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de que fuiste formado: puesto que polvo eres, y a ser polvo tornarás». El Cielo condena así al primer hombre y a toda su posteridad a trabajar duramente en la tierra, a ser prisioneros de la necesidad de la producción; y el Eterno aflige también con la desgracia la reproducción, pues dice a la primera mujer mortal: «Multiplicaré tus dolores en tus preñeces; con dolor parirás a tus hijos, y estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará».

El hombre creado por el Eterno del polvo de la tierra y a imagen de Dios, y la mujer, sacada del hombre, ayuda y compañera, porque «no es bueno que el hombre esté solo», estaban destinados originalmente a ser inmortales y felizmente fecundos, dado que tenían como misión multiplicarse y llenar la tierra someténdola y dominándola, reinando sobre todas las demás criaturas. Después de la caída y la expulsión del paraíso, se hacen mortales, destinados a volver a la tierra y condenados a producir y a reproducir con fatigas, luchas y sufrimientos para arrancar a la tierra sus bienes; y así como luchan contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades vitales, así luchan también entre ellos para satisfacer sus deseos. El hombre y la mujer que han obedecido a la ley de la negatividad y han comido del árbol del conocimiento del bien y del mal adquieren así el conocimiento; sus ojos se abren y ellos llegan a ser incluso «como dioses». ¿No es, pues, humano que los mortales, arrojados del paraíso y condenados

a trabajar y a sufrir en la tierra, quieran llegar a ser efectivamente «como dioses» y realizar el paraíso en la tierra? ¿Y no es igualmente tentador para quienes evolucionan sobre la tierra humana intentar lanzarse a la conquista de los cielos divinos — animados por el espíritu de los constructores de Babel, que habían dicho ya: «construyámonos una ciudad y una torre cuya cima llegue hasta el cielo, y hagamos famoso nuestro nombre, para que no seamos dispersados por la faz de toda la tierra»?

El conocimiento, que acompañó al nacimiento de los primeros seres humanos, proseguirá su camino. Adán conoció a Eva, que concibió y parió. Dado que el pecado original fue debido a una fractura, a una dislocación de un mundo uno, divino y «natural», y la invasión del conocimiento señaló esa fractura, es consecuente que los hombres quieran superar mediante el conocimiento operante la miseria que afecta a la producción de la vida.

Profeta judío llegado tarde, Marx parece oír todavía — aun cuando fuese muy lejos — el eco del Antigo Testamento.² Pero quiere que la humanidad emprenda un camino que deje atrás los pecados originales y las maldiciones correspondientes. Marx exige el verdadero conocimiento, el reconocimiento de la verdadera naturaleza social del hombre, la toma de conciencia de toda su miseria, con el fin de que el hombre sea totalmente liberado — mediante este nuevo conocimiento y esta nueva conciencia — de las cadenas que lo ataban al curso del devenir histórico. El pecado original es puesto en tela de juicio y negado; el trabajo debe dejar de ser alienante; el hombre debe llegar a ser el señor de la tierra sin caer bajo los golpes de ningún señor humano o divino. Al asignarle al hombre como tarea la conquista de la tierra en reconciliación consigo mismo, con los demás y con la totalidad de todo lo que es, Marx vacía de dioses el cielo e incluso quiere abolir la dualidad cielo-tierra.

Marx tiene tras él todo un mundo — de procedencia griega y romana, judía, cristiana, europea y moderna —. Su pensamiento quiere estar exento de presupuestos metafísicos, pero los presupuestos en general y los metafísicos en particular no son siempre fáciles de aprehender. Incluso cuando no quiere hacer obra de filósofo, piensa en cierta medida filosóficamente; hace «concreto» algo que le viene de lejos. Explícitamente, su sistematización quiere ser científica, pues a él le importa ante todo comprender mediante el saber positivo (y con demasiada frecuencia positivista) el proceso del desarrollo histórico de la humanidad, con el fin de que el mundo sea prácticamente transformado en un mundo a la medida de la actividad del hombre. Pero lo que se da por científico no bebe solamente en las fuentes de la ciencia. Podría decirse que Marx explicita científicamente sus presupuestos implícitamente filosóficos, es decir, metafísicos, si no es que su trabajo «científico» no admite ser desig-

2. Freud, por su parte, se aplicará a liberar de la maldición ligada al pecado original, no ya el trabajo productivo, sino el amor; a la intención marxiana de la emancipación del trabajo productivo corresponde la intención freudiana de la emancipación del amor (mediante la toma de conciencia de los entredichos opresores).

nado adecuadamente con ese nombre. Más que por la ciencia, la empresa de Marx está afectada por la técnica; pero tal vez la técnica (moderna) constituya el motor interno de la ciencia (moderna).

Marx parte de un pensamiento global, de una idea de conjunto, se consagra a un trabajo de análisis —de análisis *económico, histórico, político, sociológico, ideológico*— y va a parar de nuevo a una visión que quiere ser total. Su pensamiento (filosófico) adopta una cierta andadura científica, pero sin contentarse con los resultados científicos. Marx es ante todo un técnico del análisis de la alienación que acompaña al esplendor de la técnica; quiere ser también técnico de la desalienación y de la transformación de la historia mundial. La técnica, que constituye el secreto de la época moderna y toma diversos aspectos, opera también en la obra de Marx, y el esfuerzo de éste sólo apunta a un despliegue desalienado y total del poder de la técnica. La dirección general de ese pensamiento, la edificación científica de la obra, sus conclusiones prácticas están impregnadas en todas sus partes por la técnica. Nosotros debemos tratar de captar el centro de ese pensamiento indisolublemente filosófico, científico y técnico, pensamiento que da vida a un método conducente a la edificación de una teoría de conjunto y a la formulación de un programa práctico.

Para hacer eso hay que esforzarse en captar la esencia de su pensamiento, comprender en su totalidad el discurso, descubrir el origen del movimiento de su pensamiento y concebir su devenir como un devenir unitario —pero que implica unas etapas—. Para preparar un diálogo futuro con el discurso de Marx, es necesario entrar en contacto con el meollo vivo de su obra y proseguir meditativamente el desarrollo metódico y sistemático de esta obra que se inserta en el curso del mundo. Oír y comprender el sonido original de una voz no es cosa muy fácil; comunicar con una verdad que se oculta en una construcción no lo es tampoco; en cuanto a la tarea de circunscribir los límites extremos a los que va a parar un pensamiento de conquista, tampoco puede dejar de encontrar dificultades.

Sin embargo, debemos aceptar todas esas dificultades y correr el riesgo que acecha a este género de empresas: no encontrar aquello hacia lo cual se encaminan. Así, nos hemos propuesto como objetivo poner en claro la gestión metódica y el contenido sistemático del pensamiento de Marx, sabiendo que método y doctrina nunca están separados en el seno de un pensamiento en marcha. Nosotros no emprendemos ni una *apología* ni una *crítica*; el ataque y la defensa, por necesarios que sean en cuanto operaciones militares, pierden con excesiva frecuencia la cabeza y se pasan al lado de lo que no se deja atacar ni defender. Puede surgir un contenido mucho más significativo si, en vez de cantar alabanzas o lanzarse a la polémica, nos preparamos para seguir la andadura del pensamiento de Marx enfrentados contra una realidad áspera, a comprender de modo explícito el contenido de lo que llamamos su doctrina. Proseguir y comprender la marcha y la gestión de tal pensamiento significa: descubrir su intención y seguirla hasta sus últimas consecuencias. Al tratar

de oír el discurso de Marx —discurso coherente, consecuente y global—, nos preparamos también para hacer *irrumper su verdad*; para hacer irrumper la verdad de un pensamiento es necesario abrirse a él, porque solamente así sus problemas irresueltos y sus límites, sus dificultades internas y su parcialidad pueden surgir en su propia luz. Es cuestión, también, de abrirse a la irrupción de la verdad de un pensamiento, que, como toda verdad, apenas si escapa a lo que va a rebasarla. Comentar escolarmente o criticar inteligentemente pensamientos constituyentes y constituidos es y sigue siendo secundario: los pensamientos no se «confirman» ni se «infirmen»; aparecen y se desarrollan orgánicamente, se manifiestan al expresar y al iluminar uno de los focos y uno de los aspectos de la totalidad abierta, llegan a ser —transformándose— verdad de la realidad efectiva y potencia real, cuando no mueren simplemente en las bibliotecas por no haber sabido aprehender una verdad fulgurante. Pero los grandes pensamientos «mueren» también, pero después de haber agotado y realizado su verdad (o al menos una de las dimensiones de su verdad), después de haberse universalizado efectivamente fecundando pensamientos y realidades nuevas. «Mueren», es cierto, los pensamientos verdaderamente importantes, pero su alcance se inscribe en la vida del mundo en devenir.

Para comprender filosóficamente los presupuestos metafísicos del pensamiento de Marx, el sentido explosivo de su doctrina y la fuerza de su método, para comprender también aquello a lo que toda su empresa quiere ir a parar, su objetivo y su fin, no hay que olvidar jamás que ninguna comprensión ni ninguna interpretación agotan su fuente; todo pensamiento digno de este nombre sigue siendo multidimensional y polivalente, incluso cuando —y entonces tal vez más especialmente— logramos poner al desnudo su dimensión principal. Sólo haciendo surgir su dimensión principal logramos hacerle hablar. Así pretendemos nosotros exponer a la comprensión el *eje central* del pensamiento de Marx. Sin reducir este pensamiento a un *esquema*, trataremos de interrogarlo en cuanto a su propia intención, para que él pueda aparecer su problemática y su problematicidad, para que él pueda ser sometido a crítica. Pues el pensamiento de Marx contiene también la negatividad —ese movimiento de rebasamiento—, y su negatividad espera la hora de su irrupción. Al poner en marcha la negatividad que el movimiento mismo del pensamiento de Marx implica, ponemos en conmoción los marcos que bloquean la negatividad, tornamos en fluidez la inmovilidad del pensamiento de Marx. Así pues, sin atacar desde fuera este pensamiento, marcharemos según su ritmo, pero abriendo los ojos y pensando que es necesario marchar y pensar más allá del límite en el que él se detiene.

Remontándonos hacia el fundamento del pensamiento de Marx y prosiguiéndolo hasta sus extremas consecuencias, tal vez nos hallaremos ante aquello que lo funda y lo rebasa. Presentar, *hacer presente y transparente*, un pensamiento significa promover la presencia de la universalidad que engloba a su particularidad. Significa también ayudar a la aparición de sus «contradicciones» internas, pero

sin denunciar esas contradicciones a la ligera o de una manera escolar; ningún pensamiento logra reducir totalmente a la unidad toda dualidad y pluralidad, monopolizar la totalidad. Tampoco el de Marx. Al hacer verdaderamente presente un pensamiento, despejamos ya el camino a aquello que, en un porvenir más o menos lejano, lo rebasará. *Rebasar* un pensamiento quiere decir: elucidar su verdad, comprender su falibilidad, sostenerlo asumiéndolo, aun elevándose por encima de él y yendo más lejos. El devenir del pensamiento en la historia realiza estos rebasamientos, estas supresiones dialécticas a través de las cuales se conserva el momento de verdad propio de cada gran pensamiento; el devenir de la historia realiza efectivamente los pensamientos verdaderamente importantes y los universaliza — transformándolos —. La instauración de un pensamiento, su adaptación histórica, ¿constituye, más que una transformación, una traición? Pero, ¿en nombre de qué podemos dejar caer el juicio que pretendía hacer justicia? Sin duda, sólo una de las posibilidades se halla actualizada: la posibilidad más enérgica, probablemente, la más apta para transmutarse en potencia «real»; así, nunca es la totalidad del significado de un pensamiento lo que se realiza. Por consiguiente, entre el pensamiento original de Marx y el marxismo hay a la vez continuidad y solución de continuidad. ¿Es posible separar a Marx del marxismo? Ciertamente no; pero tampoco es posible identificarlos. El marxismo, como por otra parte, y habida cuenta de las diferencias, el platonismo y el cartesianismo están ligados a sus fundadores por vínculos que manifiestan el poder de la continuidad pero también de la discontinuidad. El *platonismo*, el *cristianismo*, el *cartesianismo*, el *marxismo*, siguen un camino inicialmente abierto por un fundador, aun cuando se alejen de la intención original; amplifican un movimiento que ha recibido un impulso inicial, modificándolo, generalizándolo, rebajándolo. Entre el pensamiento platónico y el platonismo, entre la visión cristiana y el cristianismo, entre el pensamiento conquistador de Descartes y el cartesianismo, entre la intención de Marx y el marxismo hay un foso profundo que no se deja llenar. En fin de cuentas, nadie sabe lo que son esos *ismos*: Proteos polimorfos e inaprehensibles, vagas y rasas «visiones del mundo», actitudes mentales o éticas, pagan con la pérdida de su verdad primera su eficacia, su inserción en el mundo, la utilización universal de uno de los aspectos de su verdad. La fundación — la genialidad fulgurante de un pensamiento, de una intuición, de una visión — probablemente no podría ser mantenida en su intensidad y su pureza originales; al convertirse en movimiento filosófico, religioso, político, toda intención fundadora se erige en potencia que aspira a su extensión y sigue un desarrollo que la hace pasar por unos cambios, y así se convierte en fuerza formadora. La diferencia que la separa de su realización a través de su evolución nunca debe ser ignorada; sin embargo, debemos reconocer que algo en ella ha permitido y hecho posible su proceso de expansión y de reificación.

El pensamiento de Marx se convirtió en marxismo, movimiento teórico y práctico que no aprehende solamente el mundo sino que

se aprehende del mundo.³ El marxismo se manifestó como una teoría de la historia verdaderamente explosiva y operante, un instrumento de análisis sociológico de una extrema eficacia, una poderosa arma de lucha política. Sin embargo, el marxismo ha conocido, conoce y conocerá sus propias dificultades, que conducirán hacia su rebasamiento. El pensamiento original y creador de Marx, al convertirse en marxismo — teoría y práctica sistematizadas, método y doctrina constituidos — se exteriorizó alienándose, se realizó según un modo objetivo y realista, y dio nacimiento a lo que más tarde se autonomizó. El desarrollo marxista del pensamiento de Marx consumó, realizó e hizo sistemática y prácticamente eficaz una intuición original, amplificándola y transformándola: amplificando una de las dimensiones de su propósito y estrechando lo que permanecía abierto y problemático; transformando su aspiración en ideología y en realidad. Esta «deformación» formadora era posible, sin embargo, merced a la formulación primera del pensamiento de Marx; el devenir no hizo otra cosa que perfeccionar unos datos iniciales. El lado que se hallaba más apto para ser recogido y propulsado tomó ventaja. Sin querer ni desligar a Marx del marxismo ni atarlo al mismo con cadenas, pensamos que para comprender el marxismo hay que, lo primero de todo, comprender a Marx. Aprendamos a releer a Marx en Hegel y en toda la tradición filosófica precedente, consideremos como uno el pensamiento de Marx — sin olvidar, no obstante, que hay un Marx joven y otro Marx —, meditemos la cuestión del vínculo que une, y desune, el pensamiento filosófico de Marx y el marxismo, pues existe una cierta unidad y hay algo en Marx que ha permitido el desarrollo marxista. Asimismo tratemos de no olvidar que un foso (o un abismo) separa a los creadores geniales de sus discípulos más o menos dotados, y que es necesario remontarse a la fuente para seguir mejor la corriente. El pensamiento (filosófico) constituye el fundamento lejano de toda teoría, científica, técnica y práctica, que, siendo su consecuencia, pretende sin embargo rebasarlo; por tanto, hay que esforzarse en comprender mediante el pensamiento aquello en lo que se convierte la filosofía al dar nacimiento a la ciencia y a la técnica, o dicho de otro modo, cuando se «realiza» y se «concretiza», cuando se hace práctica. El fundamento filosófico de un pensamiento da también nacimiento a doctrinas que se desarrollan partiendo de él, a reserva de autonomizarse después, y estas doctrinas pretenden ser, por lo general, mirada sobre el Todo, modo de aprehensión de todo lo que es. Aun cuando su verdad particular abarque un aspecto de la totalidad, ellas apenas pueden aprehender el ser mismo en devenir de la totalidad, puesto que no cesan de iluminar con una cierta luz un cierto rostro del mundo abierto. Expresar una de las realidades de la Realidad nunca equi-

3. Nosotros hemos tratado de abrir una discusión a propósito de la «filosofía marxista» — cuestión demasiado desatendida en lo que tiene de más problemática — en un artículo al que siguen algunas respuestas a las objeciones que suscita y a las cuestiones que plantea. Cf. *Arguments*, n.º 4, 1957, *Y a-t-il une philosophie marxiste?* y n.º 5, 1957, *Marxisme "ouvert" ou "en marche"?* Cf. también nuestras *Thèses sur Marx*, *Arguments*, n.º 7, 1958.

vale a un agotamiento real de todo lo que está en funcionamiento. Ni el sentido de la historia, ni el sentido de la vida humana, ni el curso del mundo se dejan agotar: el problema al que todos los problemas conciernen, el problema que Marx quiso resolver — el hombre en su historia y en el meollo de la historia mundial — sigue siendo un problema abierto, digamos metafísico e histórico, que ninguna aproximación unilateral llegó a elucidar, y mucho menos a resolver.

* * *

Para comprender y hacer transparente el pensamiento de Marx, para presentarlo y hacerlo presente, es necesario seguir un hilo conductor, y eso es lo que trataremos de hacer, considerándolo como el hilo conductor. Esta presentación sólo debe ser intentada sobre la base de la letra y del espíritu de los textos de Marx, textos que hacen hablar de realidades: de los hombres y de las cosas. Trataremos de ver cómo se destacan — sobre el fondo de la Totalidad rota y de la Unidad dislocada — la visión del hombre y de la historia y el programa salvador que Marx elabora. Tendremos en cuenta todos los textos, sin ponerlos todos, empero, en el mismo plano. Recurriremos sobre todo, pero no exclusivamente, a los escritos de juventud (los que preceden al *Manifiesto Comunista* de 1848), para captar mejor el origen, la estructura y el desarrollo del pensamiento de Marx, sin olvidar ni por un momento que este pensamiento es desarrollado ulteriormente por Marx mismo para tomar después la forma y el contenido que Engels y los demás marxistas le darán. Por consiguiente, sin descuidar la perspectiva total y sin perder de vista el sentido del conjunto de los textos de Marx, a los que sucederán los textos marxistas, nos apoyaremos principalmente en el manuscrito de París, el texto de 1844 titulado *Economía política y filosofía*, libro de génesis de la teoría y piedra de toque del pensamiento de Marx, y en la primera parte de la *Ideología alemana*. Con las numerosas citas que ofreceremos esperamos hacer presentes el pensamiento y el lenguaje auténticos de Marx, la letra y el espíritu de su discurso.

* * *

Un sumario esbozo de los momentos constitutivos de la génesis y del desarrollo del pensamiento de Marx se presentaría así: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1840-41; tesis doctoral, inédita hasta 1902). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (estudio que ha quedado en su forma de notas críticas, elaborado hacia 1843 y publicado mucho después de la muerte de Marx, acaecida en 1883). *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1844). *La cuestión judía* (1844). *Economía política y filosofía* (manuscritos económico-filosóficos, redactados en París en 1844 e inéditos hasta 1932). *La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica; contra Bruno Bauer y consortes* (en colaboración

con Engels, quien, sin embargo, no redactó más que algunos párrafos, 1845). *Tesis sobre Feuerbach* (1845; inéditas hasta 1888). *La Ideología alemana; crítica de la filosofía alemana moderna en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en sus diversos profetas* (en colaboración con Engels; 1845-46; inédito hasta 1932). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon* (texto original en francés, 1847). *Manifiesto del partido comunista* (en colaboración con Engels, 1848). *Las luchas de clases en Francia: 1848-1850* (1850). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852). *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). *La guerra civil en Francia: 1871* (1871). *Crítica del programa de Gotha* (1875; inédito hasta 1895). *El Capital; crítica de la economía política* (solamente el primer libro apareció en vida de Marx, 1867; el 2.º y el 3.º fueron editados por Engels en 1885 y 1894). A través de estas obras, que jalonan su actividad teórica y práctica, se expresa toda la evolución de Marx: reasunción y crítica de la *filosofía clásica del idealismo alemán que desemboca en Hegel*, progresivo apartamiento de Hegel, oposición al materialismo y al humanismo de los *hegelianos de izquierda* (Feuerbach, Strauss, Bauer, Stirner) y definición de sus propias posiciones económicas y políticas frente al *socialismo utópico francés* (Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon) y la *economía política inglesa* (Adam Smith y Ricardo). La *Filosofía*, la *Economía política* y la *Política* son consideradas como las tres fuentes, las tres partes constitutivas y los tres ejes del pensamiento de Marx y del pensamiento marxista, pues será al interior de estos dominios adonde será dirigida la acción revolucionaria.

De Hegel a Marx

Marx *pensador* es y sigue siendo rigurosamente incomprensible sin la onto-teo-logía de Hegel. A través del extraño diálogo que los religa — y los opone —, la dialéctica, después de haber sido fundada, pensada y violentada por el saber absoluto, se hace invertir, se pone a andar con los pies y pierde un poco la cabeza; parece venir a ser efectivamente historia mundial, praxis total; bajo el impulso propio de Marx, lleva a cabo una mutación. La historia ya no es el lugar y el tiempo del despliegue del espíritu absoluto; se convierte en historia del desarrollo de la técnica. El Mundo deja de ser el mundo en devenir del espíritu, para convertirse en el mundo de la actividad humana. El problema del «motor» y del sentido de la historia queda sin embargo abierto, pues si el idealismo no alcanza a fundarlos, el contraidealismo no se atreve a rebasar — interrogativamente — la obsesión de un último fundamento. Y el Mundo, ¿acaso no sigue siendo una potencia — ni espiritual ni material — *distinta* del hombre, una pregunta que no admite respuesta reductiva, un horizonte que no se deja conquistar totalmente?

De Hegel a Marx

Marx pensador es y sigue siendo rigurosamente inconmensurable con la auto-reflexión de Hegel. A través del estudio diligente que las ciencias — la filosofía — después de haber sido fundada por la filosofía por el saber absoluto se hace invisible en la medida en que se hace visible y visible en que se hace invisible; parece venir a ser a partir con los que y desde un poco la ciencia; parece venir a ser electivamente histórico mundial, quizá total, bajo el impulso propio de Marx. Pero a cada una mutación, la historia se no se el lugar y el tiempo del nacimiento del espíritu absoluto se conserva en los actos del desarrollo de la técnica. El mundo de la ser el mundo en devenir así como, para convertirse en el mundo de la existencia humana. El problema del ser y del mundo de la historia queda sin embargo abierto, pues el mundo no sólo es limitado — teóricamente — el conocimiento no se sitúa a través — teóricamente — la cuestión de un otro fundamento. Y el mundo, como se sigue siendo una potencia — en espíritu in material — dentro del tiempo por una potencia que no admite respuesta restrictiva, un horizonte que se le debe comprender totalmente.

El pensamiento filosófico de Marx — pensamiento que quiere desembocar en la supresión de la filosofía mediante su realización práctica y social — se perfila en el horizonte de la metafísica ontológica de Hegel.¹ Hegel, que hizo revivir en pensamiento toda la tradición filosófica de Occidente — de Heráclito a Kant —, toda la tradición religiosa — de los profetas judíos al protestantismo —, así como toda la tradición histórica y artística, era un pensador del ser en devenir de la Totalidad: la filosofía es la toma de conciencia del devenir universal que conduce al *Espíritu*, divino y absoluto, a través de su exteriorización en la *Naturaleza*, hasta la *Historia* concebida y comprendida en que el *Espíritu* retorna a sí mismo y se aprehende en y por la subjetividad sensitiva, psicológica y después razonable, el derecho, la moralidad (*Moralität*) y la ética (*Sittlichkeit*), el arte, la religión y la filosofía. La filosofía tiende a transmutarse en saber absoluto del espíritu de la Totalidad, la cual es, por su parte, la verdad. Para Hegel, la verdad de la realidad reside en la idea, y ello hace que «racional» y «real» coincidan; él quiere traducir lo real en la forma del pensamiento, pero lo real (verdadero) no es ni siquiera separable del pensamiento, pues lo real se revela en el discurso y eso real *es* pensamiento. Las determinaciones de la conciencia, de la ciencia (de la filosofía), del saber, son tanto más determinaciones de la esencia de las cosas cuanto que son pensamientos. El pensamiento circular de Hegel está edificado sobre su concepción de la identidad como identidad de la identidad y de la no-identidad.

1. Los escritos de juventud de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* (1807), la *Lógica* (1812 y 1816), los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821) así como los *Cursos sobre la filosofía de la Religión*, sobre la *Estética*, sobre la *historia de la Filosofía* y sobre la *filosofía de la Historia* — series de lecciones universitarias publicadas después de su muerte (1831) — contienen la elaboración metódica y la exposición sistemática de su pensamiento; el movimiento de su pensamiento dialéctico (indisolublemente lógico, ontológico, metafísico, sistemático, enciclopédico e histórico) y la doctrina constituida quieren expresar mediante el lenguaje, interpretándolo mediante el pensamiento, el logos del movimiento total de la realidad — de la realidad universal y concreta.

Realidad e idea, pensamiento y cosa, son idénticos, habida cuenta de que la identidad implica la negatividad, la mediación y la diferencia. La Totalidad constituye un reino de la armonía superior, y no de la indistinción o de la unificación en la indiferencia. Así, las palabras decisivas para la dialéctica de Hegel que éste pronuncia en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* necesitan una comprensión más profunda: «El pensamiento es la cosa; simple identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Lo que es pensado, es; y lo que es, es solamente en tanto en cuanto es pensado.» (Enc. § 384.)

La filosofía — el pensamiento especulativo — es indisolublemente lógico-ontológico; es saber del ser y saber de uno mismo, conocimiento del mundo y conocimiento de uno mismo. El pensamiento es idéntico al ser, el ser es pensamiento. El pensamiento es una fuerza y dice lo que en el devenir es. Lo-absoluto-y-lo-verdadero es espíritu; pero lo absoluto es en el devenir, que no es cambio sino proceso de la revelación de lo absoluto (del espíritu). La verdad de la totalidad se descubre en la unidad del «ser» y del «no-ser» que es el devenir, y el espíritu absoluto tiende a convertirse en saber absoluto del Sujeto (absoluto). Hegel piensa en términos de «sujeto» y no de «sustancia», aunque el sujeto de que él habla no sea nada fácil de captar.

El espíritu se manifiesta: se exterioriza, se aliena y se reconcilia, se reintegra y alcanza a conocerse. Después de múltiples peripecias y de haber superado la conciencia desgraciada, el hombre llega a reconciliarse con el destino universal e histórico; historia y hombre, humanidad e individuo, van a parar a un acuerdo, acuerdo siempre discordante, que rebasa las oposiciones y los conflictos anárquicos y trágicos, románticos e irrazonables. La conciencia de sí y el Mundo no deben ser separados porque son uno. La historia universal de la humanidad, la historia del mundo, es el lugar en que se realiza el espíritu, en el tiempo. Sin embargo, la historia universal está ella misma contenida en la Totalidad de lo que es en el devenir — unidad del ser y de la nada —, ya que ese Todo es la verdad que implica su propia negatividad y temporalidad, y conduce incesantemente lo finito hacia lo infinito (lo absoluto) a través de un perpetuo proceso de rebasamiento. La Nada, la negatividad y la contradicción siguen siendo inherentes al ser en devenir de la totalidad del mundo y a toda realidad óptica.

El pensamiento dialéctico de Hegel es conjuntamente «conservador» y «revolucionario», si es que se le pueden aplicar tales designaciones. Todo lo que es, es rebasado, suprimido, superado, aun siendo mantenido, salvaguardado y conservado. Ciertamente que la *Aufhebung* hegeliana todavía sigue siendo enigmática y no se deja encerrar en una interpretación unilateral. Marx va a atacarla dando un relativo rodeo, pero ¿rebasará efectivamente el pensamiento hegeliano del rebasamiento?

Quienes vinieron después de Hegel van a tratar de atacar lo que él parecía querer conservar y lo que él se esforzó en instaurar: la religión y el Estado, de un lado, y el saber absoluto, del otro. Para Hegel, la religión sigue siendo verdadera: es el espíritu que se sabe

a sí mismo, confiere al saber su poder de absoluto y se hace elevar por el saber hasta la alta cima de la racionalidad. Dios se revela en la historia y por la historia, y el Estado mismo es algo divino en la tierra. Lo que era y seguía siendo verdadero en el movimiento total del pensamiento de Hegel va a hallarse pronto aislado y atrayendo las iras de la crítica.

El pensamiento de Hegel no es nada menos que polivalente, plástico y multidimensional. Circular, sin duda alguna, encerrándolo todo en un círculo, aprisionándolo todo, y a nosotros juntamente, pero poco apto para ser esquemáticamente comprendido. Nosotros no pretendemos en modo alguno esbozado a grandes rasgos ni haber indicado su centro. Apenas si hemos dado una ligera idea del horizonte desde el cual se desgajará la crítica de Marx. Parece que la filosofía de Hegel no se deja prender en las mallas de la reflexión filosófica, que no permita apenas una comprensión o una crítica filosófica extrínseca, aun cuando haga imposible toda «refutación» intrínseca. Hace problemática la filosofía; la considera como un «mundo invertido», piensa que filosofar es «caminar sobre la cabeza». Pero es el mundo de la conciencia ingenua el verdaderamente pervertido, y la conciencia ingenua, el buen sentido del común de los mortales, no hace otra cosa que imaginar que camina convenientemente. ¿Qué sentido tomará entonces la empresa de Marx, que apunta a invertir ese mundo invertido y a poner sobre los pies la dialéctica hegeliana para que no camine más sobre la cabeza? ¿Y en qué desembocará la empresa de Marx, que preconiza el rebasamiento de la filosofía en y por su realización práctica? La praxis material y total, ¿reemplazará efectivamente al espíritu absoluto y real?

Estas cuestiones son y serán tanto más difíciles de elucidar (y no de resolver) cuanto que Hegel en persona parece haber querido proseguir — con medios enteramente distintos y con un objetivo diferente — el camino del rebasamiento de la filosofía. Todavía no hemos acabado de poner en claro este esfuerzo. Tal vez ni siquiera hemos acabado todavía. En las primeras páginas del *Prefacio* de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel escribe a propósito de ese amor a la sabiduría que es la filosofía: «La verdadera forma en la que la verdad existe no puede ser sino el sistema científico de esa verdad. Colaborar a esta tarea, aproximar la filosofía a la forma de la ciencia — con el fin de que pueda deponer su nombre de amor al saber para ser saber real — es lo que yo me he propuesto.» Este texto puede querer decirlo todo, salvo que la filosofía (amor al saber) debe llegar a ser ciencia en el sentido del cientifismo y de la ciencia positiva. Saber (*Wissen*), totalidad orgánica del saber (*wissenschaftliches System*) y ciencia (*Wissenschaft*) significan sistemática metafísica y filosófica, saber consciente de sí, significan saber ontológico. Para Hegel, la más alta forma de la ciencia, la verdadera ciencia, es la filosofía: ontología, metafísica, lógica del espíritu, profundamente idénticas. Así Hegel titula su metafísica ontológica *Ciencia de la Lógica*. El texto citado nos dice también que la filosofía, en el sentido griego del vocablo *φιλοσοφία*, debe deponer su esencia y su nombre antiguos para convertirse en saber real, es decir, saber absoluto de la idea

absoluta, alma de la Totalidad. Marx va a cargar contra esta intención del saber absoluto y total, oponiendo al saber absoluto y total la praxis productiva y total, y al Sujeto absoluto los sujetos objetivos y productores de bienes materiales. Todo lo que era espíritu absoluto e idea absoluta se convertirá para él en materia de trabajo y realidad práctica. A la lenta y penosa elaboración de la Idea hegeliana que se realiza a través de las fases de la historia del mundo (historia del espíritu) para reintegrarse y conocerse finalmente en el saber que rebasa la filosofía, le será opuesta por Marx la visión de la historia de la producción del hombre y del mundo real, gracias al trabajo concreto, determinado y material, de la humanidad, que aspira a rebasar sus alienaciones.

Nos encontramos con Hegel en todos los pisos del edificio de Marx, y ello porque está debajo de los cimientos. Procuremos no olvidarlo. Procuremos no olvidar tampoco que Hegel constituye un gran y definitivo final, una consumación de una gran etapa del pensamiento occidental que empieza con los presocráticos, pasa por el cristianismo, instituye el *ego cogito*, el Yo trascendental, el Sujeto absoluto-Espíritu absoluto y se concluye. Hegel capta el pensamiento total de la realidad total y encierra todo lo que es y llega a ser en un Círculo del que no es posible salir más que rompiéndolo. Eso es lo que hará Marx, si a eso se le puede llamar salirse.

Ya sea porque el mundo no podía soportar la elevada tensión del pensamiento, ya sea porque este pensamiento no podía llevar sobre sí el mundo, la filosofía del idealismo alemán, la filosofía cuyo último acto lo constituye Hegel,² se desploma. Llega la hora de los

2. El papel de Hegel como último filósofo no hay que entenderlo de una manera dogmática. La filosofía, en cuanto a su destinación suprema, se consume con Hegel. En cuanto actividad, prosigue su vida; más aún, se universaliza. Heidegger tiene el mérito de plantear siquiera la cuestión. Pregunta Heidegger: "¿Adónde vamos a buscar la consumación de la filosofía moderna? ¿En Hegel o más bien en la última filosofía de Schelling? ¿Y qué pasa con Marx y Nietzsche? ¿Están ya descarriados de la filosofía? En caso contrario, ¿cómo determinar su lugar?" (*¿Qué es filosofía? Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. francesa de K. Axelos y J. Beaufret, pp. 46-47, Gallimard, 1957.) Heidegger trata incluso de hacernos atentos a la voz de Marx. "La metafísica absoluta — dice —, con las inversiones que en ella operaron Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del Ser. Lo que procede de ella no podría ser abordado y menos aún eliminado mediante refutaciones". Pero no es muy fácil iniciar un diálogo productivo con Marx y el marxismo. "Marx, haciendo la experiencia de la alienación, llega a una dimensión esencial de la historia, y por eso la visión marxista de la Historia es superior a cualquiera otra historiografía. En cambio, ni Husserl ni todavía, que yo sepa, Sartre consienten en reconocer que lo histórico tiene su esencialidad en el Ser, y por eso ni la fenomenología ni el existencialismo pueden llegar a esa dimensión, la única en la que es posible un diálogo productivo con el marxismo." Heidegger va más lejos aún al escribir: "Cabe tomar posición de diferentes maneras respecto a las doctrinas del comunismo y a su fundamento; en el plano de la historia del Ser, es seguro que en el comunismo se expresa una experiencia elemental de lo que es mundialmente histórico. Quien toma el "comunismo" únicamente como un "partido" o como una "concepción del mundo" piensa tan pobremente como quienes, bajo la etiqueta de "americanismo" sólo designan, desvalorizándolo, un estilo de vida peculiar" (*Lettre sur l'humanisme*, carta a Jean Beaufret, trad. francesa de R. Mumier, Aubier, 1957, pp. 87, 99, 101.) Cuanto dice Heidegger no significa que él mismo haya llevado a cabo lo que propone como tarea.

pensamientos particulares y fraccionales. Es la hora del esfuerzo tendente a instaurar al hombre en un mundo que no es uno solo.

Marx conoce a Hegel y desconoce la dimensión esencial de su pensamiento; reconoce la grandeza de Hegel, que permanece presente-ausente en la obra de Marx. Éste empuña el acero contra su genial adversario — ya muerto —. Le reconoce no sólo su grandeza global sino también muchos méritos particulares, y se muestra particularmente sensible a uno de los aspectos de la dialéctica hegeliana que dialectiza los pensamientos firmes y fijos. «Hegel — dirá —, que asimismo había resuelto el mundo moderno en mundo de pensamientos abstractos, define la tarea del filósofo moderno por oposición al filósofo antiguo de la manera siguiente: en vez de emanciparse, como los antiguos, de la «conciencia natural» y de «purificar al individuo del modo de la inmediatez sensible para hacer de él una sustancia pensada y pensante» (espíritu), de lo que se trata, para él, es de «rebasar los pensamientos firmes, determinados, fijos». «Eso es lo que lleva a cabo, añade él, la dialéctica».³ En efecto, en el Prefacio de la *Fenomenología*, Hegel reclama el rebasamiento de la abstracción y de los pensamientos firmes, determinados y fijos, en y por el movimiento dialéctico que fluidifica los pensamientos, en el pensamiento puro, «esa inmediatez interior», que se conoce a sí misma. Hegel reconoce que es difícil «hacer fluidos los pensamientos firmes»; el movimiento dialéctico que lleva a cabo esta tarea hace, al mismo tiempo, que los pensamientos puros se conviertan en *conceptos*; los pensamientos se tornan así lo que en verdad son: «autovivimientos, círculos, lo que su sustancia es, esencialidades espirituales». El yo estrecho y determinado se ve así superado, la conciencia y la conciencia de sí se liberan del sí mismo fijo, «la pura certidumbre de sí mismo hace abstracción de sí». «Por este movimiento es como los pensamientos puros se convierten en conceptos».⁴

Marx, en cambio, quiere reemplazar la fuerza del pensamiento y el movimiento de los conceptos por las fuerzas productivas y su movimiento real. La acción de las ideas, quiere sustituirla por la actividad de los hombres: «Unas ideas nunca pueden llevar más allá de un antiguo estado de cosas; sólo pueden llevar más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. De hecho, unas ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas, son necesarios los hombres, que emplean una potencia práctica».⁵ Así pues, empezamos tal vez a entrever que el diálogo, o el duelo, Hegel-Marx apenas si prosigue al mismo nivel y en el mismo terreno: Marx responde a Hegel con armas que no corresponden a su pensamiento. ¿Podría suceder de otro modo? ¿Acaso no esperaba su hora un cierto poder?

Los hombres que ponen en juego una fuerza práctica, real, material y sensible forman el ejército que Marx intenta movilizar en el movimiento que tiene como objetivo la supresión revolucionaria del

3. *Ideología alemana*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. VII, p. 181.

4. El pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* al que Marx se refiere, y del que tomamos nuestras citas, se halla en las págs. 30-31 de la trad. francesa de J. Hyppolite, t. I, Aubier, 1947, traducción que modificamos aquí ligeramente.

5. *La Sagrada Familia*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 213.

mundo existente, el rebasamiento efectivo del estado de cosas existente. Al esfuerzo tendete a poner al desnudo el logos de los fenómenos del Espíritu, a la obra de la *Fenomenología del Espíritu* y de la *Lógica*, Marx opone otros esfuerzos y otras obras. «Como Hegel reemplaza aquí [en la *Fenomenología*] al *hombre* por la *conciencia de sí*, la realidad humana *más variada* aparece solamente como una forma *determinada*, como una *determinación de la conciencia de sí*. Pero una simple determinación de la conciencia de sí no es más que una «*pura categoría*», un simple «*pensamiento*», que por tanto yo puedo también rebasar en el pensamiento «puro» y superar por medio del puro pensamiento. En la *Fenomenología* de Hegel, los fundamentos *materiales, sensibles, objetivos* de las diferentes formas alienadas de la conciencia de sí del hombre son dejadas *en pie*, y toda la obra destructiva tuvo como resultado la *filosofía más conservadora*, porque se figura haber superado el *mundo objetivo*, el mundo sensible y real, transformándolo en un ser ideal, en una simple *determinación de la conciencia de sí*, y en consecuencia puede disolver a su adversario, *ya etéreo*, en «*el éter del pensamiento puro*».⁶ La *Fenomenología del Espíritu*, «*ciencia de la experiencia de la conciencia*», concibe en efecto los fenómenos de la aparición del espíritu, que se revela en y por la historia, como pensamientos, ideas, conceptos. Lo absoluto se descubre en este proceso, tornándose, en cuanto resultado, lo que en verdad es desde el comienzo, puesto que «*principio*» y «*fin*» sólo son uno, dado que el principio tiende hacia el objetivo de su ejecución final. En el saber absoluto, la ciencia y la conciencia de sí se reconcilian, y el saber absoluto es saber absoluto del Espíritu absoluto — del Sujeto absoluto —. El mundo real apenas es separable del mundo espiritual, puesto que el espíritu del mundo constituye la esencia y el sentido de la historia del mundo, y este espíritu, aunque se aliene haciéndose extraño a sí mismo, se reintegra y se reconoce. Es el eje central de toda esta metafísica que Marx no quiere dejar en su sitio; Marx traslada el eje del pensamiento, dirigiéndose hacia el mundo que él llama real, objetivo, sensible y material.

El texto de Marx que hemos empezado a citar prosigue así: «La *Fenomenología* tiene como resultado, por tanto, poner en el lugar de toda realidad humana el «*saber absoluto*»; — *saber*, porque el saber es el único modo de existencia de la conciencia de sí y porque la conciencia de sí vale como el único modo de existencia del hombre; — *saber absoluto*, porque justamente la conciencia de sí no conoce más que a *sí mismo* y ya no es incomodada por ningún mundo objetivo. Hegel hace del hombre, el *hombre de la conciencia de sí*, en vez de hacer de la conciencia de sí, la *conciencia de sí del hombre real*, y por consiguiente vivo en un mundo real y objetivo y condicionado por él. Hegel pone el mundo sobre la *cabeza*, y así puede, *en la cabeza*, disolver todos los límites, gracias a lo cual éstos permanecen subsistentes naturalmente *para la mala sensibilidad*, para el hombre *real*. Además, considera necesariamente como límite todo lo

6. *Ibid.*, t. III, p. 91.

que delata la *limitación de la conciencia de sí universal*, [es decir], toda sensibilidad, la realidad, la individualidad de los hombres y de su mundo. Toda la fenomenología quiere demostrar que la *conciencia de sí* es la *única* y la *total realidad*. ¿Se dispone Marx a enterrar definitivamente, y a pronunciar su oración fúnebre, una gran época de la historia de la subjetividad que tiene su fin en Hegel? ¿Recusa a la vez la forma dialéctica y el contenido ontológico del pensamiento de Hegel, según el cual *forma* y *contenido* son idénticos? Hegel parece haber identificado la totalidad del ser con la totalidad de sus descubrimientos y la totalidad de nuestros accesos al mismo. La obra de Marx consistirá en dislocar esa totalidad total denunciando la alienación fundamental y las alienaciones particulares que la habitan y nos alienan. El espíritu se aliena en la naturaleza, piensa Hegel, dado que la naturaleza constituye el lugar de la exteriorización de la idea y permanece en una alienación perpetua; la naturaleza no tiene historia, no se piensa ni se conoce. Pero la naturaleza se aliena igualmente en provecho del espíritu, que, en el movimiento de su devenir-historia, «*restituye al sujeto*», se reinstaura, se recobra, se interioriza, se reconquista; el espíritu se reencuentra después de haberse perdido, y el proceso de su revelación — que lo aliena y lo hace reunirse a sí mismo — consiste en conducirlo a «*saber íntegramente lo que él es*» (que se identifica con todo lo que es). El resultado del desarrollo es la toma de conciencia de sus presupuestos, y lo que al comienzo es lo que llega en el curso del movimiento circular a conocerse. Simplificando hasta el exceso el movimiento dialéctico del pensamiento hegeliano, Marx le reprocha considerar la verdad como «*un autómatas que se demuestra a sí mismo*. El hombre no tiene más que *seguirla* [...] El resultado del desarrollo real no es otra cosa que la verdad *demostrada*, es decir, la verdad llevada a la *conciencia*».⁷

Sin embargo, lo que ha sido adquirido gracias a un esfuerzo conceptual y especulativo por Hegel, ya no es del orden de lo especulativo para Marx. Así, cuando Hegel decía que la verdad reside en la adecuación del conocimiento con su objeto, entendía eso especulativa y ontológicamente: «*lo verdadero es el todo*», el todo está en el devenir, viniendo a ser lo que en verdad es, dado que «*lo absoluto es solamente verdadero, o solamente lo verdadero es absoluto*». La verdad es ciertamente «*el movimiento de ella misma en ella misma*», y es verdad que «*sólo lo espiritual es efectivamente real*», «*el espíritu es tiempo*», lo verdadero y lo no-verdadero son diferentes aun siendo uno, pero estas proposiciones especulativas no pueden ser comprendidas sino a través de toda la obra de la dialéctica — si todavía pueden ser comprendidas —. En las últimas páginas de la *Fenomenología*, que corresponden a las primeras, Hegel dice: «*Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia del saber y de la verdad y el movimiento por el cual esta diferencia se suprime, la Ciencia, por el contrario, ya no contiene esta diferencia*

7. *Ibid.*, t. II, p. 193.

ni su supresión.»⁸ Una crítica miope no llega apenas a refutar, con ayuda de la lógica del buen sentido, el pensamiento hegeliano.

Marx no pretende emplear las armas del pensamiento especulativo en su lucha contra Hegel. No quiere ejercer de crítico especulativo, si es que puede hacerlo. Su flaqueza es también su fuerza. Él habla otro lenguaje y hace hablar de otras alienaciones. En Hegel, la exteriorización y la alienación (*Entäußerung, Entfremdung*) del espíritu, de la conciencia, del sí mismo, del concepto, de la idea y del pensamiento son momentos necesarios del proceso del descubrimiento del espíritu en la historia del mundo y por medio de esta historia; sin embargo, son rebasadas en el tiempo — pues la alienación misma se aliena — y suprimidas en el curso del devenir que conduce al resultado final, a la idea absoluta, al saber que se sabe. La concepción hegeliana de la alienación y de la reconciliación, de la exteriorización y de la reinteriorización es particularmente difícil de captar. El último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, el *espíritu absoluto*, se acaba con este pasaje: «Puesto que la consumación del espíritu consiste en *saber* íntegramente lo que *él es*, su sustancia, ese saber es entonces su interiorización, en la cual el espíritu abandona su existencia (*Dasein*) y confía la figura de la misma a la interioridad del recuerdo. En su interiorización, el espíritu es sumido en la noche de su conciencia de sí, pero su existencia desaparecida es salvaguardada en ella; y esta existencia rebasada — la precedente, pero que acaba de renacer del saber —, es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva forma del espíritu. En ella y en el seno de su inmediatez, el espíritu debe volver a empezar, desde el principio y simplemente, a elevar de nuevo su propia magnitud, como si todo lo que precede estuviese perdido para él, y como si él no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus precedentes; pero la interiorización del recuerdo⁹ los ha salvaguardado; ésta es interior, y, de hecho, la forma más elevada de la sustancia. Por tanto, si este espíritu vuelve a empezar desde el principio su formación pareciendo partir solamente de sí, al mismo tiempo empieza a un grado más elevado. El reino de los espíritus que se ha formado así en la existencia constituye una sucesión en la cual un espíritu ha reemplazado a otro, dado que cada uno de ellos ha recibido de su predecesor el encargo del imperio del mundo.» Y este texto, cuya traducción no facilita apenas la inteligencia del mismo, prosigue y se remata anunciando el *fin* — y no, en modo alguno, la interrupción — de la sucesión de los espíritus que rigen el mundo: «El objetivo de esta sucesión es la revelación de la profundidad, y ésta es el concepto absoluto; esta revelación es por consiguiente el rebasamiento de la profundidad del concepto o su extensión, la negatividad de ese Yo concentrado en sí mismo, negatividad que es su alienación o su sustancia; y esta revelación es también su tiempo [su encarnación temporal], en el curso del cual esa alienación se aliena en ella misma y por tanto en su extensión y también en su pro-

8. *Filosofía del Espíritu*, trad. francesa J. Hyppolite, t. II, p. 312.

9. Hegel escribe a veces *Erinnerung* y a veces *Er-Innerung*.

fundidad, en el Sí mismo.» Hegel llega al objetivo final del espíritu infinito en la historia (también «infinita») y pronuncia las últimas palabras de la *Fenomenología*: «El objetivo, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene por vía de acceso el recuerdo interiorizante de los espíritus, como son en sí mismos y como llevan a cabo la organización de su reino espiritual. Su salvaguarda, bajo el aspecto de su existencia libre que se manifiesta en la forma de la contingencia, es la historia; pero, bajo el aspecto de su organización concebida, es la ciencia del saber fenomenico. Los dos aspectos reunidos, es decir, la historia concebida, forman la interidad del recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certidumbre de su trono, sin el cual él sería la soledad sin vida; solamente

del cáliz de este reino de los espíritus

llega hasta la espuma de su propia infinitud».¹⁰

Después de esta visión grandiosa, fundada en un terrible esfuerzo conceptual y especulativo, ¿qué quedaba aún por hacer? Nadie puede decir de esta visión que está solamente vuelta hacia el pasado; pues bien, Marx la ha acusado de perder de vista la historia real cuyo devenir implica otro porvenir. Situándose al nivel del *hacer* y aprehendiendo la totalidad de lo que *es* como totalidad de lo que *se hace*, Marx mira con otros ojos la historia. «La historia no es nada más que la sucesión de las diferentes generaciones: cada una de ellas explota los materiales, los capitales, las fuerzas de producción que le han legado todas las precedentes; ella continúa, pues, de una parte, en condiciones enteramente modificadas, la actividad transmitida, y, de otra parte, modifica, mediante una actividad totalmente transformada, las condiciones antiguas.»¹¹ Al reino del espíritu sucede el reino del trabajo práctico.

El tiempo de Marx, ¿es efectivamente otro? Marx vive y enfoca un tiempo diferente del de Hegel. Quiere abrir el camino al tiempo futuro, al porvenir. Hegel, aun cuando identifique el *espíritu* y el *tiempo*, aniquila sin embargo el tiempo en provecho del espíritu. El espíritu que se aliena en el espacio y en el tiempo — en la naturaleza y en la historia — elimina el tiempo reintegrándose: «...el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo por tan largo tiempo que no *aprehende* su concepto puro, es decir, no aniquila el tiempo».¹² Marx apenas si acepta esta eliminación, esta cesación: el devenir necesario de la historia real, el desarrollo incesante de las fuerzas y de las facultades productivas, el proceso del devenir-historia de la naturaleza, gracias al trabajo práctico de los hombres, no se dejan en modo alguno aniquilar.

* * *

Marx no tuvo que luchar solamente contra el «espiritualismo» y el idealismo objetivo y absoluto del Sujeto absoluto, sino también

10. Cita deformada de los dos primeros versos del poema de Schiller *Freundschaft*.

11. *Ideología alemana*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. IV, p. 179.

12. *Filosofía del Espíritu*, edición citada, t. II, p. 305.

contra el «materialismo» y el «positivismo». Renunciamos a indicar aquí, aun cuando no fuese sino a grandes rasgos, la historia y el destino del hegelianismo y más especialmente del hegelianismo de izquierda, con el que se relaciona Marx, que se opone a la vez a Hegel y a él. Ya tendremos ocasión de encontrarnos sobre la marcha con todos esos personajes que entran en escena después de la caída del telón. Digamos por el momento, simplemente, que el movimiento del hegelianismo de izquierda — Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Bruno Bauer y Max Stirner — se entrega a una crítica radical y positivista de la religión, tratando de naturalizar y de humanizar el planteamiento de los problemas; sólo tiene ojos para el desarrollo de la naturaleza humana sobre la tierra, pero este movimiento concibe estas realidades mismas de una manera estrecha y reductiva, ingenua e individualista. Consume los restos del pensamiento de Hegel, y cual los enanos, sus representantes intentan subir sobre las espaldas del gigante, imaginando que así ven más lejos. Estos ofrecen el tipo de la reflexión unilateral, obnubilada, obsesa por un tema fijo y ciega para todo lo que la rebase. Refiriéndose a ellos, Marx no cesa de ironizar y de ridiculizar las tentativas de quienes pretenden haber rebasado a Hegel. «Su polémica contra Hegel y entre ellos mismos se reduce a que cada uno toma un lado del sistema hegeliano y lo vuelve tanto contra todo el sistema como contra los lados tomados por los otros. Empezaron por tomar categorías hegelianas puras y no alteradas, tales como sustancia y conciencia de sí, pero después profanaron esas categorías con nombres más mundanos, tales como género, el único, el hombre, etc.»¹³ Lo que Marx reprocha a esos críticos profanos es «no haber abandonado el terreno de la filosofía», es decir, de la abstracción (especulativa); por consiguiente, ellos no pueden rebasar a Hegel y permanecen ligados a él por vínculos de mala dependencia.

Marx quiere desenmascarar a «esos borregos que se tienen y son tenidos por lobos» y se aprovechan del «proceso de putrefacción del sistema hegeliano», del «proceso de corrupción del espíritu absoluto». Hegel ya había llevado a sus últimas consecuencias, a su «expresión más pura», la concepción idealista e ideológica; para él ya no se trata de «intereses reales» sino de «puros pensamientos». Él consumió la obra de la filosofía especulativa. «Hegel mismo, al final de la filosofía de la historia, reconoce que “considera únicamente la progresión del concepto” y que ha expuesto en la historia “la verdadera teodicea”».¹⁴ Los ideólogos que lo critican — sin abandonar el terreno de las ideas abstractas — profanan todo lo que aún era considerado como sagrado, y consideran el mundo de las representaciones religiosas y teológicas como un mundo alienado de la conciencia de sí del hombre individual. Rabiosamente se entregan a la crítica teórica y verbalista, y su única preocupación es el hombre individual — ser natural y material; todo lo que fue transferido a Dios, gracias al desposeimiento del hombre, debe ser reintegrado por el

13. *Ideología alemana, Oeuvres philosophiques, t. IV, p. 150.*

14. *Ibid.*, p. 197.

hombre. Y la tarea de la crítica de las ideas mediante ideas incumbe precisamente a la conciencia de sí desmixtificada, a la conciencia de sí subjetivista y egoísta. Esa crítica sigue siendo, por tanto, ideológica y «teológica»; «en última instancia, no es otra cosa que el extremo desfigurado, la consecuencia de la antigua trascendencia filosófica y en particular de la de Hegel, convertida en *caricatura teológica*. [...] Interesante justicia de la historia, que destina la teología, desde siempre el punto corrompido de la filosofía, a representar en ella misma la descomposición negativa de la filosofía, es decir, su proceso de putrefacción».¹⁵ Es una «venganza histórica» que hace que la filosofía muera merced a su pecado capital; pero la verdadera muerte de la filosofía no puede, de ninguna manera, consistir en su «descomposición negativa»; es la supresión positiva de la filosofía lo que se trata de efectuar, para rebasarla realizándola. Ésta será la tarea de Marx.

En su crítica de la crítica crítica, Marx hace ciertamente una excepción con Ludwig Feuerbach, y le reconoce el mérito de haber inaugurado «la crítica positiva, humanista y naturalista»;¹⁶ lo considera incluso como el fundador de esta empresa. Las obras de Feuerbach han ejercido una acción: «los escritos de Feuerbach [son] los únicos escritos — desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel — en los que esté contenida una real revolución teórica».¹⁷ «Feuerbach es [...], en suma, el verdadero vencedor de la vieja filosofía.»¹⁸ Triple es su «gran acción»:

1. Haber proporcionado la prueba de que la filosofía no es otra cosa que la religión puesta en pensamientos y desarrollada por el pensamiento; por tanto, hay que condenarla igualmente, como otra forma y otro modo de existencia de la alienación del ser humano.
2. Haber fundado el verdadero movimiento y la ciencia real, haciendo asimismo de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría.
3. Haber opuesto a la negación de la negación, que pretendía ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa en sí mismo y que está positivamente fundado sobre sí mismo.¹⁹

Ya tendremos ocasión de volver sobre estos méritos de Feuerbach, así como sobre lo positivo, fundado positivamente sobre sí mismo. Pero también tendremos ocasión de ver con más detalle lo que Marx reprocha a Feuerbach; pues, en fin de cuentas, y después de haber reconocido sus méritos, Marx condena igualmente a Feuerbach, como lo testimonian las *Tesis sobre Feuerbach* y muchos otros textos. Éste parece identificar la verdad con la realidad y la sensibilidad (o la materialidad). Desconoce la primordial importancia de la acción real y sensible; sustituyendo el amor a Dios por el amor

15. *Economía política y filosofía*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 11.

16. *Ibid.*, p. 10.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 44.

19. *Ibid.*, p. 44-45.

al hombre y la fe en Dios por la fe en el hombre, no rebasa la concepción estrecha del individuo. Es naturalista y humanista, pero su naturalismo y su humanismo no parten de — ni desembocan en — la realidad social del hombre, su esencia comunitaria. Anticipemos la crítica de Marx citando ya la 6.^a y la 7.^a tesis sobre Feuerbach. En ellas leemos: «Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no emprende la crítica de esta esencia real, se ve obligado, por tanto, a: 1) hacer caso omiso del proceso histórico, fijar el sentimiento religioso por sí mismo y presuponer un individuo humano abstracto y aislado; 2) comprender por consiguiente la esencia sólo en cuanto "género", universalidad interior muda, que une *naturalmente* a los numerosos individuos.»²⁰ «Se deduce que Feuerbach es incapaz de ver que "el sentimiento religioso" mismo es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.»²¹

El alcance y la importancia de Marx son enteramente diferentes. Marx pone en movimiento un inmenso poder de negatividad y lleva hasta el lenguaje la negatividad que opera en la realidad histórica. Esta negatividad, lejos de conducir a una síntesis (una negación de la negación) en el presente, desemboca por el contrario en una crisis dramática: la crisis histórica del presente, en el que el hombre se halla alienado de su verdadera naturaleza, de los productos de su trabajo y de la historia del mundo. Y apenas es el hombre individual el que está especialmente alienado, sino los hombres, todos los hombres; lo que constituye la *humanidad* de la Humanidad está alienada. La visión marxiana de la alienación — alienación que próximamente será rebasada, según la perspectiva optimista de Marx — forma el horizonte de todo este pensamiento filosófico e histórico, antropológico y sociológico. Marx se pone en camino para rebasar a Hegel, pero habiendo abandonado el terreno en que éste se situaba, no afronta a su adversario sino en el campo de batalla que él ha elegido, porque tal campo era el que se imponía a su mirada.

La unidad armoniosa, la síntesis suprema, en la que Hegel había desembocado y que volvía a encontrar al final porque ella operaba desde el principio, es considerada por Marx como un conjunto de dislocaciones cuyas grietas saltan a la vista. La restitución del sujeto, la reconciliación del hombre con el destino y la historia del mundo, el retorno del espíritu a sí mismo, en una palabra, la *síntesis superior* que Hegel había elaborado trabajosamente, viene a ser para Marx una *tesis* a la que él opone la *antítesis*; a la *proposición* hegeliana se halla así opuesta una negación que conduce a una nueva *negación de la negación*, a otra y nueva *síntesis*. Hegel había pactado con lo trágico sin aniquilarlo. Lo trágico seguía siendo inherente al ser en devenir de la totalidad del mundo, y Hegel sabía que ninguna

20. *Tesis sobre Feuerbach*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 143.

21. *Ibid.*, p. 143-144.

realización histórica ni humana puede abolirlo; la verdadera verdad, la realidad total, la totalidad abierta de todo lo que es en el pasado-presente-porvenir, rebasa toda realización positiva y particular, por grandiosa que ésta sea; aunque las realidades ópticas expresen el ser en devenir, no lo agotan jamás. Marx, por su parte, arranca — muy «concretamente» — de un análisis crítico del mundo histórico presente, y emprende el desenmascaramiento de la verdadera y real naturaleza de la alienación. No se detiene por tanto en las constataciones trágicas; su pensamiento se desarrolla muy rápidamente y desemboca en seguida en la perspectiva salvadora de la reconciliación total, que realizará plenamente, en el porvenir, el naturalismo-humanismo-comunismo. La tragedia se hace así rebasar por la acción histórica y social, práctica y material, de los hombres concretos: el drama se convertirá en acción desalienada que realizará al nivel de la historia universal el sentido (sensible) de la realidad real.

Marx se sujeta a Hegel, lo «prolonga» y desarrolla dialécticamente un momento del pensamiento de su maestro, irrumpiendo en uno de las regiones de la realidad total, captando uno de sus aspectos y considerando esa región y ese aspecto como fuente de toda realidad esencial, figura capital de todo cuanto es. El mundo histórico y social, movido por las fuerzas productivas que ponen en movimiento a quienes las ponen en movimiento, constituye a los ojos de Marx el espacio y el tiempo en los que se desarrolla el drama. El mundo es a sus ojos la totalidad de lo que es, tal como ella se descubre por y en la actividad productora de los hombres. El Mundo (total) es ciertamente considerado como un todo, un todo que comporta, sin embargo, *dos* aspectos: el aspecto esencialmente real, *material*, y el aspecto derivado y secundario, el aspecto *espiritual*. Doble es también la naturaleza de la alienación; ésta es fundamentalmente *real*, *efectiva* y *material*, de una parte, e *ideológica*, *superestructural* y *epifenoménica*, de otra. Hegel era el metafísico para quien la totalidad *una* englobaba orgánicamente todas sus dimensiones y todas sus regiones — dado que el pensamiento, la naturaleza y la historia obedecen al mismo ritmo — y toda dualidad era reabsorbida en la unidad. Marx es principalmente el pensador que interpreta una determinada historia; por consiguiente, privilegia un ámbito en relación a los demás y un eje de investigaciones, despreciando el resto. La *metafísica* se transmuta en él en *física social*, ya que la filosofía debe ser superada en provecho de su realización en el naturalismo-humanismo realizado, esto es, en el comunismo. En Marx, la negatividad y la alienación, momentos esenciales de la marcha del Espíritu hegeliano, se hacen materialmente históricas y sociales; el mundo histórico es concebido de una cierta manera, aunque sea considerado como el mundo total. Marx lleva así a sus extremas consecuencias revolucionarias y prácticas una parte del sistema de pensamiento especulativo de Hegel. La totalidad absoluta de Hegel se transmuta en algo distinto: se hace dislocar para poder ser reemplazada — después del rebasamiento de la alienación — por una totalidad concreta, por la totalidad concreta y real del desarrollo total de la productividad de los hombres.

Marx se esfuerza en desplegar una visión global y concreta; pero su mirada, aun queriendo abarcar el ritmo y el sentido del movimiento de la historia universal de la humanidad, se fija muy particularmente en la sociedad burguesa y capitalista, occidental y europea. Menos interesado en saber si esta visión abarca efectivamente toda la historia del pasado, quiere, ante todo, interpretar el presente y lo que en él prepara el porvenir histórico y mundial. Pues lo que se desarrolló en el seno de la historia burguesa y capitalista, occidental y europea, ¿no es lo que tiende hacia la expansión planetaria?

En toda la violencia de su despliegue, el esfuerzo de Marx apunta a un objetivo: dar soluciones prácticas y concretas a los problemas teóricos y abstractos, resolver efectiva y eficazmente los únicos problemas dignos de ser resueltos y cuya solución es posible: los problemas reales, reales a los ojos de una sensibilidad «real». Reinaba un vacío inmenso tras la consumación de la gran empresa de Hegel, que unía con vínculos indisolubles — con vínculos de identidad — lo lógico, lo histórico y lo enciclopédico en el Círculo de la totalidad. Este vacío reinaba a la vez en el mundo del «pensamiento» y en el mundo de la «realidad», y la unión — y la separación — de esos dos mundos seguía estando vacía de sentido. Marx se dispone a llenar el vacío. Animado por un profetismo judío muy racionalista, desenmascara el error y la mentira, la miseria y la alienación del estado de cosas existente, para preparar el camino a un porvenir mejor, que realice la felicidad terrestre. Denunciando violentamente las mixtificaciones y las ilusiones de la conciencia, sale a campaña contra toda mística, en nombre de un saber real al servicio de la praxis productiva. Fundador de una visión de la historia destinada a tener una enorme repercusión mundial, centra esa visión en lo que él llama la realidad del ser humano, y concibe a éste como un ser movido por sus impulsos naturales, sus necesidades y sus deseos vitales, que tiende a dar a éstos completa satisfacción y que sufre cruelmente por el hecho de la insatisfacción y la alienación de los mismos. El hombre es interpretado, así, en lo que está considerado como su verdadera naturaleza, la cual no ha hecho otra cosa que alienarse en su historia, ya que la esencia del hombre es conjuntamente, y de manera inseparable, *natural, humana y social*. El pensamiento de Marx — *naturalista, humanista y socialista* — es a la vez antropológico e histórico; su raíz y su desarrollo implican el radicalismo analítico y reductivo que lo reduce todo a los datos pretendidamente positivos, para denunciar radicalmente lo dado en nombre de una positividad que se realizará íntegramente en el porvenir. *El hombre en la historia* no es ya considerado como un problema metafísico, y metafísicamente histórico, sino como una realidad, alienada de su propia naturaleza, que es necesario, mediante la supresión positiva de la alienación, reconstituir de modo práctico, deponiendo todo lo que la obstaculiza, en la tierra o en el «cielo».

Sensible solamente a lo que se ofrece a la percepción sensible, Marx recorre un camino bastante largo, según su ritmo de marcha, explora un paisaje suficientemente vasto y escudriña los lomos de

los habitantes de un determinado mundo. De los ojos del alma y del espíritu no quiere saber nada, ni de las rutas y los senderos que no conducen a un punto fijo, ni de los paisajes que no admiten contornos limitados, ni de los secretos que es prácticamente imposible penetrar.

* * *

Marx conquista a viva fuerza sus posiciones. Se despega progresivamente de Hegel, y sus escritos de juventud muestran la evolución de un joven pensador que camina hacia la elaboración de su propio pensamiento. Los escritos anteriores al *Manifiesto del partido comunista* (1848) constituyen los escritos de juventud de Marx y contienen la génesis de su pensamiento. Entre todos estos textos, el *manuscrito de París*, redactado en 1844, al que se ha convenido en titular *Economía política y filosofía* (*Nationalökonomie und Philosophie*), ocupa un lugar absolutamente central y tiene una importancia particular, por el hecho de que expresa el pensamiento global del joven Marx que conquista su pensamiento oponiéndose a Hegel. Por otra parte, el manuscrito de 1844 es y sigue siendo el texto más rico en pensamiento de todas las obras marxianas y marxistas. Con la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), las breves *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y la *Ideología alemana* (1845), pero rebasándolas en alcance, nos ofrece el lugar de aparición del pensamiento de Marx. Este escrito es filosófico, histórico y antropológico; despliega un pensamiento que se esfuerza en interpretar el drama humano, la tragedia de la alienación, en el marco del horizonte histórico y social. La alineación fundamental, la alienación del trabajo en régimen de propiedad privada, la alienación de la vida social y política del hombre, la alienación de la existencia misma del hombre, la alienación religiosa y filosófica son puestas al desnudo y vueltas a la fuente de las alienaciones, a la alienación de la producción de la vida, la alienación económica. Las alienaciones son denunciadas con vistas a su supresión, la cual lleve a cabo, en un mundo nuevo, el socialismo-comunismo en cuanto naturalismo-humanismo realizado. Sin embargo, la sistemática económica todavía no ha alcanzado, a ese nivel, la victoria decisiva; en cambio, en los escritos del Marx de la madurez — desde el *Manifiesto comunista* —, se elabora su doctrina de la evolución económica y política de la historia, centrada en el desarrollo de las fuerzas productivas, se precisa el programa de la revolución proletaria y se construye el conjunto sistemático del método y de la doctrina del materialismo histórico.

El pensamiento de Marx es uno; no hay dos Marx; el joven y el otro, el verde y el maduro, sino el viejo; el devenir de un pensamiento es un todo. No hay que olvidar, empero, que el pensamiento de Marx, aunque sea uno, comporta dos épocas, unidas entre sí en un todo. Marx parte de la filosofía de Hegel, principalmente de la *Fenomenología del Espíritu*, encuentra en su camino a los hegelianos de izquierda, afronta los problemas planteados por los teóricos de la economía política y del socialismo llamado utópico y se forja así

su pensamiento; este pensamiento quiere resolver de un modo nuevo y enteramente práctico los problemas filosóficos, políticos, humanos y económicos. En el curso de esta marcha conquistadora es cuando construye su sistemática científica — económica e histórica — y el programa técnico y político de la revolución comunista. El manuscrito parisiense de 1844 contiene el centro del pensamiento de Marx, su núcleo filosófico y el germen de su elaboración científica y técnica; y este centro de irradiación se convierte después en doctrina consolidada.

El joven Marx trata de escrutar el sentido de la historia humana, de la vida de los hombres, y denuncia la alienación de la actividad sensible en todas las formas de la exteriorización de la vida humana. El sentido se reduce así al sentido sensible, y todo lo que se aparta de este sentido constituye una falta de sentido. Después, Marx trata de fijar el sentido de la historia y de la evolución social, queriendo determinar la dirección del proceso histórico a partir del desarrollo técnico; y, al hacer esto, rechaza como un contrasentido (reaccionario) todo lo que no parece marchar en la línea de la acción revolucionaria del proletariado. En el análisis económico reside el «secreto» de la situación total, y en la aprehensión de la dinámica económica reside el «secreto» del devenir.

Marx se atiene a la historia de la humanidad en su conjunto, a la historia que, por primera vez en la historia del mundo, tiende a hacerse universal. La emprende con el destino de la Historia, interpretando este destino en términos económicos; pues son las leyes del mercado mundial, las leyes que rigen la producción y el intercambio, la oferta y la demanda, las leyes de la fabricación y del comercio, lo que constituye el poder supremo de la historia mundial, poder que «planea sobre la tierra cual el Destino antiguo y, con mano invisible, distribuye a los hombres la felicidad y la desgracia, funda imperios y arruina imperio, hace nacer y desaparecer pueblos».²² Marx la emprende con este destino para que la humanidad se libere de él, para que la actividad histórica y mundial de los hombres no esté ya sometida al poder alienador de una determinada economía mundial, para que la historia se haga verdaderamente universal y produzca hombres por encima de los cuales no planee ningún destino ajeno a su actividad politécnica. Sin embargo, veremos a continuación que el movimiento revolucionario que transforme de arriba abajo el mundo existente, así como la organización de la sociedad comunista, se determinan principalmente por el factor económico. ¿No será el mismo poder, con otro rostro, no será el «mismo» destino, en formas nuevas, lo que continuará planeando sobre la tierra entera, presa en las redes de la organización económica y comunista a escala planetaria? La supresión de las leyes económicas del capitalismo, el rebasamiento de la alienación primordial, de la propiedad privada, la abolición del mercado mundial capitalista, ¿abrirán el horizonte de una mundialidad total y efectivamente diferente? ¿Instaurarán siquiera, por primera vez, una mundialidad abierta?

22. *Ideología alemana*; ed. francesa: *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 178.

¿O el ritmo de la producción de toda especie de bienes, la productividad de la técnica y la expansión planetaria de la técnica (que tornará técnico todo cuanto es) serán lo que hará latir el corazón calculador de la nueva humanidad? Sólo un diálogo estrecho con el pensamiento de Marx puede encaminarse lentamente hacia la respuesta a estas preguntas.

Como quiera que sea, no hay que perder de vista que Marx, sobre todo en su juventud, supo abarcar con la mirada determinados problemas concernientes al ser del hombre, a su humanidad mortificada; el propagandista de la colectivización universal, de la sociedad radical, se detuvo a veces en el drama del hombre, en la vida frustrada de los individuos y del individuo en el seno de la sociedad. La existencia humana, y no solamente las estructuras sociales y las superestructuras asfixiantes, fue vista por Marx como una llaga abierta; pero él, lejos de detenerse por mucho tiempo en esta visión, tenía prisa por forjarse el arma y el instrumento que permitiese abatir la causa del sufrimiento y, mediante una violenta intervención, curar radicalmente lo que no marchaba bien. Tampoco hay que olvidar que el propósito de Marx nace en suelo de la sociedad occidental y europea, burguesa y capitalista, y toma de esta sociedad y de su pensamiento el arma del análisis crítico para lanzarse a la lucha contra ellos. El mundo en que Marx vive le es ajeno; en consecuencia, él niega la razón de ser de ese mundo, desenmascara sus mitos y sus ilusiones, rechaza como mendaces las formas de la conciencia de sí del hombre que ha venido a ser ajeno a sí mismo, y quiere que el reconocimiento de la verdad real, la toma de conciencia revolucionaria, guíe a los hombres hacia la reconciliación consigo mismos y con el mundo; el reconocimiento de la realidad verdadera y la nueva conciencia desmixtificada no pueden sin embargo ser eficaces sino aliándose a la acción revolucionaria — a veces para *servirla*, a veces para *guiarla* —. El objetivo apuntado, si se realiza, transformará la vida de los hombres; toda distinción alienante entre la vida privada y la vida pública será abolida; la historia universal se convertirá en historia de los hombres, que desplegarán una actividad politécnica y universal. El individuo habrá curado así su mal, y la sociedad no estará ya fundada en la explotación del hombre por el hombre. Individuo y Sociedad habrán dejado de oponerse, así como espíritu y materia, sujeto y objeto, naturaleza e historia.

Sin embargo, en la óptica y la perspectiva de Marx, esta reunificación sólo puede ser realizada mediante el movimiento social y socialista, que activa unas fuerzas reales y materiales. La última palabra corresponde por lo tanto a lo social, a lo material, a lo real, a lo práctico, a lo objetivo. ¿Está entonces el dualismo radicalmente superado? El pensamiento y la conciencia, la teoría y el saber, ¿seguirán siendo *diferentes* y no se unirán por completo al movimiento de la realidad verdadera? ¿Le serán sacrificados o continuarán planeando por encima de él? ¿Qué sucederá de la aspiración a la unidad global que abarque la verdad simultánea de lo que la alienación había separado? Dejemos abiertos, por el momento, estos

interrogantes, aunque no estemos en modo alguno seguros de poder responder a ellos más adelante.

Ahora bien, recordemos que Hegel escribía: «El espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición partiendo de la cual retorna a sí mismo.»²³ Pero Hegel pensaba eso en su esfuerzo conceptual que rebasaba el nivel de la representación para alcanzar la verdad de la unidad del pensamiento presente en las cosas y de las cosas presentes en el pensamiento: «La razón es en sí misma toda coseidad, y también la coseidad que es puramente objetiva; pero la razón es eso en el concepto, o el concepto es solamente su verdad.»²⁴ El pensamiento que sucede a Hegel, no pudiendo ya mantener la tensión de esa unidad —unidad efectuada por el espíritu y en el espíritu—, ¿no podrá hacer otra cosa que preconizar el reverso de esa unidad?

No es solamente el mundo en que vivía Hegel, sino el mundo de Hegel, por no decir el mundo en general, lo que llega a ser ajeno a Marx; él piensa que el mundo se ha hecho inhabitable, ya que la alienación ha convertido a todos los hombres en seres desarraigados. El pensamiento de Marx se inscribe en un mundo que ha dejado de ser una patria o de contener unas patrias para el hombre moderno —ser sin ser, sin lugar ninguno—. No obstante, es en ese mundo donde Marx alza su voz, llevando al lenguaje una situación humana e histórica verdaderamente insostenible; él arroja una viva luz sobre la época de la alienación del sujeto y quiere mostrar a los hombres un camino de salida. Pero, ¿es posible que no sea afectado por el mundo que él niega? ¿Le es posible preconizar un mundo fundamentalmente diferente del mundo inmundo que él condena irrevocablemente? En el *Prefacio* de la primera edición alemana de *El Capital*, Marx, después de haber dicho que «el país más desarrollado industrialmente no ofrece al país menos desarrollado sino la imagen de su propio porvenir», declara, algunas líneas más adelante, lo siguiente: «Además de los males de la época moderna, sufrimos la opresión de toda una serie de males heredados y provenientes de la vegetación continua de antiguos modos de producción que han vivido (rebasados), con su secuela de relaciones sociales y políticas que constituyen contratiempos. *Le mort saisit le vif!*²⁵ ¡El muerto hace presa en el vivo! Marx está seguro de que el muerto ya no va a hacer presa en el vivo en un mundo que habrá suprimido todo lo que está rebasado. ¿Están suficientemente fundadas su certidumbre y su esperanza?

La edificación metódica del pensamiento de Marx se desarrolla alrededor del tema del hombre dotado de una voluntad capaz de apoderarse del mundo mediante la técnica. La voluntad radical y

23. *Filosofía del Espíritu*, edición citada, t. I, p. 282.

24. *Ibid.*, p. 286.

25. En francés en el texto de Marx.

26. *El Capital*; ed. francesa: *Ed. Sociales*, t. I, p. 19. Kostas Axelos afirma, en nota de la edición francesa del presente libro (*Karl Marx, penseur de la technique*), haber modificado aquí aquella traducción francesa de *El Capital*. Nosotros traducimos de la versión, así modificada, de Kostas Axelos. (N. del T.)

desmixtificadora que está encargada de realizar el reino del naturalismo-humanismo no aspira más que a suprimir las alienaciones que se oponen a su acción; pero después del rebasamiento de cuanto obstaculizaba su actividad total —su voluntad de actividad total—, ya no reconoce ningún límite exterior a ella. Bien es verdad que la conciencia también se halla *movilizada* en esta obra, pero, una vez disipadas todas sus ilusiones, será un instrumento de la acción y se unirá así a los instrumentos técnicos. Sin embargo, la conciencia parece casi destinada a rebasar perpetuamente la acción real. A todo lo largo de nuestro camino, siempre incidiremos en la conciencia, en esta conciencia reducida a no ser más que un instrumento y considerada como transgresora de todas las obras realizadas mediante instrumentos. De todas maneras, la conciencia dejará de ser una luz o una nube celeste; bajará a la tierra, pues Marx piensa arrasar, para siempre jamás, los cielos, vacíos y vaciados de los dioses, y no admite que el cielo continúe estando suspendido sobre la tierra. La antropología y la filosofía de la historia de Marx, así como su programa salvador y su visión, digamos, escatológica, pretenden ser resueltamente reales y estar enraizados en la inmanencia. La colectividad humana, la sociedad comunista —que generaliza el poder del *ego* del hombre—, se convierte aquí en el fundador de todo lo que es, el dueño del planeta; y señorea la totalidad por medios prácticos, consciente de lo que ella *hace* y sin zozobrar en la falibilidad.

El saber absoluto, el pensamiento especulativo, el logos (metafísico) del ser en devenir de la totalidad del mundo, todos deben ser rebasados en y por la praxis total, la actividad multilateral, la acción real. La praxis total, al menos en cuanto visión, sigue siendo, empero, muy problemática. ¿Será una actividad únicamente práctica? ¿No dejará sitio a ningún pensamiento teórico? ¿Englobará el pensamiento y la acción, que no por eso quedan menos separados el uno de la otra? ¿O dominará y determinará, en cuanto praxis material, real, sensible, efectiva, eficaz y objetiva, todo pensamiento, conciencia y conocimiento? Su totalidad, ¿contendrá una dualidad (entre la acción y el pensamiento, la sensibilidad y la significación) o instaurará la unidad? ¿A qué Totalidad apelará la praxis total? Nos encontraremos a menudo con estas preguntas a lo largo de nuestro camino. Digamos sin embargo, desde ahora, que Marx, enfrentándose al saber absoluto de Hegel, no pretende ir a parar a la instauración de la actividad «en su forma de aparición sórdida y judía», como él escribe en la *primera tesis sobre Feuerbach*. En su sentir, la praxis desalienada es mucho más global, aunque su totalidad siga siendo limitada y unilateral, siga estando manchada de objetivismo y de pragmatismo.

La acción práctica parece constituir la última palabra de Marx; sin embargo, hay *además* la comprensión y la conciencia de esa praxis activa. Todos los misterios y todos los enigmas, todos los problemas y todas las cuestiones que el pensamiento teórico podría resolver en pensamiento y por el pensamiento, se convierten en cuestiones derivadas de la práctica, que les da una solución; no obstante,

queda en pie una cuestión: ¿la comprensión de la práctica es del orden de la práctica? «Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que llevan la teoría al misticismo hallan su solución racional en la praxis humana y²⁷ en la comprensión de esta práctica», piensa Marx en la octava tesis sobre Feuerbach. ¿Persiste la diferencia, pues? El ser y el pensamiento, la acción y su comprensión, la teoría y la práctica, la actividad sensible y su sentido, ¿no se unen y constituyen una sola cosa? El destino del pensamiento occidental, que, desde Parménides, busca la unidad —e incluso la identidad— del ser y el pensamiento, del pensamiento que piensa el ser como pensamiento, ¿pesa también sobre Marx? Pues todo el pensamiento occidental está aprisionado — desde el final de la aurora presocrática — en el engranaje en que se unen y se separan el ser y el pensamiento, ya que ni la identidad ni la diferencia llegan a brillar a la luz de un fundamento único y verdaderamente total. La praxis esencialmente práctica de Marx, ¿invierte solamente el orden de los dos órdenes, haciendo de la actividad real el juez del pensamiento?

LIBRO II

La alienación económica y social

La aprehensión, mediante el pensamiento, de la alienación (*Entfremdung*) existente de modo concreto, real y cruel, en el seno de la historia humana, aleja progresivamente a Marx de Hegel y alimenta la visión propia del primero. Marx, queriendo comprender el sentido del movimiento de la historia universal, el destino histórico de la humanidad, parte del análisis de la sociedad europea del presente para encontrarse en ella con la áspera realidad de la alienación, que se manifiesta en todos los planos de la vida humana y cuya base material es la alienación económica, la alienación del trabajo.

27. El subrayado es nuestro.

I. El trabajo. La división del trabajo. Los trabajadores.

El hombre trabaja para vivir; a diferencia del animal, *trabaja* para arrancar a la naturaleza los bienes que le permitan satisfacer sus necesidades naturales; esto no lo hace solo, sino con los demás hombres, socialmente. La esencia del trabajo es social, y es la comunidad, la sociedad humana, cada vez en distinta forma histórica, la que lucha contra la naturaleza para poder subsistir. La actividad real, sensible, material, práctica y transformadora es el primero de todos los datos, más allá del cual no podemos en absoluto remontarnos. La esencia del hombre no es una abstracción fundada en individuos aislados; se constituye, en cuanto existencia humana, en y por el conjunto de las relaciones sociales basadas en el trabajo y a través del desarrollo histórico de las mismas. El fundamento último del pensamiento de Marx, que se esfuerza en interpretar todo cuanto es como social e histórico, descansa en su creencia de que la raíz de la historia humana no puede ser hallada en otro lugar que en la actividad del hombre inmanente a su historia; así se manifiesta fundamental y originariamente el radicalismo humanista de Marx.

La historia de las sociedades humanas se hace mediante la producción de medios que permitan a los hombres satisfacer sus necesidades materiales. «Los hombres empiezan a diferenciarse de los animales tan pronto como empiezan a *producir* sus medios de subsistencia, actividad [nueva] que está condicionada por su organización corporal. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma. La manera como los hombres producen sus medios de subsistencia depende en primer lugar de la naturaleza de los medios de subsistencia que ellos encuentran a su disposición y que les es necesario reproducir», leemos en la *Ideología alemana*.¹

Esta producción de bienes materiales mediante el trabajo no per-

1. Pp. 154-155. En lo sucesivo, será citado en abreviatura *Id. al.* Cuando no añadamos ninguna otra indicación, se trata de la *Primera parte de la Ideología alemana*, contenida en el tomo VI de las *Ceuvres philosophiques*, de la edición Costes, a la que corresponde la paginación que reseñamos.

mite a los hombres solamente *vivir*; manifiesta una *manera de vivir* determinada, pues los individuos manifiestan su existencia trabajando, y son determinados por lo que producen y la manera como producen. La satisfacción de las necesidades hacia la que tiende el trabajo no se detiene en ninguna parte. Las «primeras» necesidades, una vez satisfechas, engendran (producen) nuevas necesidades que reclaman ser satisfechas a su vez, y así sucesivamente. Necesidades naturales y trabajo humano y social se desarrollan dialéctica y progresivamente, y su último límite no es visible. No es posible captar ni el comienzo absoluto de la historia humana ni su fin. Lo que vemos en acción son los hombres — seres naturales — oponiéndose socialmente a la Naturaleza, impulsados por sus necesidades imperiosas. Los hombres son, pues, seres «biológicos» (que se diferencian, gracias al trabajo, de sus antepasados animales) guiados por sus instintos vitales y, en cuanto hombres, son, de golpe, seres sociales. La primera cosa por certificar es la organización corporal de los hombres — condicionante de su actividad productora — y su relación con el resto de la naturaleza.

Naturaleza-Humanidad-Sociedad componen el ser histórico del hombre. El radicalismo humanista de Marx, que se prolonga después en socialismo-comunismo, se funda en cierto naturalismo; es la naturaleza orgánica y vital del hombre lo que le impulsa hacia la satisfacción de sus necesidades esencialmente naturales. Este *naturalismo* es sin embargo «*anti-naturalista*», puesto que el hombre se opone a la naturaleza, la combate mediante el trabajo, para realizar su destino humano. Tenemos, pues, el naturalismo en la base del pensamiento de Marx; este mismo naturalismo, cuando concierne al ser natural del hombre, se transmuta en antinaturalismo y constituye la esencia productora y social del hombre, el cual es radicalmente tal como se manifiesta a través de su historia. Ninguna trascendencia, ningún *Logos*, habita originariamente la Naturaleza y el hombre.

La cuestión del comienzo absoluto de la historia humana queda sin respuesta. Marx piensa que ésta es una cuestión vacía de sentido, pues es insoluble en el terreno de la experiencia sensible: no hay, «por tanto», comienzo absoluto de la historia; es que nosotros, productos de la historia y en una etapa determinada del movimiento histórico, planteamos ese problema. Lo lógicamente inaprehensible se ve declarado ónticamente inexistente. «Lo material del trabajo y el hombre como sujeto son el resultado tanto como el punto de partida del movimiento [...] Este carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; *del mismo modo* que la sociedad produce *al hombre como hombre, es producida por él*», nos declara Marx en *Economía política y filosofía*.² Sin embargo, Marx no llega a resolver tan fácilmente el problema del origen de la humanidad histórica; y nos dice aún: «La Naturaleza, ni objetiva ni subjetivamente, se presenta de modo inmediato y adecuado al ser humano.

2. Pp. 25-26. En lo sucesivo, será citado en abreviatura *Ec. Fil.* Aquí y luego, remitimos a las páginas del tomo VI de las *Oeuvres philosophiques* de la edición Costes, en el que figura el texto *Economía política y filosofía*.

Y así como todo lo que es natural debe tener un *origen*, así también el hombre tiene su acto de origen, la *historia*; pero para él esta historia es una historia que él conoce y que por eso es un acto de origen que se suprime y se rebasa (*sich aufhebender Entstehungsakt*) mediante la conciencia, en cuanto acto de origen. La historia es la verdadera historia natural del hombre.» (*Ibid.*, pp. 78-79). Toda idea de creación original es rechazada por Marx, que piensa que la idea de creación parte de los datos evidentes de la vida práctica y productora para extrapolarlos y proyectarlos atrás; sólo existe la «generación espontánea» (la *generatio aequívoca*), tanto para la Naturaleza como para el hombre.

Empezamos quizás a ver que Marx no parte — como Hegel — del ser en devenir de la totalidad, el cual, después de haberse convertido en Naturaleza, se manifiesta, se revela y se aprehende en cuanto Espíritu, en la Historia; recusando todo fundamento, empieza con la historia natural del hombre, origen «primero». Dicho de otro modo: su pensamiento no es, en absoluto, metafísicamente ontológico, sino filosóficamente, y después científicamente, histórico y antropológico. Su pensamiento empieza con la manifestación y el desarrollo del trabajo y de la técnica que someten la Naturaleza a sí mismos, Naturaleza que ha conducido naturalmente hacia los hombres que trabajan para vivir. El fundamento de todo desarrollo, ¿es uno? ¿O nos hallamos, desde el principio, en un «*dualismo*» que opone *Naturaleza* y *Técnica*? «Todo» deriva de la Naturaleza, ciertamente, puesto que ella se hace naturaleza humana productora; sin embargo, «todo» deriva asimismo de la Técnica, pues ésta permite a los hombres dominar el mundo natural. La dualidad se deja quizás reducir alternativamente a cada una de las unidades (y entidades) que la componen, sin quedar por ello abolida. Marx, que prometía una explicación de su punto de partida, no la ha dado. No se ha volcado sobre la fuente de la problemática histórica y humana porque los problemas dramáticos, históricos y humanos que se presentan ante sus ojos — en el presente — acaparan toda su energía.

Marx ve a los hombres en el trabajo, en el trabajo que es la exteriorización y la manifestación del hombre, y, en cuanto exteriorización reificante, su alienación. A la concepción hegeliana del trabajo, él opone violentamente la suya, que pasa al mismo tiempo de la esfera de la metafísica y de la fenomenología del espíritu a la de la física histórica y de la economía política. «La gran importancia de la *fenomenología* hegeliana — dice — y de su resultado final (la dialéctica, la negatividad en cuanto principio motor y creador) es, pues, que Hegel considere la producción propia del hombre como un proceso, la objetivación en cuanto oposición, en cuanto exteriorización (*Entäusserung*) y supresión y rebasamiento de esa exteriorización; que conciba, por tanto, la esencia del *trabajo* y comprenda al hombre objetivo, al hombre verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*.» (*Ibid.*, pp. 69-70). Algunas líneas más adelante, Marx pasa a la crítica de Hegel; pues éste «concibe el *trabajo* como la *esencia* (*das Wesen*), como la esencia del hombre que se afirma; sólo ve el lado positivo del trabajo y no su lado negativo.

El trabajo es el devenir para sí del hombre en el interior de la exteriorización o en cuanto hombre exteriorizado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo *espiritual abstracto*.» (Ibid.) El pensamiento de Marx, que quiere ser concreto y desmitificador, intenta sacar a la luz, a la vez, el lado positivo del trabajo — manifestación productiva del hombre — y su lado negativo, igualmente esencial, puesto que el hombre pierde su esencia a través del trabajo alienante. La dialéctica de Marx no perdona a la dialéctica de Hegel su tendencia a justificar el trabajo — sobre todo el trabajo tal como es en la sociedad contemporánea —. «Hegel, concibiendo — una vez, ciertamente, de manera alienada — el sentido positivo de la negación referida a sí misma, concibe la alienación de uno mismo, la exteriorización de la esencia (*Wesensentäußerung*), la desobjetivación y desrealización del hombre, como una conquista de uno mismo, una expresión esencial (*Wesensäußerung*), una objetivación, una realización.» (Ibid., p. 86).³

En cuanto revolucionario, Marx pone el acento sobre la negatividad del trabajo en general, ya que el trabajo es el motor del devenir, y, principalmente, sobre el aspecto negativo del trabajo; los hombres que él ve no se afirman en el trabajo, sino que se anulan y se alienan exteriorizándose. Sin embargo, no todo «trabajo» es alienante: en el pasado, quizás hubo un trabajo más bien «realizador», y en el porvenir habrá un trabajo capaz de conciliar al hombre con el mundo; pero en el presente histórico el trabajo hace al hombre ajeno a sí mismo y a sus propias producciones.

La actividad económica es aquella actividad que permite al hombre vivir y que le hace hombre; es ciertamente la actividad primordial y esencial del hombre, pero también es el terreno en el que el hombre se aliena.

* * *

La actividad económica es social por esencia, pues el trabajo es llevado a cabo, siempre y en todas partes, por hombres, y cada uno de los hombres lleva a cabo una parte del trabajo social global. Por consiguiente, el trabajo se divide necesariamente, y esta división del trabajo manifiesta de una manera cruel y tangible la realidad de la alienación económica y social, de la alienación global misma; pues, con la división del trabajo, el hombre genérico (el hombre total y concreto) se divide también y pierde su esencia unitaria. «La división del trabajo es la expresión economista de la sociabilidad del trabajo en el interior de la alienación. O bien, no siendo el trabajo más que una expresión de la actividad humana en el interior de la exteriorización, de la manifestación de la vida (*Lebensäusse-*

3. Hay que distinguir cuidadosamente, y comprender en su especificidad, los términos relativos a la expresión, la exteriorización y la alienación, que Marx emplea componiéndolos y oponiéndolos: *äußern* significa expresar, manifestar, y *Ausserung* es la expresión, la manifestación; *entäußern* significa exteriorizar desposeyéndose, y *Entäußerung* es la exteriorización, la desposesión; *veräußern* significa alienar y *Veräußerung* es la alienación; *entfremden* significa asimismo alienar y *Entfremdung* es la alienación, la "extrañidad".

rung) en cuanto exteriorización de la vida (*Lebensentäußerung*), la división del trabajo tampoco es otra cosa que el establecimiento alienado, exteriorizado, de la actividad humana en cuanto actividad genérica real o actividad del hombre ser genérico (*Gattungswesen*).» (Ibid., p. 97).

Marx reprocha a la economía política (de Adam Smith y de Ricardo y de los demás economistas burgueses) el no haber captado la naturaleza real de la división del trabajo y el no ver que esta división constituye una forma alienada y exteriorizada de la actividad genérica de los hombres. La economía política liberal e individualista «atomiza» por tanto al hombre, en tanto que la economía política social y colectivista de Marx no quiere desconectar al hombre de la sociedad. Marx se enfrenta a Hegel, a Smith y a Ricardo no para terminar en una mejor historia de la filosofía — y filosofía de la historia —, en una mejor exposición sistemática e histórica, sino para introducir la crítica filosófica e histórica en la filosofía y la economía, crítica que debe conducir a una nueva «política». La historia de la división del trabajo no nos es narrada minuciosamente; sólo son abordadas algunas formas capitales de la división del trabajo social y sobre todo la miseria actual que de ella resulta.

Volviendo por un momento su mirada hacia el pasado, Marx escribe: «La mayor división del trabajo material y del trabajo espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La oposición entre la ciudad y el campo comienza con el paso de la barbarie a la civilización, del régimen de tribus al Estado, de la localidad a la nación, y prosigue a través de toda la historia de la civilización hasta nuestros días.» (Ibid., p. 201). La división del trabajo no solamente aísla al hombre — a cada hombre — de la comunidad, sino que corta al hombre en dos (trabajador de la materia y trabajador del espíritu) y asigna a unos la «especialidad» de ser trabajadores de la primera, cuando los otros se especializan en el segundo. Esta ruptura fue posible tan pronto como los hombres abandonaron la naturaleza (bárbara) para reunirse en las ciudades (civilizadas); al abandonar la naturaleza, el hombre se entrega a un trabajo antinatural y se civiliza.

La civilización contemporánea hace insoportable la división del trabajo. El acto productivo del hombre se convierte en un poder extraño y exterior que le subyuga. Con la división del trabajo, la explotación de la naturaleza por los hombres se transforma en explotación de los hombres por los hombres. Trabajo productivo y consumo (disfrute) de sus productos caen en suerte a individuos — y clases — diferentes. Desde la separación de la ciudad y el campo, que condujo a la oposición del trabajo agrícola y la actividad comercial e industrial, los hombres continúan ciertamente explotando la naturaleza, pero lo hacen explotando a hombres. Los que explotan la naturaleza para producir y fabricar aquello que los hombres necesitan se ven explotados por los no trabajadores.

Ruptura con la naturaleza, ruptura entre individuos y comunidad, ruptura entre productores y consumidores acompañan la división del trabajo, que se convierte de algún modo en causa mayor y casi

única de la alienación. Así pues, ¿no es la división del trabajo una expresión exteriorizada y alienada de la actividad humana genérica? Los hombres ya no *son* ni *saben* lo que *hacen*, y su actividad no es total sino fragmentaria. Cada ocupación se aísla y se autonomiza, cada esfera de actividad forma una esfera aparte, y cada cual considera el ámbito en cuyo interior se «manifiesta», exteriorizándose y alienándose, como el *verdadero*. Y cada ser, aunque esté necesariamente religado a la universalidad, se encastilla desesperadamente en su particularidad. La potencia social global reduce a los seres (de los cuales ella resulta) a la impotencia. «La potencia social, es decir, la fuerza productiva multiplicada, que resulta de la colaboración de los diferentes individuos condicionados en la división del trabajo, se presenta a estos individuos (porque la colaboración misma no es voluntaria, sino natural) no como su propia potencia unida, sino como una violencia extraña, situada fuera de ellos mismos, cuyo origen (*woher*) y cuyo objetivo (*wohin*) ellos no conocen ni por lo tanto pueden ya dominar, pero que ahora recorre, por el contrario, toda una serie de fases y de grados de desarrollo — haciéndose particular e independiente de la voluntad y de la agitación de los hombres, e incluso regulando esa voluntad y esa agitación.» (*Ibid.*, pp. 175-176).

¿Son, por consiguiente, *males* el trabajo y la división del trabajo? ¿Sólo se manifiestan negativamente? Marx piensa que trabajo y división del trabajo han constituido factores de desarrollo histórico, en el pasado, ya que han promovido el avance de las sociedades; pero en el presente ya no desempeñan papel positivo. Marx ve en la actual división del trabajo una fuente de insostenibles alienaciones cuando examina, más que la esencia del trabajo, sus formas históricas, sobre todo, las contemporáneas. Sin embargo, él sabe bien que «esta estabilización de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en una fuerza objetiva que nos domina, que escapa a nuestro control, contrarresta nuestras esperanzas y aniquila nuestros cálculos, constituye uno de los momentos del desarrollo histórico en el pasado.» (*Ibid.*, p. 175).

Los hombres fueron «*naturalmente*» conducidos hacia la división del trabajo; en el porvenir, podrán entregarse *voluntariamente* a las actividades sociales, rebasando los marcos asfixiantes de la división del trabajo. Al igual que la propiedad privada (de la que hablaremos más adelante), la división del trabajo ha desempeñado su papel positivo en el pasado, se hace intolerable en el presente y puede ser abolida en el porvenir. Trabajo, división del trabajo y propiedad privada están indisolublemente ligados. En cuanto al *trabajo*, se nos dice que «lo que era anteriormente una *exteriorización óptica de uno mismo* (*Sich-Ausserlichsein*), una real exteriorización del hombre (*reale Entäusserung*), se ha convertido ahora en el acto de la exteriorización (*Tat der Entäusserung*), en la alienación (*Veräusserung*).» (*Ec. Fil.*, p. 13.) Sólo un porvenir comunista podrá dar al trabajo su sentido. La propiedad privada y la división del trabajo («expresiones idénticas: en una se expresa en relación a la actividad lo que en la otra se expresa en relación al producto de

la actividad», *Id. al.*, p. 172) promovieron el avance de la humanidad, pero ahora impiden su evolución. Nunca hay que perder de vista la estrechísima conexión que une la división del trabajo a la propiedad, y las diversas formas de la división del trabajo a las formas diversas de la propiedad. Pues los diferentes niveles de la evolución de la división del trabajo coinciden con las formas de la propiedad y constituyen expresiones de las mismas. Lo que es cierto para la división del trabajo es cierto para la propiedad privada, a saber que, «de una parte, la vida *humana* ha tenido necesidad, para su realización, de la *propiedad privada*, y, de otra parte, actualmente tiene necesidad de la supresión de la propiedad privada.» (*Ec. Fil.*, p. 106.)

* * *

Así pues, Marx analiza y critica el presente para preparar un mejor porvenir. Critica la ciencia económica, con la intención de aprender la realidad económica. Si la emprende con las realidades sociales objetivas, es para descubrir en ellas al hombre que ellas mismas ahogan. Al hablar del trabajo y de la división del trabajo, tiene la mira puesta en los hombres que trabajan — *los trabajadores* — y no en cosas sociales. Establece muy sucintamente la genealogía del trabajador moderno. Pasa rápidamente revista al esclavo (antiguo), al siervo (medieval), para detenerse en el obrero asalariado «libre» (y moderno).

Si la esencia del hombre reside en su actividad social total, práctica y realizadora, el trabajador es, de entrada, un ser alienado que no hace otra cosa que trabajar, para los demás. El desarrollo de las fuerzas productivas ha conducido a un estado social en el cual aquellos que producen las riquezas sociales — los trabajadores por excelencia, los proletarios — son «totalmente» defraudados del producto de su trabajo. Para vivir, miserablemente, están obligados a vender, no su trabajo, sino su fuerza de trabajo.⁴

Los trabajadores de todas las sociedades históricas constituyen

4. En sus trabajos económicos (*Contribución a la crítica de la economía política*, *El Capital*) es donde esencialmente ofrece Marx su análisis — hasta ahora inigualado — del valor en uso, del valor en cambio y de la plusvalía, del tiempo de trabajo y de la fuerza de trabajo, de la relación de las mercancías y los precios, del dinero y del capital.

Recordemos aquí, simple y sumariamente, fuente de toda riqueza, pero no fuente única puesto que la naturaleza también lo es, constituye, en cuanto trabajo objetivado, realizado, materializado y cristalizado, los valores económicos y sociales. Los valores se distinguen en valores en uso y valores en cambio. Los primeros son medios de existencia, objetos de las necesidades humanas, cosas útiles o agradables; no entran, en cuanto tales, en el mundo de las mercancías. «Parece que toda mercancía deba necesariamente ser valor en uso, pero importa poco al valor en uso ser mercancía. El valor en uso [...] no entra dentro del marco de la economía política.» (*Contribución a la crítica de la economía política*, edición Costes, pp. 36-37). El valor en cambio, por el contrario, «aparece en primer lugar como la *relación cuantitativa* según la cual se intercambian unos valores en uso. [...] Absolutamente indiferentes a su modo natural de existencia, insensibles a la naturaleza específica de la necesidad respecto a la cual constituyen valores en uso, las mercancías, tomadas en cantidades determinadas, se compensan, se reemplazan en el intercambio, son consideradas como equivalentes y,

la clase explotada, están ligados directamente a las fuerzas productivas y luchan contra la clase de los explotadores que obtienen su poder del hecho de que poseen los medios de producción y de que las relaciones de producción existentes les aseguran la dominación. Los trabajadores — como, por otra parte, los que poseen los medios de producción — forman una *clase*, es decir, un conjunto de hombres unidos entre ellos y a la economía de una manera determinada y en posesión, o en posible posesión, de una conciencia de clase. Asimismo, no están alienados solamente los obreros, los trabajadores, los proletarios; también lo están los burgueses y los capitalistas. La clase de los trabajadores proletarios no está formada por la pobreza naturalmente existente sino por la pobreza producida artificialmente; los productores proletarios son ellos mismos producto del proceso económico alienante. Para hablar con propiedad, el proletariado no es en modo alguno una clase particular, sino que tiene un carácter universal, representa la universalidad — puesto que él es el elemento social de la sociedad — y sus sufrimientos son universales. Es la última clase, la clase que conduce la sociedad a la sociedad sin clases.

El proceso económico del capitalismo lleva, según Marx, a una concentración progresiva de todas las riquezas en las manos de quienes poseen los medios de producción, y el número de los poseedores disminuye cada vez más, pues expropián a los menos poderosos; correlativamente, se intensifica la descomposición de la clase media, cuyos miembros van a parar a las filas del proletariado. Éste, con su vida y sus luchas, consume la disolución del orden social existente y puede marchar hacia la revolución social, de la que resultará la nueva sociedad socialista y comunista. Marx, creyendo haber descubierto esta polarización dualista, no ve más que la oposición insuperable de los dos adversarios: capitalistas poseedores y trabaja-

pese a su apariencia, tan abigarrada, representan la misma unidad". (*Ibid.*) Marx se refiere también a Aristóteles (*Política*, A 9, 1257 a, 6-14), que distingue la *οικία χρησας* de la *αλλαγή*. Los valores en cambio constituyen el valor económico de las mercancías que resultan del trabajo social cristalizado (y alienado).

El obrero no vende, para vivir, su *trabajo*, sino su *fuerza de trabajo*, y la *plus-valía* resulta de la compra por los capitalistas de la fuerza de trabajo de los obreros. Pues el salario del trabajo no representa el valor (o el precio) del trabajo rendido; es una forma *disfrazada* del valor (o del precio) de la fuerza de trabajo. El obrero trabaja un cierto tiempo gratuitamente para el capitalista y este *sobre-trabajo* es fuente de *plus-valía* para el capitalista. "El valor que la fuerza de trabajo posee y el valor que ella pueda crear, difieren por tanto de magnitud. Esta diferencia de valor era lo que el capitalista tenía a la vista cuando compró la fuerza de trabajo. En efecto, el vendedor de la fuerza de trabajo, como el vendedor de cualquier otra mercancía, realiza el valor en cambio, y aliena el valor en uso, de la misma." (*El Capital*, Libro I, pp. 193-194 de la versión francesa en Ed. Sociales). El obrero es pagado así por una parte solamente de su trabajo: la extensión de la jornada de trabajo y la intensificación de la productividad prolongan su trabajo gratuito. "La producción de *plus-valía* no es, pues, otra cosa que la producción de valor prolongada más allá de un cierto punto. Si el proceso de trabajo no dura sino hasta el punto en que el valor de la fuerza de trabajo pagado por el capital es reemplazado por un equivalente nuevo, hay simple producción de valor; cuando rebasa ese límite, hay producción de *plus-valía*." (*Ibid.*, p. 195).

dores explotados. Sin embargo, se equivocó, concreta y económicamente: el dualismo no se ha acentuado, sino que, por el contrario, se ha atenuado, y las clases medias no se han proletarizado. En Europa occidental por lo menos — así como en América — la «pau-perización» de la sociedad no ha sobrevenido. Las clases medias se han extendido e incluso han absorbido un cierto número de elementos proletarios; la pequeña burguesía no parece dispuesta a morir tan fácilmente. Por otra parte, los obreros participan en los beneficios de sus explotadores, y el nivel económico de la sociedad capitalista occidental asciende.

No obstante, los trabajadores estaban y siguen estando alienados en relación a los productos de su trabajo; y ninguna política simplemente social ha llegado a rebasar esta alienación, aunque la necesidad del obrero ya no se encuentre enteramente reducida «al mantenimiento más indispensable y más lamentable de su vida física». Marx ve en los trabajadores los protagonistas del devenir histórico «pese» a su alienación y a causa de ella: ellos son quienes emplean las fuerzas productivas. Los trabajadores serán asimismo los héroes conscientes de la nueva liberación total — a causa de su alienación total —. Quienes animan las fuerzas productivas siempre han sido *constructores* y *fermentos de la negatividad* que hace evolucionar las sociedades; lo han sido incluso cuando no lo sabían, puesto que los opresores no hacían otra cosa que dar sus formas a la materia que los oprimidos facilitaban. Desde ahora, pueden saber lo que hacen y lo que son: constructores, constructivos y realizadores, formadores del mundo material que producen.

El célebre *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* expresa la concepción de conjunto de Marx, tanto del joven como del viejo, y formula esquemáticamente, lacónicamente, toda la visión del *materialismo histórico*: y lo que es más: intenta captar el sentido de la historia (de la historia europea y moderna mucho más que de la historia universal del pasado) para que la práctica política pueda orientar la sociedad en un sentido nuevo. Serán los trabajadores quienes realizarán la verdad (oculta e invertida) de la historia. Leamos, pues, atentamente, este texto marxiano y marxista, fundamental: «En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura (*Überbau*) jurídica y política y a la que responden unas formas determinadas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida política, social y espiritual (*geistigen*) en general. No es la conciencia (*Bewusstsein*) de los hombres lo que define su ser (*Sein*), sino que, inversamente, su ser social es lo que define su conciencia. En un cierto grado de su desarrollo, las fuerzas materiales productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es sino la expresión jurídica de éstas, con

las relaciones de propiedad en las que se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productivas, que eran hasta ahí, estas relaciones se convierten en trabas. Entonces se abre una época de revolución social. La transformación de la base económica revoluciona más o menos aprisa toda la enorme superestructura. Cuando se considera estas revoluciones, siempre hay que distinguir entre los cambios materiales que se operan en las condiciones económicas de la producción — y que se pueden verificar fielmente, con una exactitud científica semejante a la de las ciencias de la naturaleza (*naturwissenschaftlich*) — y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, las formas ideológicas, en que los hombres cobran conciencia de este conflicto y luchan para resolverlo. De la misma forma que no se puede juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí mismo, no se pueden juzgar estas épocas de revoluciones según su propia conciencia; antes al contrario, hay que explicar esa conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una formación social nunca desaparece antes de que hayan sido desarrolladas todas las fuerzas productivas que ella es capaz de contener; y unas relaciones de producción nuevas y superiores nunca las sustituyen antes de que sus condiciones materiales de existencia hayan madurado en el seno de la vieja sociedad. *Por eso la humanidad se propone únicamente los objetivos (Aufgaben) que puede alcanzar: pues, si observamos atentamente, siempre hallaremos que esos objetivos no surgen sino allí donde se dan ya las condiciones materiales para resolverlos, o al menos están en vías de formación.*⁵ Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad.»

Marx divide aquí, a demasiado grandes rasgos, toda la prehistoria y la historia universal en cuatro épocas que no constituyen sino la «prehistoria» de la sociedad humana, puesto que la historia propiamente dicha comenzará con el socialismo innovador. Tenemos, pues, cinco períodos históricos: el *asiático* (oriental), el *antiguo* (grecorromano y esclavista), el *feudal* (cristiano y medieval), el *moderno* (burgués, capitalista y occidental) y el *socialista* (proletario, comunista y universal). Pero el fundador del materialismo histórico no se pregunta si este esquema «occidental» y «europeo» abarca la totalidad espacio-temporal del devenir histórico de la humanidad ni si siempre y en todas partes han sido las fuerzas productivas las que han provocado los cambios sociales. Y concluye así:

«Las relaciones de producción burguesa constituyen la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que nace de las condiciones de la vida social de los individuos;

5. El subrayado es nuestro. Aquí se trata de las tareas *prácticas* y concretas, técnicas y reales. Marx se interesa poco en las grandes cuestiones y en los grandes problemas que no comportan solución práctica.

ahora bien, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales que permiten resolver ese antagonismo. Con esta formación social se acaba, pues, la prehistoria de la sociedad humana.»

Este texto resume todo el pensamiento de Marx y expone clara y sumariamente — dado que todo el pensamiento de Marx se mantiene siempre lacónico, sumario y poco explicitado — el esquema de la perspectiva del materialismo histórico, teoría que quiere guiar la práctica revolucionaria de los trabajadores. Resume y subsume todas las épocas históricas bajo un esquema rígido y sumario, ciertamente, pero esclarecedor. No buscando la verdad de las particularidades históricas, capta violentamente «el» sentido del devenir histórico que desemboca en el capitalismo occidental, y los trabajadores son los encargados de resolver de arriba abajo esta época, con el fin de conducir a la humanidad a la verdadera historia universal. El *materialismo* de Marx es *histórico* (el fundador del marxismo nunca habló de *materialismo dialéctico*), está fundado en la idea de la primacía del proceso económico estructural que determine todo el desarrollo de la superestructura. Este materialismo histórico se preocupa poco de saber si efectivamente explica el devenir de la historia universal en cuanto al pasado, al presente y al porvenir, y si es aplicable a todo lugar de cultura: describe el *estado de cosas existente* en la Europa burguesa y capitalista y tanto se le da de los enigmas que plantea la historia india o china; piensa que la verdad del mundo actual es la verdad *actual* del planeta. El occidentalismo se hace así universal, y los trabajadores del mundo entero están encargados de unirse y de realizar el destino social y global del mundo. Marx no se pregunta ni siquiera si ese *estado de cosas existente*, en el que la técnica económica determina causalmente todo lo demás, no es una realidad particular, resultado y producto de una cierta metafísica realizada, de una cierta lectura del mundo (primeramente griega, después cristiana y finalmente europea y moderna) que privilegia la *techné*, la idea de *Creación* y la *razón práctica*. La dialéctica histórica de Marx es unilateral: los productos producen productos, y el modo de producción de la vida material determina la política, la religión, la filosofía, dado que éstas nada pueden producir o engendrar. Marx no se enfrenta a Hegel en su totalidad: se opone a su «idealismo» histórico, pero esta nueva toma de posición no tiene ningún alcance explícitamente ontológico; en ninguna parte se habla de la *materia* y del *espíritu* al nivel del ser de la totalidad. Marx, volviendo resueltamente la espalda a la iluminación metafísica de la historia, quiere ignorar toda ontología «abstracta»; lo que él quiere es que los trabajadores se apropien concretamente los productos de su trabajo a través de una historia real y material.

La tragedia histórica terminaba después de cada gran período económico-histórico sin llegar a una solución verdaderamente positiva; los verdaderos héroes quedan ignorados y negados. En lo sucesivo, lo que los productores de riquezas sociales hacían negativamente debe hacerse positivamente. Los trabajadores pueden y

deben constituirse en negación, liberar las fuerzas productivas e impedir que unas trabas las obstaculicen.

Aunque el acento del pensamiento de Marx sea más bien *filosófico* en *Economía política y filosofía* (1844), económico en el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y *político* en el *Manifiesto del partido comunista* (1848), su pensamiento parte siempre, aun evolucionando, del mismo centro: del trabajo productivo que en su desarrollo condiciona toda la marcha histórica. Sus ojos están siempre fijados en el presente y sus alienaciones, en lo que engendra la necesidad de la transformación revolucionaria de la sociedad por los trabajadores, que realizarán, en la praxis, la teoría filosófico-científico-práctica a partes iguales. Las primeras líneas del primer capítulo del *Manifiesto del partido comunista* constituyen un texto importante del marxismo, que debemos tomar en consideración, pues, como los textos «dogmáticos» de Marx son poco numerosos y están dispersos, hay que tenerlos constantemente y todos juntos en la mente. El capítulo se titula *Burgueses y proletarios* y empieza por decirnos: «La historia de toda sociedad, hasta nuestros días, es la historia de lucha de clases.⁶ Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro artesano y oficial, en suma, opresores y oprimidos, estuvieron en oposición (*Gegensatz*) constante unos contra otros y sostuvieron una lucha ininterrumpida, a veces disimulada, a veces abierta, una lucha cuyo final era, cada vez, una transformación revolucionaria de la sociedad entera o la destrucción común (*gemeinsamen Untergang*) de las clases en lucha.»

La visión histórica de Marx, una vez más, mucho más occidental

6. Engels añadirá: «es decir, para hablar con exactitud, la historia transmitida por escrito». El es quien, con su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (aparecido en 1884, y por tanto después de la muerte de Marx), da al marxismo su esquema dialéctico de la historia universal, que parte de una tesis: el comunismo primitivo (sociedad sin propiedad privada y sin clases), a la cual se opone una antítesis: las sociedades divididas en clases (sobre todo, las sociedades greco-romanas y esclavistas, medievales y feudales, modernas y burguesas-capitalistas), y que desemboca en una negación de la negación (síntesis): el socialismo-comunismo, paso de la «prehistoria», primitiva y civilizada, a la historia verdadera. En Marx no encontramos esta visión de un comunismo primitivo de propiedad enteramente comunitaria, especie de edad de oro y de paraíso perdido que se volverá a hallar realizado al término del proceso dialéctico de la historia universal en un nivel consciente y superior. Marx empieza directamente con el hombre histórico que, mediante el trabajo social, se opone a la naturaleza, se aliena en y por el trabajo, la división del trabajo y su estatuto de «trabajador»; pero los hombres pueden rebasar eso y desalienarse económica, social y totalmente. No obstante, Marx admitía también una cierta forma primitiva de *propiedad colectiva*, una cierta forma de *comunidad primitiva* de la que se han apartado la propiedad privada y el derecho privado. «La historia [...] presenta la propiedad colectiva (en los indios, los eslavos, los antiguos celtas, por ejemplo) como la forma original que, en forma de propiedad comunal, continúa desempeñando, durante mucho tiempo, un papel importante.» (*Apendice a la Contr. a la crít. de la econ. pol.*, edición Costes, p. 269). Marx admite que el trabajo en común, en su forma todavía natural, se halla en el origen de la historia de todos los pueblos civilizados, sin que por eso tal estado de cosas fuese armonioso ni el hombre fuese verdaderamente hombre. En la *Contribución a la crítica de la economía política*, escribe en nota (p. 45) lo que repite después, también en

que abstractamente universal, sobrelvando las tres grandes épocas — *Antigüedad* greco-romana, *Edad Media* feudal y *Modernidad* burguesa y capitalista —, certifica y admite la realidad y la posibilidad de una *solución catastrófica a la lucha de clases: el aniquilamiento común de las dos clases en lucha*; así pues, la tragedia no siempre desemboca en una solución progresista, cosa que los marxistas olvidan con demasiada frecuencia.

Marx concluye de nuevo: «La sociedad burguesa moderna, nacida del derrumbamiento de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de las clases. No ha hecho otra cosa que sustituir por nuevas clases, por nuevas condiciones de opresión, por nuevas formas de lucha, las antiguas. Pero nuestra época, la época de la burguesía, se distingue en que ha simplificado las oposiciones de clase. Cada vez más, la sociedad entera se divide en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases directamente opuestas una a otra: la Burguesía y el Proletariado.»

Marx tiene constantemente la mira puesta en este dualismo fundamental: *burgueses-capitalistas*, explotadores y opresores, y *trabajadores-proletarios*, explotados y oprimidos; partiendo de este dualismo, y aun cuando él no quiera ser dualista sino dialéctico, piensa constantemente de una manera dualista, e incluso maniquea. La vida material de los hombres y sus pensamientos, la estructura económica y las superestructuras ideológicas, son iluminadas por esta luz que opone radicalmente lo verdadero y lo no-verdadero, las luces y las tinieblas, el bien y el mal. No hay salida que conduzca al rebasamiento (es decir, a la supresión) de los antagonismos sino en la victoria total y absoluta de las realidades fundamentales sobre los epifenómenos. Sin embargo, no es tan fácil admitir la verdad universal de esta visión, ni que «la historia de toda sociedad, hasta

nota, en la segunda edición de *El Capital* (T. I, p. 89). He aquí el contenido de esa nota: «Es un prejuicio ridículo, difundido en estos últimos tiempos, que la forma natural de la propiedad común sea una forma específicamente eslava o aún exclusivamente rusa. Se trata de una forma originaria cuya existencia podemos demostrar en los romanos, los germanos y los celtas, y de la cual se encuentra incluso una carta modelo con diferentes muestras, aunque por fragmentos y mal conservados, en los indios. Un estudio minucioso de las formas asiáticas y sobre todo de las formas indias de la propiedad común mostraría cómo diferentes formas de la propiedad común natural han resultado diferentes formas de su disolución. Así, por ejemplo, los diferentes tipos originales de la propiedad privada en los romanos y los germanos pueden ser derivados de las formas diversas de la propiedad común india.»

Maximilien Rubel quiere mostrar, apoyándose en una cita de Marx, que éste pensaba que la sociedad futura sería un renacimiento, en una forma superior, de la comunidad rural arcaica. «Recordando los trabajos de Henry Morgan, expresa su convicción de que la comuna rural «responde a la corriente histórica» de su época y que el «sistema nuevo» al que tiende la sociedad moderna «será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico». Rubel (*Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Riviere, 1957, p. 433) cita esa frase de Marx sin meditar demasiado sobre ella. No la confronta con el conjunto del pensamiento de Marx, que apunta ante todo a una solución inédita del enigma de la historia, solución que sólo es posible gracias al prestigioso desarrollo de la técnica, el cual permite, por primera vez, la conquista del mundo socializado por el hombre socialista.

lucha caracterizan esencialmente la Modernidad occidental, el período burgués y capitalista del devenir de las sociedades. Pues no es cierto que los esclavos, los plebeyos y los siervos sostuvieran una lucha contra los hombres libres, los patricios y los barones, lucha cuyo final fuera, *en virtud de su dialéctica interna*, «una transformación revolucionaria de la sociedad entera». El devenir histórico no estuvo, en modo alguno, tan unívocamente determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas y por la revolución de los hombres que las manejan. Sin hablar de la *prehistoria* o de las *sociedades primitivas*, de los *imperios* y de los *pueblos orientales y asiáticos*, podemos sin duda afirmar que ni la *Grecia antigua*, ni el *Imperio Romano*, ni la *Edad Media cristiana* murieron a los golpes de los esclavos, de los plebeyos, de los siervos, en lucha, respectivamente, con los hombres libres, los patricios, los barones. El paso de una etapa histórica a la siguiente no resultaba en modo alguno, de la victoria de los explotados sobre los explotadores, sino de un agotamiento interno y de la manifestación de una «tercera fuerza» nueva. El antagonismo dualista se veía suprimido y rebasado por una tercera fuerza que suprimía y rebasaba las dos partes en lucha; los romanos alcanzaron la victoria sobre los griegos, y los bárbaros suprimieron el mundo greco-romano, incapaz ciertamente de subsistir; y la Edad Media halló su fin en el desarrollo de los burgueses e «independientemente» de la lucha que oponía a barones y a siervos. ¿Está excluido, por consiguiente, que el antagonismo actual (capitalistas y proletarios) se vea suprimido y rebasado sin que haya victoria definitiva de unos sobre otros, sino desarrollo de una tercera solución que sin duda puede surgir del interior?

En todo caso, Marx concentra su atención en el presente y no en lo que él llama en una ocasión «la supuesta historia universal». El presente — y sus taras — acapara toda su energía; y precisamente por haberlo interpretado unilateral y violentamente, su pensamiento ha podido apoderarse del mundo. El trabajo, la división del trabajo, la propiedad privada y el capital asedian su visión, y él se vuelca incesantemente sobre todas esas realidades alienantes para abrir el camino del porvenir.

II. La propiedad privada. El capital. El dinero.

La economía es el nervio del devenir histórico, y la economía política como método histórico es la ciencia por excelencia. El trabajo es el principio de la economía (y de la ciencia de la economía política); también es la esencia de la propiedad privada. La economía política es ella misma producto del real movimiento económico y, sobre todo, de la propiedad privada. Sin embargo, lejos de reconocer al hombre en su actividad productora, la economía política (burguesa) es la realización lógica de la negación del hombre.

División del trabajo y propiedad privada caminan juntas. Si la división de la ciudad y del campo fue la primera forma mayor de la división del trabajo, la propiedad territorial fue la primera forma mayor de la propiedad privada, a la que sucedió el capital industrial, forma objetiva de la propiedad privada. Lo que importa analizar es la esencia alienadora de la propiedad privada. «La propiedad privada *material*, directamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida *humana alienada*. Su movimiento — la producción y el consumo — es la manifestación *sensible* del movimiento de toda producción anterior, es decir, la realización o la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son sino modos *particulares* de la producción y caen bajo sus leyes generales.» (*Ec. Fil.*, p. 24.)

La propiedad privada aliena la actividad productora genérica del hombre e impide a los hombres manifestar su verdadera universalidad. Ligada a la división del trabajo, estabiliza, consolida, fragmenta y particulariza lo que es comunitario por esencia. La propiedad privada introduce lo particular en el seno de lo universal, generaliza lo particular, aliena y subyuga al hombre; pues, al particularizar siempre lo que es común a todos, en virtud de su esencia social, impide al hombre *ser hombre* (ser natural, humano y social) y lo encierra en las prisiones del *poseer*. Bajo la dominación de la propiedad privada, el hombre acaba por convertirse en un objeto extraño a sus propios ojos, un sujeto que no *es*, pero que *tiene* (que, sobre todo, *no tiene*) y que *es tenido*.

La historia del trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas están ligados a la historia de la división del trabajo y a las relaciones de producción, es decir, a las formas de la propiedad, y de ello se sigue que a cada forma de trabajo productor corresponda un modo de la explotación del trabajo. Lo que los hombres arrancan a la naturaleza les es arrancado por otros hombres. La propiedad, es decir, la expropiación, tiene toda una historia, y la historia del trabajo (agrícola, comercial, industrial), historia de la apropiación de los bienes materiales e historia de la expropiación de los trabajadores, condiciona toda la Historia. Marx esboza, también a grandes rasgos, una breve historia de la propiedad: las últimas páginas de la primera parte de la *Ideología Alemana* nos ofrecen un cierto resumen histórico en escorzos de la propiedad territorial, comunal, feudal y moderna.

La primera forma de la propiedad es la *propiedad de tribu*; ésta, respondiendo a un grado no desarrollado de la producción, se basa en la caza, la pesca, la ganadería, la agricultura elemental y la propiedad territorial. La división del trabajo está muy poco desarrollada y se limita a una extensión más amplia de la división primitiva del trabajo en la familia. La propiedad comunitaria y el régimen patriarcal caracterizan esta época, cuya organización social comporta como jefes los jefes patriarcales, en tanto que por debajo de éstos se sitúan los simples miembros de la tribu y después los esclavos. No sabemos qué período histórico hay que hacer corresponder a la propiedad de tribu: ¿el de la *barbarie* prehistórica y primitiva (o incluso el de ciertas sociedades *asiáticas*)? Marx no nos lo dice, y nosotros no podemos deducirlo con certeza.

La segunda forma de la propiedad es la *propiedad comunal* de la antigüedad greco-romana; resulta de la reunión de varias tribus en una ciudad —por acuerdo o por conquista—, acentúa la oposición entre la ciudad y el campo y consolida la esclavitud. La división del trabajo se desarrolla, así como la propiedad privada mobiliaria y, más tarde, la propiedad privada inmobiliaria, que sin embargo permanece subordinada a la propiedad comunal. Pues, «sólo en su comunidad tienen los ciudadanos autoridad sobre sus esclavos que trabajan, y eso basta para ligarlos a la forma de la propiedad comunal. Es la propiedad privada común de los ciudadanos activos que, opuestos a los esclavos, están forzados a seguir en esta forma natural (*naturwüchsigen*) de asociación.» (*Id. al.*, pp. 253-254.) Sin embargo, la propiedad privada no cesa de desarrollarse y se concentra, cada vez más, en pocas manos.

La tercera forma de la propiedad es la *propiedad feudal* de la Edad Media (período de la «sinrazón realizada»). A diferencia de la Antigüedad, que partía de la *ciudad* (Estado) y de su territorio, la Edad Media parte del *campo*. La propiedad feudal o propiedad de los *estados* (*Stände*) resulta de la disolución del Imperio Romano por los conquistadores bárbaros y de la influencia de la organización militar germánica. Al esclavo sucede ahora el siervo, el pequeño agricultor. A la organización feudal de la propiedad territorial corresponde en las ciudades la propiedad corporativa, organi-

zación feudal del oficio. La escasa y tosca agricultura y la industria artesanal caracterizan este régimen. Su jerarquía de los estados (*Ständegliederung*) comprenden los príncipes, la nobleza, el clero y los campesinos, en el campo, y los maestros, oficiales y aprendices (y pronto la plebe de los jornaleros), en las ciudades. Con lentitud pero con firmeza, esta forma de la propiedad —esencialmente territorial y secundariamente inclusiva de un pequeño capital— conducirá a la forma siguiente. «La necesidad de asociarse contra los caballeros depredadores, asociados a su vez, la falta de plazas de mercado comunes, en una época en que el industrial era al mismo tiempo comerciante, la competencia creciente de los siervos en quebrantamiento de destierro que afluan a las ciudades cuya propiedad aumentaba, la organización feudal del país entero dieron nacimiento a las corporaciones; los pequeños capitales lentamente economizados por artesanos aislados y su número estable en medio de una población creciente desarrollaron el sistema de oficiales y aprendices que establece en las ciudades una jerarquía semejante a la de los campos.» (*Ibid.*, p. 256.)

La *propiedad moderna* (de los tiempos modernos) es la *cuarta* forma de propiedad; es esencialmente urbana, y pasa progresivamente de la propiedad manufacturada al capital industrial. Los *estados* son abolidos o más bien transformados en *clases* netamente antagonistas. Esta época señala la apoteosis de la propiedad privada en cuanto tal. El desarrollo necesario del trabajo ha liberado la industria y el capital ha hecho obreros libres al siervo y al esclavo. «De la marcha *real* del desarrollo [...] se sigue la victoria necesaria del *capitalista*, es decir, de la propiedad privada desarrollada sobre la semipropiedad no desarrollada del *propietario* territorial, como en general el movimiento debe vencer a la inmovilidad, la baja abierta y consciente a la baja disimulada e inconsciente, la avidez a la *sed de goces*, el egoísmo confesado, incesante, hábil, de los *espíritus ilustrados* al egoísmo local, astuto, templado, perezoso y fantasista de la superstición, el *dinero* a la otra forma de la propiedad privada; pero su victoria civilizada consiste en haber descubierto y creado, como fuente de riqueza, el trabajo humano en el lugar de la posesión muerta.» (*Ec. Fil.*, p. 124.)

Estas cuatro grandes etapas de la historia de la propiedad privada corresponden, *mutatis mutandis*, a las grandes épocas de la historia económica y social a las que Marx había pasado revista rápidamente en el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* y en los primeros párrafos del *Manifiesto del partido comunista*. Desarrollo de las fuerzas productivas, trabajo, división del trabajo, modos y relaciones de producción, luchas de clases y formas de la propiedad son encadenados, conjuntamente, a la misma dialéctica histórica. El «primer» período, «prehistórico», «primitivo», «bárbaro», de *propiedad de tribu* y de régimen *patriarcal-esclavista a medias*, es dejado en la sombra. Marx no ilumina tampoco el período «oriental» o «asiático». La emprende, apasionadamente, con las tres grandes fases de la historia occidental: la *Antigüedad esclavista*, la *Edad Media feudal* y —principalmente— la *modernidad capitalista*.

Al término de este proceso, el trabajo se halla totalmente alienado, y la propiedad privada alienadora se realiza plenamente en cuanto capital; este último se convierte en el protagonista de la tragedia económica y social, hasta que los trabajadores — los obreros libres — vienen a ocupar totalmente la escena histórica para instaurar el *socialismo-comunismo* universales. La dialéctica de la historia occidental se ve así erigida en dialéctica de la historia universal. La historia universal no ha existido: existirá.

Todas las épocas de desarrollo de las fuerzas productivas constituyen otras tantas épocas de alienación. Todo nuevo paso, progresivamente dado, liberaba las fuerzas productivas y alienaba (más) a los productores, pero era necesario. La vida social de los hombres ha tenido necesidad, para realizarse, de la división del trabajo, de la formación de las clases y de la lucha entre éstas, de la propiedad privada y del desarrollo del capital; en lo sucesivo, y para poner fin definitivamente a la alienación, ha tenido necesidad de la supresión de todas esas realidades alienantes y, principalmente, de la propiedad privada. El capital — vencedor económico, social e histórico — debe ahora ser íntegramente vencido por los trabajadores victoriosos.

* * *

El *capital* debe ser comprendido en su naturaleza real para poder ser aniquilado en cuanto tal. El capital se ha asegurado la victoria completa con la transformación de toda propiedad privada en capital industrial. Marx vuelve con frecuencia a la separación de la ciudad y del campo, verdadera aurora de la epopeya histórica de una humanidad que se emancipa de la naturaleza. «La separación de la ciudad y del campo puede ser considerada como la separación del capital y de la propiedad territorial, como el comienzo de una existencia que sería independiente de la propiedad territorial, como desarrollo del capital, propiedad que no tiene base sino en el trabajo y el intercambio.» (*Id. al.*, pp. 202-203.)

El capital es justamente una propiedad privada productiva (y producida) que tiene su base en el trabajo y el intercambio. El provecho capitalista, del que se nutre el capital, no constituye en modo alguno un robo, como pretendía Proudhon; el provecho capitalista se constituye mediante una cierta compra de la fuerza de trabajo de los obreros, puesto que los obreros no venden su trabajo, sino su fuerza de trabajo. No describiremos las teorías propiamente económicas de Marx que conciernen a la formación del capital y a su modo de funcionamiento; todos los problemas históricos, económicos y técnicos, estudiados al detalle en el voluminoso libro *El Capital*, no serán abordados aquí. Al nivel de la alienación económica y social del trabajo y del trabajador — nivel al que nos colocamos — el capital interviene como forma consumada de la propiedad privada, y el capitalismo es visto como la última etapa de la historia de la lucha de clases, etapa que conduce, en virtud de sus contradicciones internas, hacia su rebasamiento socialista. La producción de los bienes materiales, que se efectúa cada vez más de una manera

social, y la propiedad privada de los medios de producción, que se expresa también y sobre todo por el capital, mantienen relaciones antagónicas, y este antagonismo implica los gérmenes de la supresión del capitalismo en una forma social que armoniza la producción social y los medios de producción socializados y que ya no tolera esa lucha entre Trabajo y Capital.

El capital se basa en el trabajo social pero aliena ese trabajo y se autonomiza en relación a él. «Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada, en cuanto exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, en cuanto exclusión del trabajo, constituyen la *propiedad privada* en cuanto relación desarrollada de la contradicción y por consiguiente una relación enérgica que empuja a la descomposición.» (*Ec. Fil.*, p. 18.) La contradicción que resulta del trabajo *social* y de su modo *individual* de expropiación (y del modo de la apropiación de sus productos) es tan alienante que desarrolla la dialéctica que la suprimirá.

Los obreros, productos ellos mismos del capitalismo, producen el capital y serán también sus sepultureros. El trabajador, mediante su trabajo alienado, produce el capital; y el capital transforma al hombre en obrero y le reduce a no ser más que obrero. El hombre-obrero, a la vez productor, productivo y simple mercancía, es actualmente el término fatal del movimiento histórico y tecnológico. Al mismo tiempo, el obrero se convierte en un capital viviente que tiene unas necesidades; si no trabaja, vendiendo su fuerza de trabajo como una mercancía, pierde sus intereses y, por consiguiente, su existencia misma. El valor del obrero, en cuanto capital, asciende según la oferta y la demanda, y el valor de su vida baja hasta el límite extremo. La vida entera del obrero no es más que la oferta de una mercancía; reducido a no ser sino obrero, sus propiedades humanas no existen sino en la única medida en que son para él algo del capital ajeno que puede rentarle. Así — por obra del capitalismo — los trabajadores ganan su vida perdiéndola y producen ellos mismos las fuerzas que los alienan y de las que ellos son unos subproductos.

Está fuera de duda que el capitalismo moderno ha aportado algunas modificaciones a la vida de los obreros y que un exceso de ganancia le permite conceder un poco más a los trabajadores. Sin embargo, Marx ha querido captar la verdad profunda que domina la verdad empírica del capitalismo. Los colores han podido cambiar y pasar del negro al gris, sin que por eso los trabajadores estén desalienados. Lo que hemos llamado radicalismo humanista de Marx se expresa vigorosamente en su concepción del capital. El capital es ciertamente el gran protagonista del drama contemporáneo; él domina y aplasta a aquellos que lo producen gracias a su trabajo social, y también a aquellos que lo disfrutan, individualmente o por pequeños grupos. Sin embargo, son unos hombres los comprometidos en esta experiencia. Queriendo romper todo fetichismo sedicentemente objetivo, el objetivismo apasionado del autor de *El Capital* apunta constantemente a los sujetos humanos sometidos; su visión y su profecía sustituyen las relaciones entre las cosas por unas relaciones

de cosas existentes, con vistas a liberar esas relaciones humanas, que se reifican en y por el capitalismo. Odio, romanticismo, ciencia, pasión y acción son empleados para condenar esa realidad alienante que hace del ser humano una mercancía. Al término del proceso capitalista, el hombre, producido él mismo por todo el movimiento de la producción, ha llegado a convertirse en obrero, que se descompone en necesidad vital y en salario, en capital y en mercancía.

* * *

Toda esa pasión fría y ese furor profético la emprenden igualmente con otra realidad particular del mundo reificado; lógica y sentimiento entablan la lucha contra la *res* por excelencia: el *dinero*. El dinero, que posee la propiedad de poderlo comprar todo, y que efectivamente puede apropiárselo todo, ha llegado a ser el objeto por excelencia. Su esencia se confunde con la universalidad de sus propiedades, y su ser resulta todopoderoso. El dinero es alienador porque es — y sobre todo porque ha llegado a ser — el mediador entre las necesidades de la vida humana y los objetos de esas necesidades, y asimismo se ha constituido en mediador entre la vida del hombre y la existencia de los demás hombres.

Resucitando la pasión purificadora de los profetas judíos y aliándose a los grandes poetas («burgueses»), Marx denuncia violentamente el poder corruptor del dinero y cita a Shakespeare y a Goethe (*Ec. Filo.*, pp. 108-109). Hace suyas las invectivas de *Timón de Atenas*, quien, después de haber dicho: «Todo está oblicuo, nada hay recto en nuestras naturalezas malditas», y deseado la destrucción de la humanidad, se pone a cavar la tierra pidiéndole unas raíces; pero encuentra oro en la tierra, se desata en improperios y quiere aniquilar, enterrándolo definitivamente, este maldito y precioso metal: «¡Oro! ¡Este amarillo, brillante y precioso metal! ¡No, buenos dioses! Yo no profiero deseos frívolos: ¡unas raíces, cielos serenos! Esta pizca de oro bastaría para hacer blanco al negro; bello, al feo; justo, al injusto; noble, al infame; joven, al viejo; valiente, al cobarde. ¡Ah, dioses! ¿Para qué esto? ¿Qué es esto? Pues bien, esto apartará de vuestra diestra a vuestros sacerdotes y a vuestros servidores; esto arrancará la almohada de la cabecera de los enfermos. Este amarillo dinero urdirá y romperá los votos, bendecirá al maldito, redorará la lívida lepra, sentará a los ladrones — otorgándoles título, homenaje y alabanza — en el banco de los senadores... ¡Vamos, polvo maldito, prostituta de todo el género humano, que pones discordia entre la multitud de las naciones! Yo quiero devolverte tu sitio en la naturaleza... Por vivo que estés, voy a enterrarte.» Y un poco más adelante, *Timón* se dirige al dinero en estos términos: «¡Dios visible que acercas a los incompatibles y los haces besarse, que hablas por todas las bocas en todos los sentidos! ¡Oh piedra de todos los corazones! Trata como rebelde a la humanidad, tu esclava, y por tu virtud arrójala a un caos de discordias, de suerte que las bestias puedan tener el dominio del mundo.» (*Acto IV, escena III.*)

Marx cita asimismo, concediéndoles su pleno asentimiento, las palabras que pronuncia Mefistófeles en el gabinete de trabajo de Fausto: «Ah, pardiez, naturalmente que tus manos y tus pies, tu cabeza y tu trasero son tuyos; pero todo aquello de lo que yo puedo agradablemente disfrutar, ¿es menos mío? Si yo puedo comprar seis caballos, ¿sus fuerzas no me pertenecen entonces? Corro, y soy un hombre, y es como si tuviese veinticuatro piernas.» (Primera parte, versos 1820-1827.)

El dinero es alienador y maldito, porque invierte las propiedades — ¿naturales? — de las cosas, concilia los contrarios, somete a sí la humanidad de los hombres y prostituye todo lo que compra. Las propiedades del dinero se convierten en propiedades de quien, poseyéndolo en cuanto «propiedad universal», puede apropiárselo todo. Resumiendo los textos de Shakespeare y de Goethe, escribe Marx: «La inversión (*Verkehrung*) y la confusión de todas las propiedades humanas y naturales, la conciliación de las imposibilidades — el poder *divino* — del dinero, reside en su *esencia*, ya que su esencia es la *esencia genérica* (*Gattungswesen*) del hombre que se aliena, abdica de sí mismo y se vende. Es el *poder* exteriorizado [alienado] de la *humanidad*.» (*Ibid.*, p. 111.)

El hombre que quiere satisfacer una necesidad y tiene dinero, puede *realizar* sus deseos, en tanto que el hombre que sólo tiene necesidades y carece de dinero se *representa* únicamente la satisfacción de sus necesidades; el primero entra así en contacto con la realidad del mundo exterior, en tanto que el segundo se refugia en el pensamiento interior, pensamiento interior que se desarrolla en el interior de la exterioridad alienante. Y lo que es más: la carencia de dinero determina igualmente una carencia de necesidades. El dinero puede, por consiguiente, transformar la representación de la necesidad en realización objetiva, y la realidad de la necesidad en simple representación subjetiva. Siendo el trabajo humano — a través de la alienación — productor de valores que se utilizan y se intercambian, el dinero ha llegado a ser aquello que se intercambia por todas las cosas y por lo que todas las cosas se intercambian.

Mucho antes de *Timón de Atenas*, de Mefistófeles y de Marx, Heráclito había captado en todo el esplendor de su universalidad el proceso «dialéctico» de la conversión de todas las cosas en dinero y del dinero en todas las cosas. «*Todo se cambia por fuego y el fuego por todo, como las mercancías por oro y el oro por las mercancías*», nos dice su fragmento 90. En el primero libro de *El Capital*, en el capítulo III, consagrado a la moneda o la circulación de las mercancías, y en el párrafo que trata de la *metamorfosis de las mercancías*, Marx cita textualmente a Heráclito y piensa que su fragmento ilustra el proceso que él estudia, a saber: la transformación de la mercancía en dinero y su retransformación en mercancía, de modo que todo se puede vender y comprar.⁷ No obstante lo que

7. En *El Capital*, libro I, t. I, p. 138 de la edición francesa de Ed. Sociales, Marx se refiere a un pasaje de la *Antígona* de Sófocles (295-301) en el que se halla denunciado el poder del dinero.

interesa sobre toda otra cosa al autor de *Economía política y filosofía* es el poder alienante y alienador del dinero, el hecho de que provoca la confusión general en nuestro mundo trastocado y pervertido. El dinero no solamente puede cambiarse por cualquier propiedad, y por tanto puede comprar también su contrario, sino que también puede cambiarse por el conjunto del mundo objetivo y humano. Las necesidades reales de los hombres y sus satisfacciones reales se hallan esclavizadas al dinero. La necesidad del dinero se convierte en la única y verdadera necesidad que la ciencia de las necesidades y de sus satisfacciones (la economía política) produzca y reconozca, por el hecho de que el movimiento real (la economía) sólo produce la necesidad de dinero.

8. Marx conocía muy bien las interpretaciones hegelianas de Heráclito (de los *Cursos sobre la historia de la Filosofía*) y la voluminosa monografía de Ferdinand Lasalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlín, 2 vol., 1858. En carta a Engels del 1 de febrero de 1858, Marx reprocha a Lasalle el haber repetido uno por uno los pensamientos hegelianos relativos a Heráclito. Cf. la obra citada de Lasalle, ed. Cassirer, Berlín, 1920, *Vorbemerkung*.

III. La máquina. La industria. La civilización tecnicista.

El mundo trastocado y pervertido contra el que Marx arremete no está solamente dominado por la división del trabajo, el capital y el dinero; el reinado de la máquina, de la industria y toda la civilización tecnicista consuman la alienación económica y social del ser humano. El hombre — producto de la naturaleza y de la técnica — se distingue de los demás animales por su actividad práctica, actividad que él invierte en la satisfacción de sus necesidades naturales e imperiosas. «Para vivir, hace falta ante todo comer y beber, alojarse, vestirse y algunas otras cosas más. El primer acto histórico es, pues, la producción de los medios que permitan satisfacer esas necesidades, la producción de la vida material misma, y eso es en efecto un acto histórico, una condición fundamental de toda historia, que debe ser llevado a cabo todavía hoy como hace millones de años, cada día y a todas horas, nada más que para mantener a los hombres con vida.» (*Id. al.*, p. 165.) Por tanto, lo que permite al hombre constituirse en cuanto hombre y oponerse a la Naturaleza para arrancarle sus bienes es la *herramienta*. Marx suscribe la definición americana y *zoo-tecnológica* del hombre dada por Benjamin Franklin: «El hombre es un animal fabricante de herramientas (*a toolmaking animal*).»⁹ La utilización y la fabricación de la herramienta y el desarrollo correlativo de las fuerzas productivas y de los instrumentos de producción constituyen el hilo conductor real del devenir histórico de la humanidad y engendran — y son engendrados por — una dialéctica infinita. Pues la segunda condición histórica es la siguiente: «En segundo lugar, una vez satisfecha, la primera necesidad conduce ella misma la acción de la satisfacción y el instrumento ya adquirido de la satisfacción a nuevas necesidades.» (*Id. al.*, p. 166.)

Necesidades naturales e instrumentos de satisfacción, nuevas necesidades y nuevos instrumentos, ejercen unos sobre otros una acción recíproca, sin que sea posible reducirlo todo o bien a una inicial dialéctica progresiva de las necesidades, o bien a una dialéc-

9. *El Capital*, I, p. 182 de la edición francesa, *Éditions Sociales*.

tica primordial de la evolución de las técnicas productivas. La necesidad determina el instrumento que conduce a su satisfacción y los medios de producción disponibles engendran (producen) nuevas necesidades. La acción de estas dos realidades es ciertamente recíproca, pero, ¿no se basa en el dualismo: necesidad natural, de un lado; técnica del otro? El fundamento unitario no se deja aprehender, puesto que Marx sigue menos preocupado por la búsqueda del último fundamento histórico-antropológico que por el proceso del desarrollo de la técnica; su punto de partida es la relación inicial que los hombres mantienen con la Naturaleza. La relación natural y social del hombre con la Naturaleza (historializada) es una relación de lucha, y la historia natural del hombre es un producto de esa lucha. El hombre fabrica unas herramientas, y su historia se «fabrica» a través del desarrollo de las armas de lucha, ya que ella misma fabrica también, en el curso de su devenir, esas armas que determinan su devenir.

El fundador del materialismo histórico busca siempre y por todas partes el verdadero y real motor del desarrollo histórico de la humanidad, se esfuerza en examinar el proceso alienante, para trazar finalmente la perspectiva del rebasamiento de la alienación en la futura reconciliación universal. Su punto de partida —unos individuos vivos, de organización corporal determinada, luchando socialmente contra la naturaleza, con ayuda de instrumentos, para producir su vida— quiere estar exento de toda metafísica. Marx ve continuamente las manifestaciones de la naturaleza en la historia —su historia— y no presupone un «estado natural» que sería el origen de la naturaleza histórica del hombre. Los hombres primitivos no le interesan mucho; él sabe que cada siglo se forja su etnología y «produce sus hombres primitivos propios».

El pensamiento de Marx es esencialmente histórico y busca en el desarrollo económico el sentido de la dirección del movimiento histórico global; su pensamiento es doblemente histórico: quiere comprender todo fenómeno en su historia (y en la Historia) y se fija muy particularmente en el presente histórico, en la actual situación histórica. Pues el pasado produce el presente, y el presente prepara el porvenir. Así se ligan pasado-presente-porvenir en la dimensión del tiempo histórico.

Este tiempo histórico fuerza al profeta del socialismo a ir aprisa y a no demorarse demasiado en las investigaciones históricas. La alienación presente pide socorro. Por eso Marx se emplea principalmente contra la alienación que resulta del maquinismo capitalista.

Mientras los hombres utilizaban instrumentos de producción sobre todo naturales, el agua por ejemplo, permanecían subordinados a la naturaleza; en cambio, los medios de producción creados por la civilización, y creadores de la civilización tecnológica, les ayudan a oponerse mejor a la naturaleza; pero, aun cuando exploten la naturaleza, los hombres se hacen ahora explotar por otros hombres y quedan subordinados a lo que ellos mismos han producido. El desarrollo de los instrumentos de producción condujo necesariamente

a la creación y al desarrollo de la máquina, pues el trabajo que presupone una máquina se mostró más susceptible de desarrollo.

La máquina es el término último, hasta hoy, del desarrollo y del perfeccionamiento constante y progresivo de los instrumentos de producción. El largo camino del devenir histórico de la humanidad conduce, de la utilización y de la fabricación de las primeras herramientas extremadamente elementales, al reinado de las máquinas potentes y perfeccionadas. La máquina es, por decirlo así, la síntesis de todos los instrumentos: los contiene, y hace sintéticamente lo que ellos hacían analíticamente. Sin embargo, el hombre no ha cesado de alienarse progresivamente en y por su trabajo; la época de la máquina consume esta alienación, y el hombre, habiendo él mismo producido la máquina, se encuentra ahora con que no es sino una rueda del a inmensa máquina y maquinaria capitalistas. El positivismo de Marx, tan admirativo ante la evolución de las fuerzas productivas, se trueca en romanticismo apasionado al enfrentarse a la máquina alienante e inhumana. Necesaria para el desarrollo de las sociedades humanas, la máquina aplasta sin embargo a los hombres: nos los aplasta en cuanto tal, sino a través de las relaciones que los trabajadores mantienen con ella.

Esas relaciones inhumanas que ligan a los hombres a la máquina transforman en mecánica la esencia del hombre. Hoy, la máquina se adapta a la debilidad del hombre para hacer del hombre débil una máquina, afirma Marx. El hombre se ha convertido, pues, en esclavo de la máquina, del mismo modo que es esclavo del trabajo dividido, de la propiedad privada, del capital, del dinero, de la industria y de toda la civilización tecnológica. La constante y progresiva división del trabajo y la simplificación constante del trabajo mecánico y maquina transforman al niño en obrero y al obrero en niño. El desarrollo de las fuerzas productivas que desemboca en el reinado de las máquinas capitalistas no madura al obrero, sino que lo infantiliza y lo debilita. La rueda de la historia aplasta a quienes la ponen en movimiento.

* * *

Las fuerzas productivas reales —motor interno del desarrollo histórico, puesto que dan satisfacción a las necesidades materiales de los hombres y crean indefinidamente otras nuevas— determinan con su ritmo el ritmo del desarrollo de la sociedad global. La arritmia del funcionamiento de esas fuerzas, sobre todo al nivel complejo del maquinismo, llega a ser arritmia social generalizada. Ciertamente que la *Economía* no es toda la *Sociedad*, pero constituye el motor de su funcionamiento y de su desarrollo. Marx parece «identificar» en ocasiones *el conjunto de las relaciones de producción* (lo cual es evidentemente más que la pura economía) con *la totalidad de la sociedad*, identificando así una «parte» con un «todo». El movimiento económico, si es definido demasiado estrechamente, pierde su gran importancia, y si es definido demasiado extensivamente, acaba por englobarlo todo. Marx, en su voluntad de poner

de relieve todo el alcance y toda la amplitud del movimiento económico, se inclina, un tanto excesivamente, por la segunda tendencia. Cuando arremete muy concretamente contra todas las realidades económicas y dramáticas que alienan al hombre, arremete al mismo tiempo contra la sociedad en su conjunto, sin distinguir entre los «males económicos» y los «males sociales». Las fuerzas productivas que se autonomizan y alienan a los trabajadores, el trabajo que se transforma en mercancía, la división del trabajo, que corta en partes el ser mismo del obrero y de la sociedad, la propiedad privada, que se emancipa de la comunidad, el capital, el dinero y la máquina, que someten a sí a los individuos y a la clase proletaria, las clases sociales que también se autonomizan, todas estas fuerzas de la exteriorización y de la alienación, ¿son económicas, principalmente económicas, o globalmente sociales? ¿Y ha sido únicamente la dialéctica interna del desarrollo de las fuerzas productivas lo que ha conducido a la humanidad al estadio del capitalismo, del maquinismo, del industrialismo y del tecnicismo? El desarrollo de las fuerzas productivas, ¿no es también un *producto* que rebasa el marco estricto de la economía y del conjunto de las relaciones de producción?

A la pregunta: ¿qué es lo que ha hecho posible este desarrollo monstruoso del maquinismo y del industrialismo (estado de cosas que no caracteriza sino a algunos siglos de la historia total de la humanidad)?, Marx no le da una respuesta total. Él piensa que el ser de los hombres depende de las condiciones materiales de la producción y que los hombres *son* tales como se *manifiestan* efectivamente. Por consiguiente, no es posible remontarse más allá de sus manifestaciones reales, incluso económicas, y se permanece en los datos tangibles y productores de bienes de consumo. «Un modo de producción determinado o un grado industrial determinado está siempre ligado a un modo determinado de colaboración o de nivel social y ese modo de colaboración es él mismo una “fuerza productiva”; la multitud de las fuerzas productivas accesibles a los hombres condiciona el estado social, y por consiguiente la “historia de la humanidad” [es Marx quien pone entre comillas la expresión] siempre debe ser estudiada y trabajada en conexión con la historia de la industria y del intercambio.» (*Id. al.*, p. 167.) Y en otro lugar leemos esta afirmación todavía más explosiva: «La historia de la *industria* y la realidad *objetiva* a la que ha llegado la industria son el libro abierto de las *fuerzas esenciales del hombre*, la *psicología humana* presentada de modo sensible.» (*Ec. Fil.*, p. 34.)

La industria constituye la forma más consumada del trabajo; esta enorme maquinaria productiva permite al hombre oponerse eficaz y victoriosamente a la naturaleza. La tan decisiva separación de la ciudad y del campo engendró la separación entre la producción y el comercio, que a su vez favoreció el desarrollo de las manufacturas; la extensión del comercio, de la navegación y de la manufactura aceleró la acumulación del capital móvil y dio nacimiento a la gran industria. La gran industria consumó la victoria de la ciudad sobre el campo, engendró una masa de fuerzas productivas, generalizó la competencia, estableció los medios de comunicación y el

mercado mundial, sometió a sí el comercio, transformó todo capital en capital industrial y condujo al desarrollo del sistema financiero y a la centralización de los capitales. Esta diosa-madre del mundo moderno «aniquiló lo más posible la ideología, la religión, la moral, etc., y allí donde no podía hacerlo las trocó en mentira evidente. Ella fue la primera en crear la historia universal en el sentido de que hizo civilizadas a todas las naciones y dependientes del mundo entero, para la satisfacción de sus necesidades, a todos los individuos, y destruyó la antigua exclusividad natural de las naciones particulares.» (*Id. al.*, p. 218.)

El sistematismo y el automatismo del industrialismo descomponen, pues, toda relación natural y reducen a nada todo cuanto aún había de un poco «natural» en el trabajo, la división del trabajo y la vida social de los hombres. El maquinismo, la industrialización y el tecnicismo constituyen indudablemente inmensas conquistas en el desarrollo histórico de la humanidad, e incluso constituyen el nervio de *todas* las conquistas; pero conducen a la civilización burguesa y capitalista en su forma consumada e imposible de vivir. Todas esas conquistas han intensificado y ampliado, también, el drama de la alienación, llevando a sus consecuencias extremas la exterioridad de la actividad práctica de los hombres y la exteriorización de su ser. Todo parece haberse hecho ajeno, extraño, hostil y alienante, justamente en el momento en que la industria transforma la historia en historia universal. La naturaleza que animaba a los hombres parece definitivamente vencida, pero en el interior de este estado de cosas los hombres vencidos quieren librar la mayor batalla contra sus vencedores, capitalistas e industriales; batalla apoyada en la contradicción misma que existe entre el prodigioso pero unilateral desarrollo de las fuerzas productivas industriales y la estructura de la propiedad privada.

* * *

Lo que el romanticismo de Marx «deplora» en el proceso de industrialización — la desnaturalización —, su positivismo lo admira. El régimen de la industria marca positivamente toda la civilización. La industria ha universalizado la vida económica, la ha unificado con la vida social, cosa que los regímenes precedentes — bárbaros, asiáticos, antiguos, feudales — no habían llegado a realizar. Lo que distingue a una época económica e histórica de otra es, más que aquello que se produce o fabrica, la manera de producir o de fabricar; en consecuencia, los medios de producción de la edad industrial definen toda la época de la técnica burguesa y capitalista. El devenir de la técnica ha conducido gradual y progresivamente al maquinismo industrial, y la herramienta elemental con la que el hombre trata de obtener la satisfacción de sus necesidades se ha transformado, en el curso de las edades y de las civilizaciones, en técnica moderna. La técnica, destinada en virtud de su naturaleza (natural pero también antinatural) a insertarse en la naturaleza para explotarla en provecho de la sociedad humana entera, no ha realizado, empero, su destino. La civilización tecnológica ha hecho *insoportables* el trabajo y la vida.

La civilización técnica, que reduce el juego de la actividad humana al papel del obrero libre de vender su fuerza de trabajo a quienes poseen los instrumentos de producción en cuanto propiedad privada, que acusa hasta el extremo la contradicción entre las *fuerzas* productivas y las *formas* de la organización del trabajo y de la propiedad, que por consiguiente ensancha cada vez más la *base* de la vida social y estrecha cada vez más el *círculo estrecho* de quienes determinan las relaciones a la producción, la civilización técnica, decimos, impide el pleno y armonioso desarrollo de las fuerzas productivas y asfixia a la vez a los trabajadores industriales y las verdaderas posibilidades creadoras y sociales de la industria misma. La vida, las ciudades, la actividad industriosa e industrial de los hombres ya no reciben ninguna justificación dentro de los marcos de la civilización tecnicista alienante. Marx, que con bastante frecuencia da pruebas de nostalgia del pasado, que siempre está lleno de horror hacia el presente y de esperanzas hacia el porvenir, escribe a propósito del maquinismo industrial y de la civilización tecnicista en general: «[La gran industria] quitó a la división del trabajo la última apariencia de naturalidad. Aniquiló en general el carácter natural (*Naturwüchsigkeit*), tanto como era posible, en el interior del trabajo, y descompuso todas las relaciones originariamente naturales en relaciones de dinero. Reemplazó las ciudades naturales [Marx llega incluso a hablar de *naturwüchsigen Städte*] por las grandes ciudades industriales modernas surgidas de la noche a la mañana.» (*Ibid.*, p. 218.)

Estas vidas humanas y estas ciudades, técnicas y tecnizadas, alienadas y alienantes, constituyen el reverso de la medalla del progreso. Los hombres no disfrutan del producto de su trabajo, puesto que el obrero solamente recibe lo que le es indispensable para perpetuar su vida física y continuar vendiendo su fuerza de trabajo. Quienes detentan los medios de producción lanzan los productos como cebos para atraer el dinero de los demás, crean y despiertan necesidades y deseos — con demasiada frecuencia artificiales — para poder después satisfacerlas. Las necesidades reales están lejos de ser realmente satisfechas, en tanto que una multitud de necesidades artificiales es artificialmente producida y artificialmente satisfecha; «esta alienación se manifiesta en que el refinamiento de las necesidades y de sus medios, de una parte, provoca, de la otra, el embrutecimiento bestial, una total y grosera simplicidad abstracta de la necesidad». (*Ec. Fil.*, p. 51). Todo se ha hecho grosero, uniforme, automático y mecánico; el reinado de la cantidad, de la cantidad abstracta, se extiende y transforma la tierra de los hombres en desierto civilizado. Sin embargo, los ricos y los pobres no evolucionan parejamente en este desierto. «El sentido que la producción tiene en relación a los ricos se muestra *abiertamente* en el sentido que la misma tiene para los pobres; en los de arriba, la manifestación de ese sentido es siempre delicada, disimulada, ambigua, una simple apariencia, y en los de abajo es grosera, franca, cordial, esencial. La necesidad *grosera* del obrero es una fuente de provecho mucho mayor que la necesidad *delicada* del rico.» (*Ibid.*, pp. 58-59.)

La civilización industrial y tecnicista se desarrolla así en el seno

de la *grosera barbarie de la necesidad y del trabajo*; el trabajo se ve, más que nunca, explotado, y las necesidades son groseramente — y artificialmente — satisfechas — por consiguiente, quedan insatisfechas —. Esta grosera barbarie supercivilizada es un terreno de doble especulación: los «pilares» de la civilización especulan a la vez con el refinamiento de las necesidades y con su grosería, grosería producida artificialmente para que puedan serles ofrecidos, como disfrute, el aturdimiento y la satisfacción aparente e ilusoria de la real y rica necesidad. La civilización burguesa y capitalista oculta, por consiguiente, todas las verdaderas riquezas del mundo material a los hombres, mecaniza las necesidades, la producción y los medios de satisfacción de las mismas, sustituye el mundo natural y social, real y humano, por un mundo artificial, alienante, tecnificado, hasta el extremo, ajeno y hostil a quienes lo habitan y lo han edificado. «El innoble vaho pestilencial de la civilización» que se desprende de la etapa capitalista del devenir histórico indica a qué grado de putrefacción ha llegado esta etapa del proceso de la humanidad. ¿Es todavía posible un devenir ulterior en el mismo sentido? La tecnología capitalista lo emponzoña y lo aliena todo, y sólo la negatividad que su esencia implica podrá proporcionar el contraveneno y conciliar a los hombres con una civilización y una técnica sociales y humanas.

Una vez superada la alienación tecnicista, la técnica podrá desarrollarse íntegramente y de una manera no alienante, si queda bajo el control del conjunto de la comunidad humana. La planificación de la producción técnica debe impedir que sea fuente de explotación y de desorden.

La sociedad capitalista, que ha generalizado el trabajo y sentado las bases del desarrollo tecnológico integral, prepara así lo que la suprimirá.¹⁰ Ha *universalizado* el trabajo, lo ha hecho *alienante* al máximo de lo posible, ha instaurado la realidad práctica del trabajo *abstracto*, que se efectúa en una total *indiferencia*. El trabajo tecnicista ya no se presenta en una forma particular, sino que se impone a todos en la universalidad de su abstracción deja de estar íntimamente ligado al individuo. «La indiferencia hacia un modo determinado de trabajo — escribe Marx — supone una totalidad muy desarrollada de modos de trabajo reales en la que ninguno de ellos

10. «En nuestros días, cada cosa parece preñada su contrario — escribe Marx —. La máquina, que posee el maravilloso poder de abreviar el trabajo y de hacerlo más productivo, trae el hambre y el exceso de fatiga. Por un extraño capricho del destino, las nuevas fuentes de riqueza se transforman en fuente de zozobra. Diríase que cada victoria de la técnica se paga con una claudicación moral. A medida que el hombre se hace dueño de la naturaleza, se torna esclavo de sus semejantes y de su propia infamia. Incluso parece que la pura luz de la ciencia reclame, para resplandecer, las tinieblas de la ignorancia. Todas nuestras invenciones y todos nuestros progresos no parecen tener otro resultado que dotar de vida y de inteligencia a las fuerzas materiales y degradar el hombre a una fuerza material. Este contraste de la industria y de la ciencia modernas con las condiciones sociales de nuestro tiempo es un hecho patente, aplastante, innegable. Algunos partidos políticos pueden deplorarlo, otros pueden anhelar ser liberados de la técnica moderna y al mismo tiempo de los conflictos modernos. O, también, pueden creer que un progreso tan notable en la industria

domina ya al conjunto. Así es como las abstracciones más generales no nacen sino en el desarrollo concreto más rico, en el que un solo elemento aparece común a varios, redundando en todos.» (*Apéndice a la Contribución a la crítica de la economía política*, Edición Costes, p. 294.) Esta situación se halla realizada en los *Estados Unidos* y, por otras razones, en *Rusia*. Oigamos a Marx: «Ese estado de cosas ha alcanzado su máximo de evolución en los Estados Unidos, la forma más moderna de la sociedad burguesa. Allí es, pues, donde a la abstracción de la categoría "trabajo", "trabajo en general", trabajo *sans phrases*,¹¹ punto de partida de la economía moderna, llega a ser verdad práctica. Por consiguiente, la abstracción más simple, que la economía moderna pone en cabeza, y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de la sociedad, sólo en esa abstracción aparece como prácticamente verdadera, en cuanto categoría de la sociedad más moderna.» (*Ibid.*) Lo que caracteriza a la sociedad más moderna, la industrialización más evolucionada, el reinado del maquinismo conquistador y la civilización más tecnológica, ¿se encontraría también en una sociedad técnicamente subdesarrollada? Las líneas que acabamos de citar prosiguen así: «Se podría decir que la indiferencia hacia el trabajo determinado, que en los Estados Unidos es un producto histórico, aparece en Rusia, por ejemplo, como una predisposición natural. Pero, primeramente, hay una endiablada diferencia entre que unos bárbaros estén dispuestos a dejarse emplear en lo que sea, y que unos civilizados se empleen en ello por sí mismos. Y, en segundo lugar, a esa indiferencia hacia un trabajo determinado corresponde prácticamente, en los rusos, el apego tradicional a un trabajo enteramente determinado del que sólo pueden arrancarles unas influencias venidas del exterior.» (*Ibid.*, pp. 294-295.)

La mecanización y la automatización extremas del trabajo, la transformación de todo lo que es y de todo lo que se hace en piezas de un maquinismo industrial, el tecnicismo abstracto y autonomizado, desarrollados hasta el máximo por las sociedades más modernas e invadiendo los países técnicamente subdesarrollados, conducen hacia su negación. Este estado de cosas, que transforma a todos los hombres en obreros libres de vender su fuerza de trabajo y que desarrolla una indiferencia total en cuanto al modo de trabajo, puede y debe conducir a la liberación de todos los trabajadores, al rebasamiento

tenga necesidad, para ser perfecto, de un retroceso no menos perfecto en el orden político. En cuanto a nosotros, no nos dejemos engañar por el espíritu pálido que no se cansa de señalar todos esos contrastes. Nosotros sabemos que las fuerzas nuevas de la sociedad exigen hombres nuevos que las dominen y las obliguen a hacer buena labor. Esos hombres nuevos son los obreros.» (*Speech at the Anniversary of the People's Paper*, en *People's Paper*, 19 de abril de 1856; citado por Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, p. 437). Marx, pensador de la técnica, queriendo que el hombre rebase la alienación de sí mediante la conquista del mundo, comprobando que "cada victoria de la técnica se paga con una claudicación moral", no quiere que los hombres sean liberados de la técnica moderna; quiere que la técnica se libere de todo lo que la hace inhumana y así rescate sus propias fuerzas y las fuerzas humanas.

11. *Sin frases*. En francés en el texto de Marx.

mismo del trabajo tradicional y moderno. Tal liberación de los trabajadores coincide con la liberación de las fuerzas productivas, pues la técnica capitalista no solamente es alienante sino que ella misma está alienada.

La alienación política

La alienación política, según Marx, es la alienación que se produce en el momento en que el hombre se separa de su fuerza productiva y se convierte en un objeto de la actividad humana. En este momento, el hombre se convierte en un objeto de la actividad humana y se convierte en un objeto de la actividad humana. En este momento, el hombre se convierte en un objeto de la actividad humana y se convierte en un objeto de la actividad humana. En este momento, el hombre se convierte en un objeto de la actividad humana y se convierte en un objeto de la actividad humana.

La alienación política

La política se basa, según Marx, en la economía, que la determina. La política corresponde a la esfera de la superestructura. Es la forma que organiza las fuerzas productivas y económicas, el material real de la sociedad; pero asimismo deforma la lógica del desarrollo de la economía: es una forma congelada del devenir. La alienación política constituye la expresión — alienada — de la alienación económica. Así, la política y el Estado aparecen como poderes alienados, pero también alienantes.

La sociedad civil y el Estado. La sociedad civil es el resultado de la separación de la sociedad total en la sociedad política y la sociedad económica. La sociedad política es la que se ocupa de la producción y la distribución de la fuerza de trabajo y la sociedad económica es la que se ocupa de la producción y la distribución de los bienes materiales. La sociedad civil es el resultado de la separación de la sociedad total en la sociedad política y la sociedad económica. La sociedad política es la que se ocupa de la producción y la distribución de la fuerza de trabajo y la sociedad económica es la que se ocupa de la producción y la distribución de los bienes materiales.

La anatomía de la sociedad económica proporciona el instrumento del análisis y del estudio de la génesis real de la sociedad civil. El desarrollo de la sociedad política —esfera de la sociedad total convertida en casi autónoma por obra de la alienación— está condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas. La realidad objetiva de la Sociedad se basa en las fuerzas humanas que animan el proceso productivo, fuerzas que se organizan en y por las formas de la sociedad política, cuya expresión más poderosa es el Estado.

Los hombres, al producir su vida material —ellos mismos, productos naturales y sociales—, entran en relación con los medios de producción y se unen entre ellos. Las relaciones que mantienen con las fuerzas productivas se determinan por la evolución de estas últimas y por las modalidades de su desarrollo. Estas relaciones de producción en las que entran los hombres, condicionados por sus necesidades y el modo de producción, preexisten en realidad a las relaciones políticas y jurídicas. A su vez, las formas políticas ejercen una acción en reciprocidad —acción real, pero segunda— sobre las fuerzas económicas. «El modo de relaciones condicionado por las fuerzas productivas existentes en todos los grados históricos del pasado, y que las condiciona a su vez, es la *sociedad burguesa (die bürgerliche Gesellschaft)* [...]. Desde ahora se hace manifiesto que esa sociedad burguesa [es decir, la sociedad civil] es el verdadero foco y el teatro de toda historia, y asimismo lo absurdo de la concepción que hasta aquí ha sido hecha de la historia desatendiendo las relaciones reales y limitándola a las grandes acciones de los príncipes y de los Estados.» (*Id. al.*, p. 179.)

Pues el Estado no es sino una reacción de la sociedad civil, en cuyo interior luchan las clases. La sociedad civil es la escena del teatro en el que se enfrentan los dos protagonistas reales: la clase explotada y oprimida, la que produce las riquezas sociales, y la clase de los explotadores y opresores, que detenta las fuerzas productivas, poseyéndolas jurídicamente en cuanto propiedad. El Estado es el instrumento del poder de la clase dominante, su arma de combate; constituye la armadura de la superestructura. Su naturaleza debe ser captada a través de su desarrollo histórico —que

conduce hasta el presente y concierne también a su porvenir, e incluso a su no-porvenir.

La separación de la ciudad y del campo no solamente arrastró y precipitó el desarrollo «antinatural» de la división del trabajo, de la propiedad privada mobiliaria y de las condiciones formadoras del capital y de la industria, sino que arrastró y precipitó también la necesidad de la administración y de la política en general. Esta administración y esta política — creaciones históricas que derivan de la economía y no realidades eternas — se autonomizaron después y contrarrestaron la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas. Las relaciones que las formas de organización política mantienen con las fuerzas de producción económica son fuente de conflicto; la sociedad civil no es solamente el foco de la historia, sino también un perpetuo foco de incendio. Y la contradicción que actualmente se manifiesta entre las fuerzas productivas (y quienes trabajan con ellas) y las formas de relaciones (formas de la organización del trabajo y de la propiedad, formas jurídicas y políticas) resuenan en el seno de la sociedad civil y la hará estallar.

Formalmente, la sociedad civil quiere ser garante de la justicia y de la libertad, administración equitativa de la sociedad entera. Sin embargo, real y materialmente, las cosas no suceden así, sino todo lo contrario. La libertad personal supuestamente garantizada por la sociedad civil no existe efectivamente sino para los individuos que pertenecen a la clase dominante; no es, de ninguna manera, universal. En el seno de la sociedad — económica y civil — se manifiesta, *de una parte*, la totalidad de las fuerzas productivas constituidas por la mayoría de los individuos (una clase que, propiamente hablando, no es clase, puesto que constituye la masa total de la sociedad y representa la Sociedad), y *de la otra parte*, el conjunto de las relaciones sociales que sirven los intereses de una minoría de individuos (de la clase que posee los medios de producción y que domina las instituciones políticas). Al mismo tiempo, la totalidad de las fuerzas productivas aparece como independiente y separada de los individuos — formando un mundo propio ajeno al individuo —, siendo así que esas fuerzas no son fuerzas reales sino gracias al trabajo de los individuos socialmente unidos. La forma concreta de la totalidad de las fuerzas productivas reales se opone a la forma abstracta de los individuos de quienes esas fuerzas se han separado. Aparece también como independiente, y separado de los individuos, el conjunto de las relaciones sociales que forman el mundo político autonomizado y ajeno al individuo, siendo así que esas relaciones son relaciones humanas. La forma concreta de la administración y del Estado se opone a los individuos, que se han hecho abstractos. Por eso la alienación política es la expresión alienada de la alienación económica.

Por consiguiente, el Estado se emancipa respecto a la sociedad y lleva una existencia casi independiente, aun cuando lucha en dos frentes: contra sus enemigos interiores, los proletarios y los explotados en general, y contra sus enemigos exteriores, otras sociedades nacionales. La política exterior permanece subordinada a la política

interior. La sociedad civil «abarca todo el comercio material de los individuos en el marco de un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca el conjunto de la vida comercial e industrial de un grado y rebasa en este sentido el Estado y la Nación, aunque esté obligada, de otra parte, a hacerse valer en el exterior en cuanto Nacionalidad y a organizarse en el interior en cuanto Estado. El término «Sociedad burguesa» [es decir, civil] apareció en el siglo XIX, cuando las condiciones de propiedad ya se habían desprendido de la comunidad antigua y medieval. La sociedad burguesa en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; la organización social que se desarrolla directamente de la producción y del comercio y que forma en todo tiempo la base del Estado y de cualquier otra superestructura idealista ha sido, empero, llamada constantemente con este nombre.» (*Ibid.*, pp. 244-245.)

La organización social, jurídica, estatal, política y administrativa se desarrolla, pues, partiendo de la producción y de la vida económica; es una superestructura que se levanta sobre una base real; así ha sucedido en todo tiempo y así sucede sobre todo desde la era capitalista y burguesa. Pero, ¿así ha sucedido siempre, o Marx no hace otra cosa que proyectar y generalizar, una vez más, la verdad de la realidad de una época histórica (que tiende a hacerse universal) sobre la historia entera? Los poderes políticos — raciales, nacionales, estatales —, ¿organizan solamente un contenido, son formas derivadas, o son también poderes formadores primeros, realidades tan fundamentales como la economía? Parece que podamos responder afirmativamente a nuestras dos preguntas. Marx, pasando al vuelo la evolución social e histórica de la humanidad y a la vez todas las colisiones que acaecieron en el curso de su devenir, no cesa de afirmar la primacía de lo económico sobre lo político: el desarrollo de las fuerzas productivas y el conflicto de éstas con las relaciones de producción son considerados como explicativos de evoluciones y revoluciones sociales. Sin embargo, no fue solamente la dialéctica económica (o *principalmente* la lógica económica) lo que hizo pasar la *prehistoria* a la historia, engendró la vida y las peripicias de los imperios *orientales* y de los pueblos *asiáticos*, condujo al mundo *greco-romano*, provocó la invasión de los *bárbaros*, fundó la *sociedad feudal* y *medieval* y nos trajo a la *época moderna*. Las solas luchas de clases en el interior de cada sociedad no explican el devenir histórico, como tampoco las colisiones entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La *materia* y el *contenido* económicos y los modos de producción no se separan tan fácilmente de las *formas* y de las *organizaciones* políticas. *Fuerzas económicas* y *poder político* no están vinculados entre ellos como una base real y una superestructura idealista. Los grandes acontecimientos históricos no-económicos no constituyen solamente organizaciones que organizan un organismo, sino que son constitutivos y orgánicos.

Los textos delo *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* y del *Manifiesto del partido comunista*, que ya hemos citado, así como muchos otros textos de *Economía política* y *filosofía* y de *Ideología alemana* (para no hablar de otros escritos de

Marx mucho más categóricos aún), insisten en esta famosa contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Las fuerzas productivas forman la base y son manejadas por los trabajadores; las formas de las relaciones constituyen la superestructura, se organizan en y por el Derecho y el Estado y están al servicio de los intereses de los explotadores. Esta contradicción, y la lucha de clases que ella engendra, se manifiesta a través de toda la historia de la humanidad; y todas las evoluciones, revoluciones y colisiones son consideradas desde el ángulo de la economía y de la política «interiores». *Ningún tercer poder o solución tiene influjo sobre el dualismo fundamental.* La grandeza, y el límite, del pensamiento de Marx consiste en esta óptica que, partiendo del estado de cosas existente, lo universaliza en el pasado, el presente y el porvenir. Lo que se produce ante sus ojos y la perspectiva de la historia contemporánea se convierten en realidad total. Lo que es cierto desde hace algunos siglos y anima la marcha actual de la historia universal, lo que es y será cierto resulta haber sido también cierto. Todos los conflictos se reducen a un denominador común: «Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones, que, como acabamos de ver, se ha manifestado ya varias veces en la historia hasta nuestros días, sin comprometer, no obstante, los fundamentos de la misma, debía cada vez estallar en una revolución que tomaría en cada caso formas secundarias diferentes dentro de la totalidad de los conflictos, como conflictos de clases, contradicciones de conciencia, lucha de ideas, etc., luchas políticas, etc. [...] Así pues, según nuestra concepción, todos los conflictos de la historia tienen su origen en la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones.» (*Ibid.*, pp. 220-221.)

Dirigiendo la mirada a la contradicción presente entre el desarrollo de la técnica, puesta en funcionamiento por los proletarios, y las formas administrativas, jurídicas y políticas, que aseguran a la burguesía su dominación económica y política, Marx reduce considerablemente el sentido de lo político. Ciertamente, la distinción que él hace entre los cambios económicos y sociales, las transformaciones de estructura, y los simples cambios políticos, es soberanamente verdadera; pero la política en general no ejerce solamente una acción en reciprocidad sobre la economía y la lucha de los Estados, sino que es, por lo menos, tan importante y determinante como la lucha de clases en el interior de un Estado. Sin duda es posible buscar y hallar el fundamento económico de la lucha de los Estados, pensar que los Estados se autonomizan y parecen ser casi independientes respecto al movimiento económico; sin embargo, en el pasado, los Estados desempeñaron un papel constitutivo y primordial, e incluso dentro del pensamiento y de la política posteriores a Marx asistimos a una venganza de lo político sobre lo económico.

En cuanto a la alienación política del presente, Marx es inagotable en su crítica negadora y, por así decirlo, anárquica, de la sociedad civil y de todas sus instituciones. Criticando al Estado, con vistas a su abolición, arremete sobre todo contra el Estado burgués, con el aparato estatal de los últimos siglos. «La burguesía, por el

forzada a tener una organización nacional y no ya simplemente local, y a dar una forma general a su interés medio. El Estado, por la emancipación de la propiedad privada de la comunidad, ha adquirido para sí una existencia particular, al lado y fuera de la sociedad burguesa; pero no es nada más que la forma de organización que los burgueses se dan necesariamente, tanto hacia el interior como hacia el exterior, para la garantía recíproca de su propiedad y de sus intereses. [...] El Estado no existe sino para la propiedad privada [...]. Siendo el Estado la forma en la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se resume toda la sociedad civil de una época, de ello se sigue que todas las instituciones comunes pasan por el conducto del Estado y reciben una forma política. De ahí la ilusión de que la ley descansa en la voluntad, en la voluntad separada de su base real, en la voluntad libre. Del mismo modo, el derecho es reducido entonces a la ley.» (*Ibid.*, pp. 246-247.)

Ni la política, ni el Estado, ni el derecho, ni las instituciones tienen historia propia; se desarrollan gracias al movimiento económico y mediante el mismo, y el hecho de que se autonomizan — alienándose — es justamente lo que les da una falsa apariencia de existencia particular e independiente. Todas esas superestructuras constituyen la «estructura» de la sociedad civil, se alienan respecto a la economía y alienan a los hombres a los que engloban. Los andamiajes que ellas levantan mantienen a los hombres y las cosas en su lugar, les impiden desarrollarse y alcanzar su plenitud. Todo el «devenir» político, estatal, administrativo, institucional y jurídico se despliega por encima de la cabeza de los individuos y consagra la alienación. Marx desenmascara violentamente la mentira de las Leyes y del Derecho: la ley jurídica no expresa sino en una forma deformada las leyes económicas, es derivada y mixtificadora; el derecho es el derecho de la clase dominante y le asegura a ésta sus derechos. En el interior de la sociedad civil (forma organizada y «artificial» de la sociedad real, es decir, económica) reina el Estado, que organiza la ley y el derecho del estado de cosas existente. La vida orgánica, la sociedad efectiva de los hombres que trabajan y viven en común, cae a los golpes del Estado y de su Derecho, y se asfixia. El Estado, abandonando el terreno social, desarrolla su «propia» lógica, traiciona los intereses universales y no vela por otros intereses que por los de los poseedores. Las clases sociales, el aparato estatal, las instituciones y los poderes políticos se emancipan de la comunidad, se erigen en autónomos frente a los individuos, los esclavizan, y aparentan ser independientes de los individuos. Lo mismo de ilusorio es el derecho, que de hecho reduce a los hombres a la realidad alienada, puesto que es fuerza de opresión y de represión. El peso de la ley, lejos de ser la expresión de la voluntad general, es la expresión «legal» de la dominación enteramente particular de una clase dada. El mundo se halla

del trascendido y perverso, y todo parece seguir el camino recto cuando lo efectivamente cierto es exactamente lo contrario.

* * *

A la luz de cuanto precede podremos comprender mejor la radical crítica ejercida por Marx respecto a la filosofía política de Hegel. Tomando como punto de partida la *Fenomenología del Espíritu* y los *Principios de la filosofía del derecho*, la crítica marxiana de la filosofía de la historia, del Estado y del derecho de Hegel se ejerce principalmente a todo lo largo de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y de *Economía política y filosofía*. La crítica marxiana parte de las *adquisiciones* del pensamiento político de Hegel, que interpreta la esencia de la sociedad y de la historia modernas, y reconoce la verdad de aquéllas. Marx no rechaza en modo alguno a Hegel, sino que lo critica, lo prolonga y quiere invertirlo. Acusa a Hegel de captar la esencia ideal, la génesis y el desarrollo ideales del aparato, de la función y del poder del Estado y del derecho, y su verdad efectiva, su génesis y su historia material y real. Según Hegel — piensa Marx —, todo lo que se aliena, se aliena en su forma ideal y no a través de su verdadera realidad. El Estado y el derecho siguen siendo seres espirituales, puesto que sólo el espíritu es el verdadero ser del Estado; así, la alienación política del hombre, en el interior de la sociedad civil y de su Estado — realidades autonomizadas —, es mantenida y justificada. Marx no perdona a su gran maestro el que éste capte el movimiento dialéctico, vea la negatividad en funcionamiento, prepare la crítica negadora, y luego disuelva todo eso en la justificación de la realidad existente; justificación espiritualista, idealista y mística, que degenera en mixtificación. Hegel se ve acusado de enmascarar la contradicción y las contradicciones, contradicciones entre la vida económica y la sociedad civil, entre la sociedad civil y el Estado, entre el funcionamiento real del aparato estatal y las leyes jurídicas justificadoras e idealistas. Hegel es acusado de justificar la realidad empírica de todo lo que es, a la vez en su realidad y en su justificación mendaz e idealista. El *criticismo* de Hegel es puramente *aparente*, y su *positivismo* es *falso*, declara Marx (*Ec. Fil.*, p. 82.)

Sabiendo captar la amplitud y la profundidad de la visión política de Hegel, sin suscribir los juicios desvalorizadores y sumarios de que ésta ha sido objeto, reconociendo el papel que en ella desempeña la negatividad, Marx no cesa de criticar implacablemente a Hegel: le acusa constantemente de no negar el ser aparente para afirmar el ser verdadero, sino afirmar y confirmar el ser aparente (o el ser alienado) en y por la justificación de la alienación. Hegel piensa que la supresión y el rebasamiento de la *sociedad económica* conducen a la *sociedad civil*; la supresión y el rebasamiento de la sociedad civil, al *Estado*; la supresión y el rebasamiento del Estado, a la *historia universal*. Sin embargo, Marx, que interpreta así el devenir-historia del Espíritu según Hegel, no ve en este proceso de

supresión y de rebasamiento más que una *Aufhebung* del ser pensado y aprehendido por la conciencia; dicho de otro modo: la supresión sigue siendo enteramente ideal y no afecta a la realidad; esta dialéctica cree haber vencido a su objeto realmente, aun cuando lo deja existir en la realidad justificándolo. Correlativamente, la realidad se convierte, para esta dialéctica y esta fenomenología, en un elemento ideal, considerado en su realidad abstracta.

La existencia política real y alienante queda disimulada así, y no se revela sino en el pensamiento y la filosofía. Sin embargo, la filosofía política no puede, de ninguna manera, compensar la realidad del drama político. El hombre que vive en una sociedad organizada por el Estado no es ciudadano sino abstractamente; y eso lo demuestra el *pensamiento*, y no la *realidad efectiva*. No siendo la alienación política más que una expresión alienada de la alienación económica, y fundamentalmente social, la alienación del pensamiento político es una alienación de tercer grado. Así, Marx puede escribir: «Mi verdadera existencia (*Dasein*) política es mi existencia *filosófico-jurídica*; [...] mi verdadera existencia *humana*, mi existencia *filosófica*. Del mismo modo, la verdadera existencia [...] del Estado [...] es la filosofía [...] del Estado.» (*Ec. Fil.*, p. 84.) Por consiguiente, la existencia de la alienación política se ve mantenida *en la práctica* y «rebasa» solamente *en teoría*. El Estado es y sigue siendo el estatuto de la alienación, estatuto que todo el aparato estatal, las instituciones, las leyes y la política mantienen. «El hombre que ha reconocido que vive en el derecho, la política, etc., una vida exteriorizada [es decir, alienada], vive en esa vida exteriorizada como si fuera su verdadera vida humana. La afirmación de uno mismo, la confirmación de uno mismo en *contradicción* con uno mismo, con saber tanto como con la esencia del objeto, es, pues, el verdadero *saber*, la verdadera vida.» (*Ec. Fil.*, p. 82.) Pues ni siquiera la existencia teórica del ciudadano y la «realidad» puramente teórica de la justicia social son captadas por el pensamiento y el saber; el saber teórico no es, en modo alguno, una expresión adecuada de la realidad práctica.

Hegel ha expresado en lenguaje filosófico la verdad no verdadera de la sociedad civil, del Estado y de la política de su época, erigiendo en verdad la existencia real de aquélla, transformado lo racional en real y lo real en racional y viendo esto último transformarse en lo primero. Así esquivaba el devenir de la negatividad, del tiempo histórico revolucionario, en el seno de la positividad dada. Hegel ha *dicho* lo que *es*; su palabra justifica y enmascara, sin embargo, la verdadera realidad de lo que es: cualquier cosa que sea se halla justificada por el hecho mismo de ser, y, de otra parte, la justificación racional es lo que le otorga su ser. Hegel es el intérprete verídico y no verídico del Estado burgués moderno, pero sin traducir la verdad efectiva en un lenguaje también real. Por lo menos, así piensa Marx.

El, por el contrario, quiere poner al desnudo todas las contradicciones y las inconsecuencias de la vida social y política, e impedir que se concilien. Su dialéctica analítica es disociativa, puesto que

ve la disociación como un resultado de la fragmentación de la sociedad total en sociedades parciales, particulares, alienantes y alienadas. Contrariamente a Hegel, Marx dice que es la sociedad económica — las fuerzas productivas y las relaciones de producción — la que determina a la sociedad civil. La sociedad civil no se «opone» al Estado político, que además se veía situado todavía «más arriba» que la sociedad civil para gobernar el conjunto del desarrollo social e histórico. El Estado es la armadura de la sociedad civil, su arma de combate contra los enemigos interiores (los trabajadores) y, secundariamente, los enemigos exteriores. El conjunto de la vida económica constituye el fundamento y el terreno de lo social; la sociedad civil, forma organizada y organizadora, está condicionada por el movimiento — tecnológico y humano — de la economía y forma el teatro de la lucha de clases; mediante esta lucha, que expresa unas relaciones específicas a la producción y a sus medios, se constituye la realidad política del Estado, de la administración de las personas y *sobre todo* de los bienes. Marx se alza violentamente contra toda concepción de un Estado que constituya un órgano autónomo y director y que desarrolle sólidamente un aparato burocrático y un funcionariado de presuntas tareas universalmente sociales; el estatismo, el centralismo y el burocratismo no hacen otra cosa que organizar, centralizar e institucionalizar la alienación social y política. La administración y los funcionarios no ejercen de ninguna manera una función comunitaria y universal, sino que expresan una realidad y unos intereses particulares y determinados; quienes administran y rigen los negocios del Estado, administran y rigen los negocios de la clase dominante que «confunde» su negocio con el interés social total. «Hegel — escribe Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, nos ofrece una descripción empírica de la burocracia, en parte tal como es realmente, en parte según la opinión que tiene de sí misma [...] Hegel toma como punto de partida la *separación* del «Estado» y de la «sociedad civil», de los «intereses particulares» y de lo «universal que existe en y por sí», y es verdad que la burocracia se basa en *esta separación*. [...] Hegel no desarrolla ningún *contenido* (*Inhalt*) de la burocracia, sino solamente algunas determinaciones generales de su organización «formal», y es verdad que la burocracia no es más que el «formalismo» de un contenido situado fuera de ella. Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia, y la burocracia es el *espiritualismo* de las corporaciones.» (Ed. Costes, pp. 98-99.)

Hegel, al tratar de describir y de justificar la realidad existente pensándola filosóficamente y fundándola en Espíritu y en Razón, no era, sin embargo, tan ingenuamente «espiritualista» o «idealista» como los marxistas, más que Marx, han pretendido. La filosofía política de Hegel es extraordinariamente *realista* y, a través de todas las meditaciones y reconciliaciones, sabe ver las contradicciones trágicas que siguen siendo inherentes a toda historia humana. La sociedad civil se opone a la sociedad económica, y el Estado se opone a la sociedad civil, puesto que él emerge por encima de la vida política y de la vida civil de los individuos concretos. La realidad po-

lítica no se deja unificar y armonizar enteramente, y las contradicciones siguen operando pese a todas las mediaciones. Marx, en cambio, no quiere detenerse ante la realidad suprema de las contradicciones, y las denuncia; no quiere solamente rebasarlas en provecho de una unidad totalista, sino que quiere suprimirlas.

Marx hace estallar las contradicciones que existen entre la *forma* de la sociedad civil y del Estado — forma burocrática — y su *contenido* efectivo, entre la *idea* que supuestamente anima o representa la vida política y la implacable y sórdida *realidad* histórica, entre el *espíritu* mendaz de las instituciones y su *materialidad* calculadora, la pretensión de *universalidad* del funcionario y su estrechísima *particularidad*, la *totalidad ficticia* del Estado y la *totalidad orgánica de los hombres*, el *ciudadano* y el *hombre*, la *vida pública* y la *vida genérica*. Todo lo que emerge por encima de la sociedad efectiva es denunciado por Marx en nombre del realismo y del materialismo históricos. Sin embargo, el querer suprimir todas las contradicciones y realizar la unidad totalista — pues la crítica negadora de la sociedad civil y del Estado apunta a eso —, ¿no da Marx una prueba de idealismo? Ese romanticismo de la unidad, ese ensueño de la totalidad realizada, ese anarquismo comunitario que animan toda la teoría marxiana de la alienación y de las alienaciones — y en virtud de los cuales las alienaciones son alienaciones —, ¿no están intensamente teñidas de idealismo? Y Hegel, que reconoce y acepta las mediaciones y las alienaciones, ¿no cobra apariencia de realista? Sin embargo, el movimiento de la dialéctica de Marx es también realista e incluso materialista, sobre todo en cuanto que es una crítica analítica: desmonta implacablemente el mecanismo económico, social y político, que ahoga el desarrollo natural y orgánico; pero, ¿todo desarrollo natural y orgánico no se aliena necesariamente en la organización social, cualquiera que ésta sea? El prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas, la organización del trabajo, el control de la técnica, el reparto de las riquezas, ¿pueden ser administrados por la sociedad en su conjunto y casi anárquicamente? ¿La política, en cuanto tal, puede ser rebasada? ¿O se suprime generalizándose (más que cumpliéndose)?

El fundador del movimiento que intentó e intenta realizar su teoría, se preocupaba de saber, más que lo que puede o va a ser, lo que es. Descompone lo que es, mostrando todos sus fallos, como si esos fallos pudiesen también no existir.¹ El Estado político se ve así descompuesto y explicado *materialmente* mediante la sociedad civil, que es una *espiritualización* del proceso económico, puesto que

1. Cuando Marx ataca la vida política constituida, la administración burocrática y el aparato estatal, su inspiración es inagotable. Esta crítica también debe ser puesta a contribución en cuanto a las realidades políticas que apelan a Marx y al marxismo. Marx acuña fórmulas como ésta: «La vida política en el sentido moderno es la *escolástica* de la vida popular.» (*Crít. de la fil. del Estado de Hegel*, p. 71). En toda su crítica de la filosofía política de Hegel, saluda jubilosamente a su adversario cada vez que éste pone al desnudo la rutina administrativa y el funcionamiento, mecanismos que sólo tienen «el horizonte de una esfera limitada» (*Ibid.*, p. 115).

la sociedad total, cuya esencia, así como la del hombre genérico, no es muy bien explicitada por Marx, no llega — ni ha llegado hasta nuestros días — a la supresión simultánea del «espiritualismo» y del «materialismo». El fundador del movimiento que hace profesión de seguir a Marx no se cansa de repetir: «El hecho es, pues, éste: unos individuos determinados, que son productivamente activos de una manera determinada, entran en esas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica debe, en cada caso particular, empíricamente y sin ninguna mixtificación o especulación, presentar la conexión de la estructura social y política con la producción. La organización social y el Estado emergen continuamente del proceso de individuos determinados, no tales como pueden aparecer en su propia representación o en la de otro, sino tales como son realmente (*wirklich*), es decir, como actúan (*wirken*), como producen materialmente, y por consiguiente tales como son activos dentro de sus límites, presupuestos y condiciones materiales determinadas e independientes de su libre albedrío.» (*Id. al.*, pp. 155-156.)

El Estado, erigiéndose sobre la base real de las fuerzas productivas y de las relaciones productivas, fuerzas y relaciones animadas por los hombres y no por las cosas, toma una forma alienada y alienadora, se convierte en la organización de una comunidad ilusoria, independiente del interés universal real. El Estado no es lo que él dice ser, la realidad de lo universal, sino que extrae su razón de ser de la contradicción que existe entre el interés común (e insatisfecho) y los intereses particulares (y dominantes). El hombre moderno es cortado en varios trozos en los procesos de reificación desnaturalizante y deshumanizante: es trabajador, asalariado, hombre económico, animal político, ciudadano, funcionario, etc., etc. Y es todo eso separadamente, sin ser — ni, por otra parte, haberlo sido, tal vez nunca — hombre genérico, es decir, total, hombre que trabaja, vive y organiza con los demás hombres la vida de la comunidad. El hombre se ha escindido en dos: tiene una *vida pública* y una *vida privada* que no se comunican de ningún modo y que son contradictorias.

* * *

Ni los Imperios orientales y asiáticos, ni las ciudades-Estados helénicas, ni Roma, ni el cristianismo y la Edad Media, ni la burguesía lograron resolver plenamente el problema de la vida política. En los Estados despóticos de Asia, un solo hombre es libre, el déspota, y todos los «súbditos» le están sometidos; el Estado político, si se le puede llamar así, está en manos de un individuo particular. En las ciudades-Estados antiguas, la comunidad llega a ser una «verdad» por el hecho de que permite el desarrollo pleno del ciudadano; pero sólo son ciudadanos los hombres libres. Sin embargo, la vida privada y la vida pública del hombre que no era esclavo no constituían dos mundos ajenos el uno al otro; el hombre era plenamente ciudadano de una comunidad de hombres-ciudadanos. Esta realidad no era naturalmente sino la realidad del hombre político idealista y no era efectivamente verdadera. Pues la antigüedad

greco-romana (de régimen esclavista) no llegó a hacer de la cosa pública un asunto de todos los hombres.

Las condiciones que permiten el advenimiento posible de la democracia efectiva, ¿son debidas al cristianismo y no al desarrollo de las fuerzas productivas? El pensamiento de Marx es poco preciso acerca de este tema capital. Un pasaje de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* nos dice: «Del mismo modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea la religión, no es la constitución lo que crea al pueblo, sino que es el pueblo quien crea la constitución. La democracia se comporta, en un cierto sentido, hacia todas las demás formas estatales como el cristianismo se comporta respecto a todas las demás religiones. El cristianismo es la religión *κατ' ἐξοχήν*, la *esencia de la religión*, el hombre deificado en forma de religión particular. Del mismo modo, la democracia es la *esencia de toda constitución política*, el hombre socializado, como constitución política particular; es a las demás constituciones como el género es a sus especies.» (p. 67.) Marx no afirma, por supuesto, que la exigencia cristiana de la igualdad y de la libertad de todos los individuos (y no ya de uno solo como en Oriente o de algunos como en Grecia y en Roma) esté en el origen de la democracia; por lo menos, no lo afirma explícitamente. Sin embargo, nos dice que el cristianismo es la forma más consumada y más completa de la religión, y la democracia — puesta en relación con el cristianismo por el propio Marx — la esencia de toda constitución política. Lo cual no impide pensar que ni el cristianismo ni la democracia realizaron efectivamente su esencia: la realizaron particular y parcialmente a través de nuevas formas de alienación, y sus promesas siguieron siendo formales. «Lo que era más difícil era extraer, de diversos momentos de la vida del pueblo, el Estado político, la constitución. Ésta se desarrolló como la razón universal frente a otras esferas, como un más allá. La tarea histórica consistió en reivindicarla; “pero las esferas particulares no tienen conciencia de que su ser privado cae al entrar en consideración el ser de la constitución — situado en el más allá — o del Estado político, y que el ser del Estado situado en el más allá no es otra cosa que la afirmación de su autoalienación.” La constitución política fue hasta ahora la esfera religiosa, la religión de la vida popular, el cielo de su universalidad frente a la existencia terrestre de su realidad.» (*Ibid.*, p. 70.)

En la Edad Media, la vida del pueblo y del Estado estaban identificadas, pero los hombres reales, aun cuando ya no eran esclavos, distaban mucho de ser libres. «Es, pues, la *democracia de la no-libertad*, la alienación realizada [...] el dualismo real.» (*Ibid.*, p. 72.) El dualismo se hace abstracto con los Tiempos Modernos. Todo se hace ahora abstracto: la vida privada, la vida pública, el Estado en cuanto tal, el conjunto de la política. Si en los Antiguos la comunidad era todavía una «verdad», en los Modernos se hace «mentira» idealista, y el hombre moderno, el burgués, no es realista sino en cuanto amigo del dinero y del comercio. Toda la vida política se hace asimismo formal, formando y deformando el contenido material,

la acción gubernamental gana terreno y la administración se apropia el Estado. Incluso el régimen más pretendidamente universal, esto es, la democracia (y no la república), no llega a desalienar la vida política. La democracia, aun siendo, en principio, «el fondo y la forma», «el *enigma* resuelto de todas las constituciones», «su principio *formal* que es al mismo tiempo su principio material», puesto que es «la verdadera unidad de lo universal y lo particular» — «por otra parte, cae de su peso que todas las formas políticas tienen la democracia como verdad y que, en consecuencia, por lo mismo que no son democracia, no son verdaderas.» (*Ibid.*, p. 69.) —, la democracia, pues, tan encarecida por Marx, sigue siendo para él abstracta y formal, burguesa y particular. La vida política rige y ahoga la verdadera vida del pueblo.

El desarrollo progresivo de la administración, del funcionario y de la burocracia agravan más la alienación política. La burocracia agrava el «formalismo de Estado», pretende ser conciencia de sí y voluntad del Estado y de la Sociedad total, pero sólo es un tejido de ilusiones prácticas; es la «ilusión del Estado». Da lo formal por el *contenido* y el contenido por lo *formal*; entidad autónoma, es ese círculo (vicioso) del que nadie puede escaparse. El «formalismo de Estado» que es la burocracia es el «Estado en cuanto formalismo». Las instituciones están vacías de sustancia. Las subjetividades humanas no pueden objetivarse a través de las estructuras políticas. El cielo asfixiante de la política gravita abrumadoramente sobre la tierra de los hombres. El hombre, animal más bien *social* que *político*, según Marx, no se realiza ni en la sordida realidad civil y estatal ni en las tentativas ideológicas o políticas que intentan suprimir su alienación. Ni los filósofos de las Luces, ni los liberales, ni la Revolución francesa, ni la moral kantiana, ni la ética política de Hegel, ni los ensueños de los socialistas utópicos han constituido un remedio para el mal. La vida real y material de los hombres es y sigue siendo traicionada por las formas y las abstracciones idealistas y espiritualistas que le ocultan el sentido de la vida genérica y social. Las potencias políticas reducen a la impotencia a aquellos a quienes gobiernan. El poder estatal establecido no es un organismo vivo, sino una organización exangüe, un sistema que no ordena en un todo unos elementos, sino que solamente hace funcionar unos engranajes. Marx, muy duro en la crítica negadora del pasado y del presente — y queriendo estar únicamente vuelto hacia la preparación efectiva del porvenir salvador, pero sin hablar positivamente de ese porvenir —, arranca la máscara de los protagonistas del drama político y desmonta todo su mecanismo. La tragedia política oculta su verdadero sentido a quienes la viven; una vez penetrado su secreto, esa tragedia se convierte en comedia. «La burocracia está, pues, forzada a proteger la generalidad *imaginaria* del interés particular, para proteger la particularidad *imaginaria* del interés general, su propio espíritu. [...] El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas de Estado y los teólogos de Estado. La burocracia es la

république prêtre.» [...] El espíritu de la burocracia es «el espíritu formal del Estado». Ella hace, pues, del «espíritu formal del Estado», o de lo *real* falto de espíritu del Estado (*Geistlosigkeit des Staats*), un imperativo categórico. La burocracia es, a sus propios ojos, el último objetivo final del Estado. Como la burocracia hace de sus objetivos «formales» su contenido, en todas partes entra en conflicto con los objetivos «reales.» (*Ibid.*, pp. 100-101.)

Animado por una pasión enteramente judía y profética, y armando esta pasión con el arma del análisis crítico y negador, Marx no cesa de lanzar sus rayos contra el mundo moderno (el mundo burgués, ciertamente, pero las centellas de su pensamiento pueden iluminar, sin duda, otros mundos también modernos), mundo que no es uno solo; su artillería no apunta solamente a la filosofía política del último gran filósofo, sino que apunta a toda la modernidad — del Renacimiento al siglo XIX —, todo ese período histórico (y todas sus manifestaciones reales y espirituales) que llevó la alienación a su límite extremo. El tecnicismo y el burocratismo progresivos se han apoderado de la realidad humana y social, su formalismo se ha constituido en potencia espantosamente real y se ha convertido en su propio contenido, los objetivos de la burocracia se han confundido con los objetivos del Estado y los objetivos del Estado burocrático con los de la sociedad global, la vida política ha perdido su sentido; en consecuencia, es necesario — ante todo — describir y denunciar ese estado de cosas para que sea posible llegar a desalienar la historia humana. Marx sigue arrancando las máscaras: «Esta jerarquía [burocrática] es una *jerarquía del saber*. La cabeza se remite a los círculos inferiores del cuidado de comprender el detalle, y los círculos inferiores en intercomunicación creen que la cabeza es capaz de comprender lo general, y así se engañan mutuamente. La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, el espiritualismo de Estado. Todas las cosas tienen pues, dos significados, uno real y otro burocrático, del mismo modo que el saber es doble, uno real y otro burocrático (así como la voluntad). Pero el ser real es tratado según su ser burocrático, según su ser espiritual de la sociedad; éste es su *propiedad privada*. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio. [...] La *autoridad* es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la *deificación* de la autoridad es su *manera de pensar y de sentir* (*Gesinnung*). Pero, en el seno mismo de la burocracia, el *espiritualismo* se convierte en un *materialismo sordido*, el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de una actividad formal fija, de principios, concepciones y tradiciones fijas. En lo que concierne a la burocracia tomada individualmente, el objetivo del Estado se convierte en su objetivo privado: es la *caza de altos cargos* el *hacer carrera*. Empieza por considerar la vida real como una *vida material*, pues el *espíritu de esta vida* tiene, en la burocracia, su *existencia para sí, su existencia separada*. Por tanto, la burocracia debe tender a hacer la vida tan material como sea posible.

2. *República sacerdote*. En francés en el texto de Marx.

[...] La ciencia *real* aparece como vacía de contenido, del mismo modo que la vida real aparece como muerta, pues este saber imaginario y esta vida imaginaria pasan por serlo.» (*Ibid.*, pp. 102-103.)

Así pues, Marx vacía de su sustancia una función, la función de la política moderna, en sí misma vacía de sustancia; el funcionariado es, funciona y administra el Estado, la sociedad civil y la sociedad entera, pero su ser está vacío. Marx parece pensar esto en lo que concierne a todo funcionariado, pues todo funcionariado, en cuanto tal en todo caso, se autonomiza, se separa y se aliena de la vida genérica de los individuos que viven en sociedad. Asimismo se ven condenadas todas las instituciones, realidades opresivas vacías de vida y de sentido. Lo que es por esencia universal, al particularizarse, se aliena y aliena: los hombres no pueden vivir y obrar por delegación. Marx, rechazando a la par el *materialismo* sórdido y su inseparable, el *espiritualismo* mendaz, no esboza ninguna teoría sistemática del Estado no-alienante, ni tampoco se pregunta cómo sería posible un Estado semejante. Crítica implacablemente lo que es, y quiere preparar el porvenir; este porvenir debe suprimir la burocracia y hacer coextensivos el interés general y los intereses particulares, haciendo también coincidir lo formal y lo real, o más bien rebasando la oposición de ambos. Aspirando a un estado de cosas, y sobre todo de hombres, sin Estado, Marx quiere que el hombre realice plenamente su vida genérica y deje de ser hombre privado por una parte y ciudadano por otra: la vida íntima y total vendría a ser así personal-y-pública, sin que las dos esferas se constituyan en regiones casi autónomas, puesto que no habría más que *un solo* terreno de la manifestación una-y-múltiple de la actividad humana. Marx quiere todo eso. Quiere universalizar la estructura económica de la sociedad y suprimir la superestructura política y estatal, quiere que el hombre y los hombres se realicen plenamente en cuanto sujetos y reinen comunitariamente sobre los objetos. ¿Es plenamente posible la realización efectiva de esta voluntad humana?

Perpetuando y llevando a sus consecuencias extremas la tradición occidental — tradición fundada en el *ego* del hombre activo, es decir, en su voluntad y su potencia —, Marx niega en particular una cierta fase de la historia occidental: la fase burguesa y capitalista. Pues dentro de esta fase, sobre todo, es donde la burocracia estatal se erige en dueña de la sociedad y «*quiere hacerlo todo*, es decir, hace de la *voluntad* la causa primera, porque es una realidad únicamente *activa* y recibe su contenido de fuera» (*Ibid.*, p. 103.) El Estado viene a ser así el sujeto omnipotente y absoluto (es decir, separado de su base) que trata todo lo que es como objeto suyo. Marx, por el contrario, *quiere* que la *voluntad de los hombres* activos (universalizando así el *ego*) sea coextensiva al *orden social universal* y a la *potencia colectiva*, convertida la totalidad de la historia humana una en el Sujeto que transforma, produce y administra unos objetos. La tradición occidental se ve llevada a sus consecuencias extremas, es generalizada, y el individualismo racionalista y tecnicista se transmuta en comunismo — fundado siempre en la técnica, la *ratio* y la voluntad —, comunismo que desemboca finalmente en la anarquía.

El hombre que fue trabajador, asalariado, proletario, burgués, funcionario, hombre público y hombre privado, teórico, práctico, hombre subyugado por el trabajo y la división del trabajo, el capital y las clases (aquella a la que pertenece y la otra), las instituciones y las construcciones espiritualistas, llegará a ser hombre total en una sociedad total, y su ser se inscribirá en el ritmo del devenir histórico del Universo.

No obstante, la sociedad civil y el Estado, que se disgregan en virtud de las contradicciones de su propia lógica, deben ser atacados por los hombres, los sujetos de las contradicciones. La comunidad aparente, el Estado y la sociedad civil, «comunidad» basada en el estado de la economía, el derecho del Estado y el estado de derecho burgués, por más que se autonomice, se haga ajeno a los individuos y se constituya por encima de sus cabezas, sigue estando desgarrada por la lucha de clases; a la dominación de la clase poseedora corresponde la lucha de la clase oprimida por su liberación total. Y «todas las luchas en el interior del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho del voto, etcétera, etc. — en suma, la forma universal, pero ilusoria, de la comunidad — no son sino las formas ilusorias a través de las cuales se prosiguen las luchas reales de las diferentes clases entre ellas. [...] Toda clase que aspira a la dominación, aun cuando su dominación condicione, como en el caso del proletariado, la supresión [el rebasamiento, *Aufhebung*] de toda la vieja forma de la sociedad y de la dominación (*Herrschaft*) en general, debe ante todo conquistar el poder político, para presentar de nuevo su interés como el interés general, a lo cual está obligada en el primer momento.» (*Id. al.*, pp. 173-174.) El Estado político no es, pues, sino el resumen de las luchas políticas que expresan — disfrazándolos — los intereses económicos. La socialización de la producción, de la distribución y del consumo, el rebasamiento de la división del trabajo, la abolición de la propiedad privada y del capital, la supresión del burgués y del trabajador (en cuanto tal), la universalización del trabajo humano, la destrucción del aparato estatal burgués, en suma, la desalienación económica y política, empieza con la *dictadura del proletariado*, dictadura que se suprimirá después a sí misma; de este modo, a través de una nueva «dominación» particular, la humanidad se encaminará hacia el comunismo integral, sociedad sin clases y sin Estado, en la que lo «político» se fusiona con lo «económico», y lo «social» con lo «individual», y ninguna acción gubernamental dirige la acción de la colectividad.

Toda la visión analítica de la alienación política actual debe conducir al rebasamiento de esa alienación en el porvenir, porvenir que, por primera vez en la historia del mundo, no estará basado en la alienación. Marx, que fue casi al mismo tiempo *filósofo* (teórico y visionario), *científico* (sociólogo y economista) y *político* (técnico de la práctica), no se interrogó mucho acerca de la posibilidad del advenimiento de esa realidad de la no-alienación. Y eso es lo que constituye a la vez su profundidad y su límite: él, captando lo que es y queriendo aniquilarlo, se apodera de las cosas existentes — des-

de el ángulo de su propia perspectiva, por supuesto; pero esa perspectiva hace ver, por lo menos, un aspecto de la realidad óptica total — y piensa, en la visión de la mediación radicalmente transformadora y revolucionaria, abrir la perspectiva de la salvación histórica de la humanidad. En las cuestiones concernientes a esta pre-visión del porvenir, previsión que él siempre se guardó de sistematizar *a priori*, se interesa poco. Su pensamiento puede ser caracterizado como demasiado *teórico* («idealista» romántico, anarquizante, etc.) y a la vez demasiado *práctico* (ingenuamente «realista», rastrero, etcétera), demasiado *abierto* y especulativo (sobrevuela la historia universal para desalienarla en pensamiento) y demasiado *dogmático*, congelado (lo reduce todo a la economía y a la lucha de clases). Pero no hacemos nada esencial si creemos ponerlo en la picota con tales designaciones. Este pensamiento sigue siendo todavía fecundo y extremadamente problemático, incluso ambiguo, y no solamente dialéctico; puede recibir varias interpretaciones, tanto en el terreno del pensamiento como en el de la realidad. La problemática política de este pensamiento dista mucho, pues, de ser unívoca, y en un mundo que considera la política como su destino global, las cuestiones que plantea la filosofía política de Marx siguen en pie: pues ni la política se deja reducir tan fácilmente a lo económico, ni el dualismo entre lo social y lo político puede desaparecer tan cómodamente, ni lo formal se deja disociar de lo material, de lo real y del contenido del cual es la forma.

Marx condenó la política y el Estado, en cuanto tales, en nombre de la economía y de lo social humanizados y totalizados. Lo *económico*, lo *social* (que es para Marx lo total, y cuyo fundamento es tecnológica y humanamente económico) y lo *político* (que es infinitamente más que formal) no pueden ser, sin embargo, tan esquemáticamente distinguidos. Marx escribe sin dejarse una letra que *la emancipación del proletariado será ante todo política* (*Id. al.*, página 174), y así hace entrar la última de las clases en el juego y el engranaje políticos.³ Lo *político* parece incluso predominar sobre lo *económico* en el curso del proceso que transformó el pensamiento y

3. Ni que decir tiene que, en opinión del fundador del marxismo, la aplicación de los principios comunistas se haría según unas modalidades concretas y particulares. En un *Prólogo*, redactado en 1872, para el *Manifiesto del partido comunista*, Marx y Engels subrayan que "la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las condiciones históricamente dadas" (*Ed. Costes*, p. 42). Lo que queremos subrayar nosotros es la orientación *política* que toma el movimiento comunista, ya en vida de Marx. El adversario encarnizado de la filosofía política de Hegel y de la política en general no pudo evitar de ninguna manera conceder a la emancipación de los trabajadores una importancia primordialmente política. Ya en 1844 escribía Marx en el diario *Vorwärts* de París: "La revolución en general, es decir, el derribo del poder existente y la disgregación del antiguo estado de cosas, es un acto político. Pero sin revolución el socialismo no podría realizarse. El socialismo tiene necesidad de este acto político en la medida de destrucción y de disgregación. Pero tan pronto como su actividad organizadora comienza y su alma personal, al mismo tiempo que su objetivo propio, se manifiesta, el socialismo se desembaraza de su envoltura política." (*El rey de Prusia y la reforma social, Oeuvres philosophiques*, *Ed. Costes*, t. V, p. 244).

el propósito de Marx en marxismo. Ya Lenin en *¿Qué hacer?* habla de la triple perspectiva de la lucha del proletariado — *económica, política y teórica* (siempre nos encontramos con este esquema tripartito — y de la necesidad de subordinar, en el curso de la lucha, lo económico a la político. Efectivamente, el poder político, ligado, por supuesto, a la economía y a la técnica, parece manifestarse todavía más visiblemente que los factores económicos; la historia de estos últimos cien años nos muestra que la lucha de las naciones (realidades en verdad hartamente desatendidas por Marx) y de los Estados se conmina con la lucha de clases e incluso llega a dominarla. Pues la voluntad de poder, en pugna con la técnica, llega a someter así la economía, y la política desarrolla su propia dialéctica, despliega su voluntad de poder.

No es nuestra intención aplicar el pensamiento de Marx a la realidad metamarxiana y marxista. Queremos dejar hablar a Marx, y captar su discurso, discurso cargado de cuestiones, como todo gran discurso. La vinculación con la realidad que hace profesión de seguir a Marx plantea un problema importante que no puede ser resuelto a la ligera y de una manera unívoca. ¿Se podría aplicar la palabra de los Evangelios — habida cuenta de las diferencias que separan las dos visiones y las dos realizaciones — a la realidad que pretendía ser cristiana? El pensamiento siempre emprende su vuelo y la realidad posee su propia pesantez, sin que por eso el pensamiento sea irreal o no-real. En choque con las cuestiones del pensamiento y con los problemas de la realidad, *el hombre y la humanidad se proponen tareas que ellos no pueden resolver*, pues no todo pertenece al terreno del dato y de la práctica. El pensamiento puede en determinados momentos captar lo que es y despejar el camino al porvenir, pero el ser en devenir hurta el cuerpo también. Lo mismo sucede con el pensamiento político, tomando el término «político» en su sentido histórico y formador. Occidente ha visto nacer *La República* de Platón, *La Ciudad de Dios* de San Agustín, el *Manifiesto comunista* de Marx, en el curso de su historia, que tiende a hacerse universal y planetaria. Sin embargo, ningún pensador ha penetrado jamás el enigma de esta Historia, aun cuando lo iluminase. Marx tampoco, sin ser por eso «utópico». Él se aplicó a descifrar la realidad, prestando oídos a la voz de la tragedia de los hombres que ascendían de la tierra al cielo, aunque no creyese de ninguna manera en el cielo. ¿Habría podido hablar u obrar de otro modo? El pensamiento piensa lo que es, y la acción política construye y destruye ciudades e Imperios, sin que eso signifique que el pensamiento sea ineficaz.

4. Es bastante sorprendente comprobar que Lenin ponía de relieve el olvido de la verdad marxiana. "Y precisamente en este punto — la cuestión del Estado, tal vez la más importante de todas — es en el que las enseñanzas de Marx han sido más olvidadas. Los comentarios de vulgarización — innumerables — no dicen una palabra de esto. Está "admitido" callarlo como una "cosa pueril" que ya ha cumplido su servicio, exactamente como los cristianos que, una vez que su culto se convirtió en religión de Estado, "olvidaron" las "puerilidades" del cristianismo primitivo con su espíritu democrático revolucionario." (*El Estado y la Revolución*, en el tomo II de las *Oeuvres cholesies*, Moscú, 1947, p. 195.)

Marx pretendió superar para siempre el pensamiento especulativo, para realizar la «verdad» ideológica y abstracta de la teoría en la energía práctica. Los grandes héroes de la alienación ideológica nos ayudan sin embargo, con bastante frecuencia, a comprender no solamente el pensamiento de Marx, sino también las realizaciones económicas y políticas del marxismo práctico. Platón, guía de los metafísicos idealistas, reconoce en su *República* que la aplicación práctica y política de los pensamientos verdaderos no cae por su peso; pues algunas líneas antes de hablar de los reyes-filósofos y de la coincidencia de la filosofía y la política, pregunta: «la praxis en virtud de su naturaleza, ¿no logra menos la verdad que la palabra» (473 a)?

En cuanto a Aristóteles, a quien Marx no vaciló en llamar «gigante del pensamiento»,⁵ afirma con toda serenidad que «el fin de la teoría es la verdad, y el de la práctica la obra (ἔργον)» (*Metafísica*, 993, b, 20.)

La alienación humana

Los seres humanos, protagonistas visibles e invisibles del devenir, sujetos y objetos de la historia, que desarrollan una técnica y se desarrollan gracias a ella, se alienan también en relación a sí mismos y a su esencia; pierden su verdadera existencia en la lucha por la subsistencia, llegan a ser ajenos a sí mismos. El hombre, tal como Marx lo considera, tiene una naturaleza esencialmente histórica, y esta naturaleza (histórica) del hombre es lo que se ha exteriorizado y alienado en el curso del devenir de la humanidad. El hombre es el ser de todos los seres — de las realidades — a través de los cuales se manifiesta; su esencia es la de una universalidad, la de una comunidad de posibilidades; él es, pues, el ser genérico (*Gattungswesen*) y comunitario (*Gemeinwesen*) que se ha alienado a través de la vida económica, política, familiar y humana. La supresión de la alienación dará nacimiento, por consiguiente, al hombre total, al hombre que llega a ser aquello que verdaderamente él es, porque su naturaleza haya llegado a ser — dado que esencialmente lo es — humana.

5. *El Capital*, t. I, p. 9, versión francesa de las Éditions Sociales.

I. Las relaciones entre los dos sexos y la familia

El hombre es el ser genérico que actúa según su naturaleza y contra la Naturaleza para satisfacer sus necesidades. Transformando lo que se opone a él, se transforma a sí mismo, y «la historia entera no es otra cosa que una transformación de la naturaleza humana» (*Miseria de la filosofía*, Ed. Costes, p. 177). Cada satisfacción positiva acarreará nuevas necesidades que, a su vez, procuran ser satisfechas, y así sucesivamente. La vida del hombre, cuya esencia es comunitaria, la vida de los hombres, es así una perpetua realización y un perpetuo rebasamiento de lo que ellos tienen y de lo que son. Ya hemos visto¹ que Marx la emprende con dos de las tres condiciones primordiales de la historia. La *primera condición histórica* es «la *producción de bienes* que permitan satisfacer esas necesidades», es decir, «comer y beber, alojarse, vestirse, y algunas otras cosas más»; la *segunda condición histórica* consiste en que, «la primera necesidad, una vez satisfecha, conduce ella misma la acción de la satisfacción y el instrumento ya adquirido de la satisfacción a *nuevas necesidades*». A estas «dos» condiciones y presupuestos de toda historia que juntas constituyen «el primer acto (*Tat*) histórico», está ligado un «tercer» presupuesto, un *tercer tipo de relación natural y social*;² sin embargo, hay que entender los tres factores como un todo. «La tercera relación, que entra aquí de golpe en la evolución histórica, es que los hombres, que vuelven a hacer cada día su propia vida, empiezan por hacer (*machen*) a otros hombres, por reproducirse —son las relaciones entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos, es la *familia*—. Esta familia, que en un principio es la única relación social, llega a ser después, cuando las necesidades acrecentadas engendran nuevas condiciones sociales y el número acrecentado de los hombres nuevas necesidades, algo subordinado (excepto en Alemania).»³ (*Id. al.*, pp. 166-167.) Tres

1. Al comienzo de los capítulos sobre *El trabajo, la división del trabajo, los trabajadores* y sobre *La máquina, la industria, la civilización tecnócrata*.

2. El vocablo alemán *Verhältnis*, empleado por Marx en estas páginas, significa a la vez *condición* y *relación*; las condiciones son para Marx relaciones que unen y oponen a los hombres con la naturaleza y entre ellos.

3. Esta observación es naturalmente «irónica».

líneas más abajo, Marx precisa: «Estos tres lados de la actividad social no hay que entenderlos, por otra parte, como tres grados diferentes, sino simplemente como tres lados, o, para decirlo de una manera comprensible a los alemanes, los «momentos» que han existido simultáneamente desde el comienzo de la historia y desde los primeros hombres y que todavía hoy se hacen valer en la historia.»

La historia de la humanidad — a la vez natural y social — y las condiciones y las relaciones que la engendran, implican, pues, una doble producción: la producción de bienes materiales mediante el *trabajo* y la producción de la vida humana mediante la *procreación*. A los *instrumentos de producción* corresponden, por tanto, en cierto modo, los *órganos de reproducción*. En consecuencia, los hombres están ligados entre ellos y con la Naturaleza por vínculos naturales tanto como sociales.

Eso no significa que Marx admita una dualidad de fuerzas en cuanto al desarrollo de la naturaleza histórica del hombre; no hay el *hambre*, de un lado, y el *amor*, del otro. Tampoco hay, junto al desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo de las fuerzas sexuales.⁴ La procreación, la reproducción de la especie humana, es una esencial condición del devenir histórico, pero sigue siendo sobre todo una función natural, aunque no exclusivamente. El motor de la génesis y del desarrollo de la *historia* — que es más que una *evolución* — reside en la utilización, la creación y el desarrollo de las fuerzas productivas que determinan las relaciones humanas en general y la forma y el contenido humano de las relaciones sexuales en particular; los hombres, seres primordialmente históricos, son más que seres simplemente naturales. El desarrollo de las relaciones entre los dos sexos y de la familia está condicionado, en consecuencia, por el proceso del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.

Del mismo modo que el trabajo humano productivo, al dividirse,

4. De nuevo es Engels quien se ha encargado de trazar, muy esquemáticamente por cierto, la historia de la familia, en su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, obra aparecida en 1884 (después de la muerte de Marx). Fue Engels quien contribuyó a la creación de la teoría "dualista" de la historia — teoría que, por otra parte, los marxistas no aceptaron —. En el prólogo de la primera edición de su obra, escribe especialmente: "Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante en última instancia en la historia es la producción y la reproducción de la vida inmediata. Ahora bien, ésta es de dos clases: de una parte, producción de medios de existencia, de objetos que sirvan para la nutrición, el vestido, la vivienda, y de los útiles que ellos exigen; de otra parte, producción de los seres humanos mismos, propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las cuales viven los hombres de una época histórica dada y de un país dado están condicionadas por esas dos clases de producción: por el estadio de evolución en que se hallan, de una parte el trabajo y de otra la familia." (Ed. Costes, pp. VIII-IX.) Siguiendo la línea de la célebre obra de Bachofen, *Das Mutterrecht* (1861), y apoyándose en los libros de L. H. Morgan (*Systems of Consanguinity and Affinity*, 1871), y sobre todo *Ancien Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877), el amigo, colaborador y vulgarizador de Marx, ofrece el siguiente esquema de la evolución de la familia: a la *promiscuidad primitiva*, constituida por un comercio sexual sin trabas y cuya naturaleza no es muy bien precisada por Engels, sucede la *familia consanguínea* (en la que padres

opone a poseedores y opresores, de una parte, y a explotados y oprimidos, de la otra, así el «trabajo» humano reproductivo, y las relaciones en las que se inserta, separa también, en el seno de la familia, al amo del esclavo. Marx llega a pensar incluso que la división del trabajo «no era originalmente sino la división del trabajo en el acto sexual» (*Id. al.*, p. 170.) Parece que haya, pues, desde los comienzos, una *lucha de sexos* que prosigue hasta nuestros días, en los que se encuentra con — y se hace determinar por — la *lucha de clases*. Por el encuentro de los dos «contrarios» que se atraen — el sexo masculino y el sexo femenino — y por la conjunción de sus diferencias extremas nace el ser humano, resultado de la unidad y de la oposición de los contrarios. Sin embargo, no nacen solamente por la gracia de la Naturaleza, sino que nacen también por obra de dos seres humanos y en una Sociedad. Esta sociedad es la de la división del trabajo y la de la explotación del hombre por el hombre. «Con la división del trabajo, en la que se dan todas esas contradicciones y que descansa a su vez en la división natural del trabajo en la familia y la separación de la sociedad en familias distintas y opuestas unas a otras, se da al mismo tiempo la *repartición* (*Verteilung*), cuantitativa y cualitativamente desigual, del trabajo y de sus productos — y por tanto de la propiedad —, que ya tiene su núcleo, su primera forma, en la familia, en la que la mujer y los hijos son los esclavos del hombre. La esclavitud — todavía más burda, y latente, de cierto, en la familia — es la primera propiedad.» (*Ibid.*, p. 172.)

El desarrollo progresivo de la propiedad privada condiciona, por lo demás, el desarrollo de las formas de la vida familiar. Propiedad privada y división del trabajo aíslan a la familia en el seno de la comunidad y hacen de ella una realidad privada y no comunitaria. El movimiento de la propiedad privada determina directamente la economía doméstica separada. La sociedad civil y el Estado tienen

e hijos están excluidos del comercio sexual recíproco) y, a ésta, la *familia punalúa* (que excluye a su vez las relaciones entre hermanos y hermanas) y después la familia *stadiásmica* (basada en uniones por parejas; uniones bastante elásticas, sin embargo); éstas son las grandes formas evolutivas de la familia en el curso de la prehistoria salvaje y bárbara, de las cuales los pueblos primitivos actuales nos ofrecen todavía algunos ejemplos. Con la *familia patriarcal* (que significa la gran derrota histórica del sexo femenino, es decir, la inversión del derecho maternal y la pérdida para la mujer de su papel de gobierno en la casa), entramos en los dominios de la historia (escrita); finalmente, la última forma de este proceso de reducción es la *familia monogámica*, fundada en la dominación del hombre, tipo de relación que, desde la Edad Media, dice Engels, para no decir desde el Cristianismo, implica el *amor sexual individual*. La monogamia y el amor sexual individual, aún cuando deban su nacimiento a unas condiciones de propiedad determinadas, parecen constituir el tipo de relación más elevado; así incluso en un porvenir post-capitalista, se mantendrán, y lo que desaparecerá será el predominio del hombre y la insolubilidad del vínculo, es decir, las dificultades opuestas al divorcio. La *plena igualdad de los dos sexos y el amor sexual individual y compartido* (en tanto en cuanto dure) se realizarán, pues, plenamente, después del derrumbamiento del capitalismo, sin que sea posible ver las formas siguientes de la evolución de los vínculos entre los dos sexos. La inclinación recíproca del hombre y de la mujer hallará por sí sola las formas adecuadas de su realización después de la desaparición de toda presión económica.

como presupuesto y como fundamento la familia. Siendo las relaciones de la propiedad privada unas relaciones que ligan (es decir, alienan) la comunidad ilusoria y sus miembros al mundo natural y objetivo, es evidente que «el matrimonio es, indiscutiblemente, una forma de la propiedad privada exclusiva» (*Ec. Fil.*, p. 20.) Propiedad privada, matrimonio y familia son los fundamentos prácticos sobre los cuales se eleva la dominación de la burguesía. La institución de la familia (burguesa) descansa en cuestiones muy empíricas — a saber: económicas —, y el verdadero cuerpo de la familia es el estado de fortuna. Lo que en general impulsa a los individuos al matrimonio es el juego combinado del hastío y de los intereses pecuniarios, y no la validez autónoma de la familia. Así, aunque la disolución de la familia se vea realizada prácticamente, dado que la acción de la disgregación real se hace cada vez más general, la institución persiste, porque su existencia ha llegado a ser necesaria por su conexión con el modo de producción de la sociedad civil. Además, la disolución de la familia ha sido proclamada también, teóricamente, por los socialistas franceses e ingleses y por los novelistas franceses; hasta por los filósofos alemanes, que acabaron por advertirla — dice Marx irónicamente —. Disolución de la familia significa dos cosas: *disolución real* y ocurrida efectivamente, puesto que los burgueses mismos son los protagonistas de esa disolución en la práctica, y *disolución necesaria*, es decir, reconocimiento de ese estado de cosas por la conciencia y supresión de la familia — en su forma burguesa — a través del movimiento proletario y desalienador.

La familia continúa existiendo y permanece relativamente intacta en teoría porque en la práctica es uno de los fundamentos sobre los que la burguesía eleva su dominación; el burgués hipócrita (hipócrita por esencia) no se conforma a la institución, en particular, pero la institución se mantiene, en general. El matrimonio y la familia se ven negados, en la teoría y en la práctica, individualmente, pero se mantienen, en la teoría y en la práctica, socialmente. El hastío y el vacío de la existencia alienada, los intereses del dinero, la crítica teórica del matrimonio y de la familia y su disgregación práctica forman parte integrante de la familia y del matrimonio y no desembocan de ninguna manera — dentro de los marcos capitalistas y burgueses — en la disolución y en el rebasamiento efectivos. La hipocresía general de la existencia burguesa erige en mundo sacrosanto la existencia indecente de esta reificación (y deshumanización) de las relaciones entre los dos seres. Y esta misma hipocresía, fundada en condiciones muy empíricas, encuentra también sus escapatorias y sus salidas de emergencia, especialmente en el adulterio y la prostitución.

Sin embargo, en la medida en que el hombre considera — es decir, evalúa — a la mujer como presa y sirviente de la voluptuosidad, expresa toda su propia e infinita degradación y alienación. En las relaciones sexuales extra-maritales — y en particular la prostitución — esta alienación de la verdadera naturaleza social de hombre se manifiesta de una manera todavía más infame, pues la prosti-

tución está basada en una relación mercantil que hace a quien prostituye más alienado aún y más alienante que quien es prostituido. El dinero, que posee la propiedad de poder apropiárselo todo, comprándolo, puede por consiguiente comprar también el «amor»; siendo él mismo la prostituta universal, la alcahueta universal entre las necesidades humanas, confunde, invierte y cambia por sus contrarias todas las propiedades naturales del ser humano genérico y comunitario y «fuerza a los contrarios a darse un beso».

En cambio, «establece al hombre en cuanto hombre, y su relación con el mundo como una relación humana; entonces, puedes cambiar el amor únicamente por el amor, y la confianza únicamente por la confianza. [...] Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza debe ser una manifestación (*Ausserung*) determinada, y correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu vida individual real. Si amas sin provocar un amor en reciprocidad (*Gegenliebe*), es decir, si tu amor en cuanto amor no produce amor en reciprocidad, si, manifestando tu vida [y no alienándote con su exteriorización] en cuanto hombre que ama, no haces de ti un hombre amado, entonces tu amor es impotente, es una desgracia [desgracia inherente en tal caso a la condición humana y no ya al régimen social]», leemos en *Economía política y filosofía* (p. 114). Para que las relaciones entre los dos sexos puedan desalienarse, hace falta que el matrimonio (burgués), y todo lo que lo condiciona, lo rodea y lo acompaña, cambie a la vez de forma y de contenido. Pues la familia no es sino uno de los modos particulares de la producción y cae bajo las leyes generales de ésta. Así, la supresión de la propiedad privada y de la *vida económica separada* no puede ser disociada de la supresión de la familia (*Id. al.*, p. 223). Supresión positiva y efectiva de la propiedad privada significa, según Marx, apropiación de la verdadera vida humana (genérica y total) y supresión radical de toda alienación. El hombre de familia se incorporará así a su existencia humana, indisolublemente individual y comunitaria. De lo que se trata es de la *supresión* — aniquilamiento — de la propiedad privada, y no de su *generalización* y extensión; por consiguiente, la supresión del matrimonio no significa de ninguna manera comunidad de mujeres — convertidas así en propiedad común —, que es lo que parece desear todo «comunismo grosero e irreflexivo». Marx condena este comunismo, que no sería otra cosa que una universalización del capitalismo y que niega la personalidad del hombre, insertándolo en un proceso de nivelación contrario a la verdadera naturaleza del hombre. El rebasamiento de la alienación, erótica entre otras, del hombre, conducirá al hombre a incorporarse a «su existencia humana, es decir, social».⁵

Aun cuando haya podido escribir que «la más alta función del cuerpo es la actividad sexual (*Geschlechtstätigkeit*)» (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, p. 89), Marx no considera en modo alguno

5. "Rückkehr des Menschen... in sein menschliches, d. h. gesellschaftliches Dasein." (*Ec. Fil.*, texto alemán en Marx *Frühschriften*, ed. Kröner, Stuttgart, 1953, p. 236; trad. francesa, p. 24.

la actividad sexual del hombre como una función simplemente animal: el verdadero amor físico no se deja reducir al acto material de la secreción seminal. Marx pone al descubierto la alienación, la deformación y la contracción que sufre la actividad sexual humana en el régimen asfixiante de la propiedad privada. Lejos de querer generalizar lo particular, generalizando la propiedad privada, Marx quiere que lo concreto refleje lo universal. Así puede afirmar: «En la relación (*Verhältnis*) con la mujer, presa y sierva de la voluptuosidad común, se halla expresada la infinita degradación en que el hombre vive para sí mismo, pues el secreto de esta relación [Marx emplea aquí el término *Geheimnis*] tiene su expresión *no equívoca*, decisiva, *revelada*, descubierta, en la relación del hombre a la mujer y en la manera como es interpretada la relación *inmediata*, naturalmente genérica. La relación *inmediata*, natural, necesaria, del ser humano al ser humano es la *relación del hombre a la mujer*. En esta relación genérica *natural* (*natürlichen Gattungsverhältnis*), la relación del ser humano con la Naturaleza es inmediatamente su relación al ser humano, como la relación al ser humano es inmediatamente su relación al origen de su propia determinación *natural*. En esta relación se muestra, pues, de modo *sensible*, y al nivel de un *hecho* visible (*anschauliches*), hasta qué punto la esencia humana (*das menschliche Wesen*) se ha convertido en naturaleza humana o en qué medida la naturaleza se ha convertido en la esencia humana del hombre. Todos los grados de cultura del hombre (*Bildungsstufen*) pueden, por consiguiente, ser apreciados según esta relación. Del carácter de esta relación se infiere hasta qué punto el hombre en cuanto *ser genérico* (*Gattungswesen*) ha llegado a ser hombre y se ha comprendido a sí mismo; la relación del hombre a la mujer es la relación *más natural* del ser humano al ser humano. En ello se muestra, pues, hasta qué punto el comportamiento (*Verhalten*) *natural* del hombre ha llegado a ser humano o hasta qué punto la esencia humana ha llegado a ser para él esencia *natural*, hasta qué punto su naturaleza humana (*menschliche Natur*) ha llegado a ser su *naturaleza*. En esta relación se muestra asimismo hasta qué punto la *necesidad* del hombre ha llegado a ser *necesidad humana*, hasta qué punto el otro hombre, en cuanto hombre, ha llegado a ser, por tanto, una necesidad para él, hasta qué punto en su existencia más individual (*individuellsten Dasein*) él es al mismo tiempo ser de la comunidad (*Gemeinwesen*).» (*Ec. Fil.*, pp. 234-235 de Kröner, pp. 21-22 y 23 de la Ed. Costes, donde este pasado está cortado en dos.)

Marx — que escribió cartas y poemas de amor⁶ a la mujer a la que amó apasionadamente desde su adolescencia y que llegó a ser su esposa, su compañera fiel y la madre de sus hijos — no disocia en modo alguno la sexualidad (verdadera, es decir, humana) y el amor (pasional), como no disocia, en general, la naturaleza y el hombre, el hombre y la humanidad, el individuo y la sociedad, la

6. En diciembre de 1836, a los dieciocho años de edad, Marx ofreció a su «querida y eternamente amada Jenny von Westphalen» dos cuadernos de poemas líricos titulados *El libro del amor* (*Buch der Liebe*).

subjetividad y la objetividad. El protesta contra quienes quieren reducir la fuerza pasional del amor y arremete a la vez contra los materialistas críticos y burgueses y contra los idealistas especulativos e inhumanos. «El amor es una pasión, y nada hay más peligroso para la calma del conocimiento que la pasión — escribe —. [...] ¿Cómo la subjetividad absoluta, el acto puro, la crítica «pura», no había de ver en el amor su *bête noire*? Satanás en persona; en el amor, que, más que ninguna otra cosa, hace que el hombre crea en el mundo material y le enseña no solamente a hacer del hombre un objeto, sino también a hacer del objeto un hombre.» (*La Sagrada Familia*, Ed. Costes, t. II, pp. 32 y 34).

Justamente por el hecho de que el desarrollo de la pasión del amor — «el objeto espiritual, tan rico de sentido y de significado, del amor» — no puede ser construido *a priori*, puesto que ese desarrollo es un desarrollo real y material que se sitúa de entrada en el mundo sensible y afecta a individuos concretos, no podría haber construcción teórica y especulativa a propósito del amor o sobre el amor. Parece que no sea posible estudiar dialécticamente el desarrollo interior del amor-pasión, es decir, su *origen* y su *objetivo*; tampoco es posible trazarle programas. Se trata principalmente de desalienar lo que impide el brote del amor y la rica y plena manifestación de la sexualidad humana, mediante la abolición del matrimonio y de la familia burgueses, y de dejar por consiguiente enteramente abierto el problema del devenir y del porvenir de aquel brote y de aquella manifestación. Lo que Marx deja entender es que, una vez suprimidos la familia y el matrimonio burgueses, las parejas se formarían libremente, el hombre y la mujer serán iguales, la mujer dejará de ser un instrumento de placer y de (re-)producción y los hijos serán educados principalmente por la comunidad. La mujer ya no estará en dependencia del hombre, la pareja ya no dependerá de la situación económica y civil, los hijos ya no dependerán de los padres. Lo cual no significa — repitémoslo — que habrá comunidad de mujeres y socialización del deseo general, cosa deseada por los comunistas groseros y que provoca el espanto de los burgueses. Después de las obras filosóficas de juventud, el *Manifiesto comunista* se explica una vez más acerca de este punto: «El burgués ve en su mujer un simple instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción serán explotados en común, y no puede pensar en otra cosa sino en que el régimen colectivo va a alcanzar también a las mujeres. No sospecha que se trata precisamente de arrancar a la mujer de su cometido actual de simple instrumento de producción. Nada más ridículo, por lo demás, que este espanto ultramoral de nuestros burgueses ante la pretendida colectivización de las mujeres por comunistas. Los comunistas no necesitan introducir la comunidad de mujeres; ésta ha existido casi siempre. [...] Todo lo más se podría reprochar a los comunistas el querer sustituir una comunidad hipócritamente disimulada por una

7. *Bête noire*: pesadilla, en el sentido figurado de amenaza y preocupación grave y continua. En francés en el texto de Marx.

comunidad oficial y francamente reconocida. Por otra parte, cae de su peso que con la supresión de las condiciones actuales de producción desaparece igualmente la comunidad de mujeres...» (Ed. Costes, pp. 90-91.)

* * *

La interpretación marxiana de las relaciones entre los dos sexos, del amor, del matrimonio y de la familia es — una vez más — mucho más vigorosa en lo que analiza y niega que en lo que afirma y prescribe. Esta interpretación parte siempre del hecho fundamental, y de la idea fundamental de Marx, de que los hombres producen su vida y se producen unos a otros, dado que el ser humano es simultáneamente, si se puede decir así, productor y producto. En este proceso productor, reproductor y productivo, los hombres están siempre, y desde siempre, en pugna con una naturaleza histórica, y su propia historia es natural. Lo que ellos son y lo que ellos hacen en el curso de su devenir se desnaturaliza, se deshumaniza, se aliena y los aliena, los deshumaniza, los desnaturaliza. Todo se fija, se congela y se reifica en el curso mismo de su evolución progresiva y universalizante. *Trabajo* y *amor* sufren la misma suerte, y es altamente significativo que Marx asocie la *sexualidad* a la *técnica*, llegando a ver en el *acto sexual* (y reproductivo) la primera manifestación de la *división del trabajo*. El desarrollo de la técnica es, pues, el secreto de toda la historia natural — y antinatural — de los hombres, y la técnica es lo que ilumina el devenir del amor; ella, abandonando cada vez más la Naturaleza para dominarla mejor, aleja también al hombre, cada vez más, de su propia naturaleza: sin duda es antinatural por esencia, pero a través de la historia humana, historia de la alienación, pierde incluso el vínculo con aquello a lo que se opone, se autonomiza y se vacía de toda vida.

Dado que la técnica corre parejas con el intercambio y el comercio, es consecuente ver también en las relaciones entre los dos sexos una forma de comercio. Esas relaciones han sido en todos los tiempos comercio, pero al nivel de la sociedad moderna y burguesa, sobre todo, es donde, según Marx, el carácter alienante de esa comercialización salta a la vista. Así Marx trata de ver, a la vez, la esencia del amor — esencia nunca realizada todavía en el curso de la historia, y realizable solamente después de la supresión de la causa de toda alienación de la propiedad privada — y las realidades eróticas y familiares de la era burguesa, realidades alienantes y alienadas. De una parte, Marx canta el amor, amor físico, pasional, espiritual, «y por tanto» total, y de la otra, describe todas las formas alienadas que él ha sorprendido. Sin embargo, el amor se ve reducido, de entrada, a la división del trabajo y a la producción, puesto que el acto sexual se basa en una forma de la división del trabajo, y cabe preguntarse qué significará efectivamente la plenitud del amor después del rebasamiento de la división del trabajo social. ¿Capta Marx, no dissociando las relaciones sexuales del amor, el alcance de lo que él llama amor? ¿Qué significa para él, que no ve en el desarrollo del amor individual la obra del Cristianismo, el libre brote del amor indi-

vidual en un mundo no-cristiano (y resueltamente ateo), mundo que tendrá universalidad de individual? La sociedad humana que sucederá al capitalismo habrá rebasado la lucha de clases y la lucha de sexos: hombre y mujer habrán llegado a ser iguales; pero esa sociedad habrá abolido también la propiedad privada y todas las formas individualizantes que la acompaña. El amor, al universalizarse, ¿será todavía amor? Dejando el ser humano de ser «productor» y «trabajador», ¿en qué será todavía reproductor e incluso amoroso? ¿Qué hará del «objeto» del «amor»? ¿Qué sucederá no solamente con el *amor* sino también con el *acto sexual* — forma original de la división del trabajo — después de la supresión radical de toda división del trabajo, supresión por la que pasa la empresa de la desalienación humana? ¿A un nuevo modo de *producción* técnica y económica, corresponderá un nuevo modo de *reproducción*?

Todo el pensamiento de Marx concerniente a la sexualidad y al amor (a los que él no disocia, pero tampoco identifica), al matrimonio y a la familia que educa a los hijos, se basa en la idea del hombre-animal que fabrica herramientas y se reproduce, idea total, global y «genérica», sigue las alienaciones que el hombre efectivo sufre, y apunta a la salvación. Al hacer esto, Marx permanece, sin embargo, atado a la sociedad moderna, burguesa y capitalista; ésta es la que él diseña, pero ésta es también la que le proporciona las armas de su combate, que apunta al «rebasamiento». Así, él prolonga toda la crítica dirigida en el curso de los dos últimos siglos contra las formas sociales del amor y contra las instituciones familiares. Él mismo se refiere (*Id. al.*, t. VII, pp. 159-160) a la crítica del siglo XVIII y a la Revolución Francesa, que quebrantaron las bases de la familia. Marx prolonga, radicaliza, lleva a sus consecuencias extremas y universaliza el radicalismo de la modernidad: las trabas deben ser suprimidas, para que el ser humano se realice plenamente, para que su esencia natural y social se objetive totalmente y sin tomar apoyo en ninguna trascendencia metafísica. Así, quiere sobre todo abolir la familia y el matrimonio burgueses, para que el amor pueda manifestarse en su universalidad, en cuanto amor «que hace del hombre un objeto, pero también del objeto un hombre». En el interior de este mundo de los Sujetos y de los Objetos, el mundo moderno, una forma particular se ve negada, la forma burguesa, pero la dirección profunda del proceso sigue siendo la misma: los sujetos humanos deben apoderarse de todo, universalizarlo y coincidir ellos mismos con los objetos. Aun cuando Marx proteste contra el comunismo grosero y mecánico que no hace otra cosa que generalizar la propiedad privada en vez de rebasarla radicalmente, ¿lo rebasa él efectivamente y ofrece una visión de la relación de los dos sexos y del amor que instituiría un nuevo modo de vinculación? Pues, aun cuando él rechaza la tesis de la comunidad de mujeres, su propia «tesis» de la desalienación y de la des-reificación de las relaciones entre los dos sexos sigue en el centro de un pensamiento que universaliza lo que es, evitando ciertamente el falso comunitarismo, pero sin llegar, no obstante, a liberarse totalmente del peso de lo que él mismo niega. Por consiguiente, se ve negado aquello

que se descomponen, el matrimonio, la familia, y generalizado aquello que lo componía a través de la alienación, es decir, el amor-pasión-del-objeto. Marx hace que pese una sombra sobre toda su glorificación del amor, y este amor no parece poder ahuyentar esa sombra.

En pugna con los objetos, objetos de la alienación y objetos que alienan al hombre, el pensamiento de Marx, aunque permanezca tan cerca de los objetos, lucha por liberarlos, liberando al hombre. Romanticismo y realismo — si estos ismos tienen algún sentido — caracterizan simultáneamente este esfuerzo. Marx es, al mismo tiempo, visionario y hombre práctico, profeta y técnico.

El ser del hombre, su esencia (*Wesen*), su verdadera naturaleza histórica y social constituyen la preocupación central de Marx. Sin embargo, el ser humano se manifiesta a través del hacer, y este hacer desemboca en un haber. Haciendo, el hombre se aliena, y su verdadera esencia no se revela sino negativamente, en y por la alienación, permaneciendo ella misma inaprehensible, puesto que toda la historia no ha sido hasta ahora más que desarrollo de la alienación. Así, el hombre es tal como se manifiesta en su actividad social, pero toda su actividad le hace ajeno a sí mismo, a las cosas y al mundo. El ser del hombre es, pues, aquello que todavía no se ha expresado nunca en toda la plenitud de sus posibilidades totales; descifrando la historia de la alienación es como se puede captar esa esencia genérica, inaprehensible positivamente para toda observación empírica. Marx, que se niega a hacer otra cosa que no sea leer el libro de la experiencia, descifra por lo menos este libro, lee entre líneas y ve aquello cuyas imágenes deformadas son lo únicamente visible.

Para que el hombre sea, es necesario que haga, y su actividad fundamental, el trabajo productor ejecutado en común con otros hombres, le aliena de su ser. Ya hemos tenido ocasión de ver toda la teoría marxiana del trabajo. El hacer desemboca en un haber, y este haber es lo que parece alienar aún más fundamentalmente las relaciones del hombre con todo lo que es. Trabajo, división del trabajo y sobre todo propiedad privada alienan el ser del hombre de su verdadera naturaleza social y humana, y le hacen buscar la consolidación de su ser alienado en el haber, en la posesión. En vez de realizarse en el curso del devenir histórico, el sujeto humano no hace otra cosa que renegar de sí mismo haciéndose cada vez más ajeno a su verdadera esencia. La producción de riquezas socia-

les empobrece a los hombres, el mundo exterior queda ocultado a ellos, y lo que no tienen les impulsa a desarrollar la riqueza del mundo interior. Las necesidades reales de los seres humanos les empujan al trabajo — al hacer —, trabajo que se congela en el haber; pero esta influencia de la posesión y de la propiedad aliena a los seres humanos, como aliena, por lo demás, los objetos de su actividad. A su vez, la carencia incita a los hombres a buscar las satisfacciones en algo imaginario desconectado de lo real. «La propiedad privada nos ha hecho tan necios y unilaterales (*einseitig*) que un objeto (*Gegenstand*)⁸ no es el nuestro sino cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros en cuenta capital. [...] Todos los sentidos⁹ físicos y espirituales han sido reemplazados así por la simple alienación de todos esos sentidos, el sentido del haber. El ser humano habla de quedar reducido a esa pobreza absoluta para poder dar nacimiento a su riqueza interior. [...] La más bella música no tiene sentido para el oído no musical, no es un objeto, porque mi objeto no puede ser sino la confirmación de una de las fuerzas de mí ser. [...] El hombre abrumado de preocupaciones, necesitado, no tiene sentido para el más bello espectáculo; el comerciante de minerales no ve más que el valor mercantil del mineral, pero no su belleza en su naturaleza particular; no tiene sentido mineralógico. Por tanto, hace falta objetivación (*Vergegenständlichung*) del ser humano, desde el punto de vista teórico tanto como práctico, para hacer humanos los sentidos del hombre, y también para crear el sentido humano correspondiente a toda la riqueza del ser humano y natural.» (*Ec. Fil.*, pp. 30, 32 y 33.)

Pero, ¿qué es el Hombre, ese ser natural pero también ser natural humano (*menschliche Naturwesen*), ser comunitario y genérico, ser cuya esencia se expresa mediante el hacer hasta ahora alienador? ¿Cuál es el sentido de la sensibilidad humana, sensibilidad que debería poner al hombre en contacto con la totalidad del mundo?

El ser en devenir de la Totalidad es aprehendido — o más bien se supone que es aprehendido — por el Hombre. La no-ontología se transmuta en antropología, pero esta antropología sigue siendo negativa: nos dice todo lo que el hombre no es. El hombre entra en relación con el Mundo por los sentidos, piensa Marx; los sentidos vinculan a los hombres, a los sujetos, a los entes, es decir, a los demás hombres y a los objetos. Sin embargo, los sentidos naturales y humanos son físicos y materiales y «metafísicos» y «espirituales» («los sentidos llamados espirituales», escribe Marx, *ibid.*, p. 32), prácticos y teóricos: ver, oír, oler, gustar, notar, pensar (*Denken*), mirar (*Anschauen*), sentir (*Empfinden*), querer, obrar, amar, constituyen la manifestación de la realidad humana (alienada) y de los

8. Cuando encontramos el vocablo *Gegenstand* (*Objekt*) en Marx, tenemos que entender — en general — este vocablo según su significado original: *Gegenstand*, lo que está enfrente, lo que se opone, lo que constituye el otro polo de un vínculo dialéctico.

9. El vocablo *sentido* (*Sinn*), empleado en estos pasajes, significa en alemán como en francés [y asimismo en castellano] a la vez *órganos de la sensibilidad* y *significado*.

de modos de apropiación — e incluso de no-apropiación esencial — de la realidad total. La totalidad de los sentidos y su actividad significativa deberían, por consiguiente, y deberán, si no fueran por la alienación, después del rebasamiento radical de toda alienación, insertar al hombre en la totalidad de todo lo que es. Los sentidos — todos los sentidos, físicos (*physische*) y espirituales (*geistige*) — no se reducen, por consiguiente, de ninguna manera a las sensaciones, pues es el sentido de los objetos lo que se presenta — e incluso se oculta — a los sujetos humanos. El hombre puede, en virtud de su propia esencia, apropiarse los entes y su propio ser universal de una manera universal, si no fuera por la alienación que separa la sensación del sentido significativo, los objetos de los sujetos, lo particular de lo universal, lo fragmentario de lo total, el hacer del ser, el haber consolidado del ser que haciendo se hace. La realidad humana total, unitaria y multidimensional, permite a los hombres a los que ella anima apropiarse a la vez, de un modo no posesivo, los objetos y esa misma realidad humana. Apropiarse significa aquí actualizar plenamente las posibilidades subjetivas y objetivas en un ser y hacer en devenir, al que ninguna fijación estática y posesiva pone trabas. Sólo la colectividad humana, lo universal, puede llevar a cabo eso.

El ser (del hombre), el hacer y el haber, la subjetividad, la realidad y la objetividad componen todo un extraño nudo de problemas. El hombre se manifiesta en el trabajo, pero esta manifestación es una exterioridad: él se exterioriza, se aliena de su ser. Por el hecho de que el hombre deja de ser hombre para hacerse trabajador — y por añadidura en un mundo en que el trabajo está dividido —, el hacer se aliena, pero en el interior de la necesaria actividad productora. El ser humano entra en contacto con las cosas; sin embargo, aprehendiéndolas mediante el haber es precisamente como no las tiene y como se desposee.¹⁰ El hombre es el sujeto del devenir histórico y «también» está sujeto a ese devenir; el hombre-sujeto producido por su actividad industriosa de los objetos. Pero, ¿qué significan estos términos — sujeto y objeto — en Marx? ¿Les da él un significado claro?

El hombre no es un «sujeto» absoluto. Tampoco es un objeto. ¿En qué residen, pues, su subjetividad y su objetividad? ¿Cuál es la realidad efectiva del hombre (*der wirkliche Mensch*)? El hombre parece ser, según Marx, «la subjetividad (*Subjektivität*) de las fuerzas esenciales objetivas (*gegenständlicher Wesenkräfte*), cuya acción debe, por consiguiente, ser objetiva. El ser objetivo (*gegenständliche Wesen*) obra objetivamente, y no obraría objetivamente si lo objetivo

10. Recordemos una vez más todo ese juego de fuerzas, de potencias y de impotencias, que se revela tanto a través del ser del hombre como a través del ser de la cosa. El ser humano es un ser que se manifiesta (*äussern*); su actividad esencial es esa manifestación (*Ausserung*); sin embargo, ello constituye una exterioridad (*Ausserlichkeit*), y lo que es más, una desposesión (*Entäusserung*), una alienación (*Veräusserung, Entfremdung*). «La propiedad privada aliena no solamente la individualidad de los hombres, sino también la de las cosas», escribe Marx (*Id. al.*, t. VII, p. 243).

(*das Gegenständliche*) no reside en la determinación de su ser. El no crea ni establece objetos sino porque es establecido por unos objetos, porque es, por su origen, *naturaleza*.» (*Ec. Fil.*, pp. 75-76.) El hombre, ser inmediatamente natural, ser subjetivo-objetivo, ser real y activo, ser del hacer: he ahí el punto de partida de Marx, la posición de la que él parte para analizar la alienación que el hombre sufre. El hombre es, más que un sujeto, o un objeto, una *actividad sensible*. La *naturaleza del hombre*, humana y social, es lo que hace que «en el acto de establecerse, él no abandona "su actividad pura" para *crear el objeto*, sino que su producto objetivo manifiesta simplemente su actividad *objetiva*, su actividad en cuanto actividad de un ser natural objetivo» (*Ibid.*)

Sin duda alguna, el trabajo productivo, esa creación de objetos, es la realización de las fuerzas esenciales, sustanciales y objetivas del hombre; sin embargo, la manifestación de su vida es la alienación de su vida, su concretización es su abstracción. Lo que es la realidad misma esencial del hombre *se convierte en una actividad ajena*. Lo que le liga al mundo en su conjunto — mundo natural «y» social que constituye la esencia del hombre — le hace ajeno al mundo y a sí mismo; todo le abandona tomando la forma del haber. El hacer con los demás se convierte, por consiguiente, en poseer y ser poseído. El hombre *se convierte* así en un simple *objeto*, e igualmente evalúa los seres y las cosas en cuanto objetos. El ser del hombre ya no se dirige hacia las realidades por amistad y por amor a esas realidades, sino únicamente para poseerlas. A través del devenir histórico realizador y alienante, el hombre «efectúa» y traiciona su esencia naturalmente comunitaria y naufraga en un egoísmo comerciante. En este mundo, el devenir del ser ha sido traicionado por el hacer, y naufraga definitivamente en el haber. El hombre se ha empobrecido al crear todo el mundo inmenso de las riquezas, hasta el punto de convertirse en ese *Yo activo que tiene un Yo conciencia* y que dice: yo tengo, mío; «es» ese ser que mediante el trabajo sólo aspira a hacer *suyo* todo lo que es y se hace.

El ser humano, sin embargo, alcanza la única, verdadera y real objetivación cuando, lejos de transformarse y de transformarlo todo en objeto, se objetiva humanamente, es decir natural «y» socialmente, y sabe reconocer la sociedad humana y sus obras en toda la objetividad de la una y de las otras. Sólo de esta manera realiza comunitariamente su individualidad en vez de alienarla. La supresión de la propiedad privada y del mundo total que ella condiciona permitirá la objetivación plenaria de las fuerzas objetivas que animan al sujeto humano. Esta supresión debe correr parejas con la supresión de la condición que ha hecho de todos los hombres unos trabajadores. «El hombre no se pierde, entonces y solamente, en objeto, cuando éste se convierte en objeto *humano* u hombre objetivo. Eso sólo es posible si ese objeto se convierte en un objeto *social*, como la sociedad se convierte en ser para él en ese objeto. Por el hecho de que, en toda la sociedad, la realidad objetiva se convierte para el hombre en la realidad de las fuerzas esenciales del hombre, la realidad humana y por consiguiente la realidad de sus

propias fuerzas esenciales, todos los *objetos* llegan a ser existentes para él en cuanto *objetivación* (*Vergegenständlichung*) de sí mismo, en cuanto objetos que manifiestan y realizan su individualidad, en cuanto *sus* objetos, es decir, objetos de él *mismo*.» (*Ibid.*, p. 31.) Lo que este texto ambiguo y polivalente parece querer decir es que mediante el despliegue objetivo, sensible, material, real efectivo, del ser humano objetivo, es decir, del hombre, ser indisolublemente natural y social, individual y comunitario, la riqueza de la realidad humana (subjetiva) y de las realizaciones de las fuerzas esenciales del hombre puede llegar a ser para los hombres, para la sociedad de los individuos, un campo en el que se manifiesten y se reconozcan las fuerzas del ser humano que se realiza en el hacer. El ser del hombre pertenece a la naturaleza sensible y material, y el hombre no puede apropiarse la naturaleza si no es materialmente; apropiársela y apropiarse no significa en modo alguno poseer unos objetos naturales o producidos, es decir, estar alienado, *expropiado*, por los poderes alienantes de la propiedad. La propia materialidad de cada ser humano sólo existe como individualización de la materialidad humana total; de ello se sigue que el ser humano reniega de sí mismo y se aliena al querer poseer a los demás seres humanos en cuanto objetos. El contenido del hombre, *su verdadera realidad* (*wahre Wirklichkeit*), está constituido por su esencia objetiva, que no está, de ninguna manera, separada de la materialidad exterior. La alienación es lo que separa el contenido de la forma, lo subjetivo de lo objetivo, lo interior de lo exterior, la materia del espíritu.

La materialidad de la naturaleza constituye al hombre; la naturaleza es en cierto modo el primer objeto, y las fuerzas sustanciales y subjetivas del hombre sólo tienen su realización objetiva en los objetos — naturales y producidos —. Marx no trasciende la fase de la filosofía que la filosofía moderna vive desde Descartes: *la filosofía de la subjetividad*; no es generalizando la subjetividad en la sociedad, y haciéndola objetiva, como se la rebasa verdaderamente. Es esencial de esta filosofía no llegar a ver claro en la cuestión de lo subjetivo y lo objetivo, cuestión importante para esta filosofía aunque sigue careciendo de fundamento. Marx parte del hombre: un sujeto que es objetivo. El ser del hombre es real y su aspiración es realizante, realizadora y realista. Pero, ¿qué significa aquí *realidad*? ¿Es algo distinto de la objetividad sensible? No lo parece. Es real, es *verdaderamente real* — como dice a menudo Marx — lo que es objetivamente de una manera sensible. El hombre-sujeto es por consiguiente un ser objetivo real.

Marx opera con toda una determinada concepción metafísica de la realidad, objetividad sensible y empíricamente aprehensible, y no llega de ninguna manera a librarse de este objetivismo realista, así como tampoco se libra de la influencia de la filosofía de la subjetividad, o del pensamiento de los sujetos objetivos. Sin embargo, lucha contra la mala objetividad, es decir, contra la reificación. La realidad del hombre, al caer en los dominios de la reificación, se despoja de su realidad; cada hombre y todos los hombres se despojan así de su realidad, de su humanidad, e incluso las cosas se

alienan. La cosificación fetichista aliena la objetividad y la realidad, rompe los marcos de la relación que une al hombre a la naturaleza, al hombre a los hombres, a los hombres a las cosas, y transforma todas esas relaciones en relaciones entre cosas, relaciones falsamente objetivas e inversamente realistas. La relación social de hombre a hombre es, en virtud de su esencia comunitaria, el principio fundamental de la verdadera práctica que puede realizarse a través de un hacer desalienado. La naturalidad, la sociabilidad, la humanidad, la materialidad, la objetividad y la realidad, es decir, la esencia de lo que es, se han alienado hasta ahora, desnaturalizándose, des-socializándose, deshumanizándose, desmaterializándose, cosificándose, desobjetivándose aun transformándolo todo en objeto, desrealizándose. No obstante, el rebasamiento de la reificación puede permitir a la esencia del hombre realizarse y desplegarse plenamente en el hacer, que ya no conduciría al haber. Lo que Marx no ve, ni puede ver, es que tal vez el *cosismo*, la *reificación*, el *objetivismo* (el «malo»), el *realismo* (sórdido) son las consecuencias necesarias e inevitables de todo ese movimiento al que pertenece todavía su propio pensamiento y que privilegia la *objetividad*, la *realidad*, la *experiencia sensible*, potencias privilegiadas pero desconectadas del resto y carentes aún de fundamento. El no ve ni puede plantearse la cuestión crucial: ¿cómo una consecuencia y una serie de consecuencias pueden ser activamente rebasadas sin pararse en *aquello* de lo que son consecuencias?

El rebasamiento radical de la alienación, piensa Marx, permitirá al hombre, por primera vez en la historia universal de la humanidad, realizar plenamente sus necesidades, todas sus necesidades, sin naufragar en la reificación, sin ser dominado por las fuerzas negativas de la desposesión, de la frustración. La necesidad del ser humano es infinitamente rica, y su propia necesidad interior le impulsa, imperiosa e incansablemente, hacia la realización exterior. El hombre no es solamente rico en necesidades; la pobreza — la pobreza humana y no la pobreza producida artificialmente por la acumulación de las riquezas en manos de los poseedores — puede también adquirir un significado humano y social, pues forma parte de esas necesidades que dirigen al hombre hacia los seres y las cosas; puede y debe, en una sociedad que haya suprimido la alienación, constituir el vínculo positivo que une el ser humano a la suprema riqueza — a los demás seres humanos —. La pobreza puede así recibir un significado, dado que es esa necesidad humana del hombre por el hombre.

La necesidad del hombre, su pasión activa, le impulsa hacia los objetos del mundo material. Pero el «objeto» de la actividad humana — su meta, su objetivo — se ha alienado y hace que todo naufrague en la cosificación, la reificación, el fetichismo; la real objetivación no ha acaecido, nunca ha acaecido todavía verdaderamente. El hombre, sujeto constituido por objetividad, llega a ser ajeno a sí mismo y al mundo al tomarse por un simple objeto (reificado) y al querer poseer unos objetos. La alienación fundamental separa el sujeto del objeto, y es fuente de esta alienación dualista; la alienación radical y total, que preside todas las alienaciones particulares, se revela a

través de todas las realidades particulares, en todos los campos de la actividad, e incluso en la propia alienación del hombre. Las fuerzas sustanciales del ser humano se reifican, el hombre vive en el interior de un mundo de objetos (de objetos ajenos), es conducido hacia la apropiación «objetiva» y poseedora, pero falsa y abstracta, *abstraída* de la verdadera realidad objetiva pero no reificada. Lo que *yo tengo* y lo que *yo quiero tener*, lo que *el otro tiene* y que *yo quiero también tener*, toda esta dialéctica entre los deseos (subjetivos) y la posesión (falsamente objetiva), todo este círculo que vincula el ser, el hacer y el haber es infernal, es decir, antinatural, inhumano, antisocial. «La alienación aparece también en el sentido de que *mi* medio de subsistencia es el de *otro*, en que todas las cosas son al mismo tiempo algo de *otro*, en que mi actividad es *otra*, no acabada [...] en que un poder *inhumano* domina en general.» (*Ibid.*, p. 66.) Este *hacer* que desemboca en un *haber*, incluso en un no-haber, este despliegue del reinado de las potencias antinaturales, antisociales, *inhumanas*, toda esta «alienación», ¿no es, sin embargo, más esencial a la historia humana de lo que Marx piensa? ¿No es gracias al hacer antinatural como la historia se edifica? Marx piensa que después del rebasamiento de la alienación el hacer realizará el ser; suprimido el haber, todo *será* y *se hará* en la plenitud; todo lo que es abstraído de la realidad será reemplazado por lo concreto en su totalidad y en la totalidad. Pero, ¿todo hacer no es y no seguirá siendo «alienante», sobre todo cuando este hacer toma la forma de la enorme y moderna maquinaria técnica? Esta potencia mediadora entre las necesidades de los hombres y todo lo que es y puede producirse, esta dispensadora de medios de existencia, esta formidable *μηχανή*, ¿puede dejar de comportar alteridad e «inhumanidad»? Una vez más, los ojos de Marx no ven este problema, porque miran a otra parte. Están acaparados por lo que quieren hacer que deje de ser, esto es, la tiranía del trabajo en cuanto trabajo, la propiedad privada en cuanto posesión desposeedora.

La victoria del haber sobre el hacer y el ser se manifiesta de una manera enteramente visible en el *ahorro*, forma consumada del embargo del objeto (reificado) sobre el ser del hombre, poder que, en nombre de la propiedad privada, priva al hombre de todo lo que redunde en él, fuerza que impide al hombre gastar y gastarse. Pues «la economía política, esa ciencia de la *riqueza*, es, pues, al mismo tiempo, la ciencia del renunciamiento, de la indigencia, del *ahorro*. [...] Esta ciencia de la industria maravillosa [y, ante todo, el movimiento económico real que la fundamenta, hay que leer] es al mismo tiempo la ciencia de la ascesis, y su verdadero ideal es el avaro *ascético* pero *usurero* y el esclavo *ascético* pero *productor*. Su ideal moral es *el obrero...*» (*Ibid.*, pp. 53-54). El hombre, cuyo ser profundo reside en ese movimiento que da existencia a las riquezas, puesto que él mismo es impulsado por la riqueza de sus necesidades, al convertirse en *obrero* — o incluso en *capitalista* — se aliena tanto en relación a su actividad como en relación al producto de su actividad; sólo tiene un deseo: tener, o incluso dejar aparte para poder tener. Así renuncia, a la vez, a su ser y a las objetivaciones de su

hacer, incluso renuncia a poseer directamente, y sólo procura ahorrar, es decir, enriquecerse empobreciéndose. Esta reducción de la vida humana se manifiesta muy particularmente en el obrero, el proletario, aunque la alienación haya transformado a todos los hombres en simples obreros, en «trabajadores». El obrero debe tener estiradamente con qué vivir, para poder producir y reproducirse, y no debe tener voluntad de vivir sino para tener. El hombre, en medio de sus propias obras, está esencialmente desposeído de lo que redunde en él — pero no en cuanto tener — y, mientras no se le ahorra ninguna fatiga, debe capitalizar y atesorar, si es rico, o «hacer economías», si es pobre. La teoría económica del ahorro no es, al nivel de la economía política, sino la expresión alienada de la real función alienante del ahorro en el centro del movimiento económico, productor y expropiador. El ahorro no afecta solamente a la vida económica del hombre; su existencia total se ve empobrecida y reducida. «Cuanto menos comes, bebes, compras libros, vas al teatro, al baile, al restaurante, menos piensas, amas, teorizas (*theoretisierst*), cantas, actúas, sientes, etc.; y cuanto más ahorras, mayor se hace tu tesoro, a resguardo de las polillas y de los ladrones, tu *capital*. Cuando menos *eres*, menos manifiestas (*aüsserst*) tu vida; y cuanto más *tienes*, mayor es tu vida *alienada* (*entäusseertes Leben*), más economizas a expensas de tu ser alienado (*entfremdeten Wesen*).» (*Ibid.*, p. 54.)

El hacer y el producir, la actividad humana, la técnica, han conducido a los hombres al centro de la forma más evolucionada de la alienación, la alienación del mundo moderno, la cual ha reducido extrañamente el ser del hombre, imponiéndole reducción sobre reducción. Todo el despliegue del hacer económico ha tenido por resultado el reinado en el que es necesario «hacer economías» para ser, es decir, no ser, y economizar todo lo que hace que el hombre sea hombre y lo une al mundo de la plenitud. Comprendamos bien la tan generosa crítica marxiana del ahorro: más allá de toda modalidad económica particular del ahorro, esta crítica apunta a la cosa misma; apunta a lo negativo del lujo, de la prodigalidad y de la riqueza que se despliegan en el mundo moderno; apunta al fundamento mismo del aspecto humano — de hecho, inhumano — de esas potencias que reducen al hombre a la impotencia. «Prodigalidad y ahorro, lujo y miseria, riqueza y pobreza son la misma cosa. Y no son solamente tus sentidos inmediatos, como el comer, etc., lo que debes economizar, sino que también debes ahorrar la participación en los intereses generales, la piedad, la confianza, etc., si quieres ser económico, si no quieres que tus ilusiones te lleven a la perdición. Todo lo que te pertenece debes hacerlo *venal*, es decir, útil.» (*Ibid.*, página 56.)

* * *

Lo difícil de captar en el análisis marxiano de la alienación humana es la naturaleza del hombre que se aliena. Para que haya alienación, hace falta que alguien o algo se aliene. Cabe preguntarse: ¿cuál es la esencia humana que se aliena, puesto que nunca,

hasta hoy, ha habido hombres no alienados? Marx define bastante sumariamente la *naturaleza* (*Natur*), el *ser* (*Sein*) del hombre, su *esencia* (*Wesen*); él quiere más bien que el hombre humano, ser natural y social, sea reconocido y se realice; que, a través de la comunidad social y el proceso histórico, los hombres sacien todas sus necesidades, tanto *naturales* (comer, beber, vestirse, habitar, reproducirse, etc.) como *espirituales* (*geistigen*). Marx parte, pues, de una idea metafísica del hombre, idea que él no precisa sino negativamente, y exige que la verdadera realidad la realice. El hombre humano y genérico debe, después de la desalienación, llevar a cabo su naturaleza natural y, aun luchando contra la Naturaleza con la Técnica, llevarse a cabo a sí mismo en la Sociedad, puesto que el hombre es por esencia ser natural-humano-social. Sin embargo, en toda la historia universal, el hombre no ha hecho otra cosa que alienarse cada vez más. El hombre se exterioriza al manifestarse, se aliena al trabajar. Por obra, sobre todo, de la total soberanía de la propiedad privada, «lo que antes era una *exteriorización de sí* (*Sich-Ausserlichsein*), una real exteriorización (*reale Entäusserung*) del hombre, ha venido a ser ahora el acto de la exteriorización (*Tat der Entäusserung*), la alienación (*Veräusserung*).» (*Ibid.*, p. 13.) Todo sucede como si una cierta *interioridad* del hombre se alienase al exteriorizarse, dado que la exteriorización misma es alienación. Sin embargo, Marx habla poco de aquello que se pierde al exteriorizarse. Fiel al espíritu de toda la metafísica de la subjetividad — metafísica y subjetividad que toman formas diferentes, pero que proceden del mismo fundamento, el cual no se deja fácilmente rebasar —, Marx no aparta la mirada del hombre al que sus necesidades objetivas llevan a manifestarse productivamente para realizar sus necesidades naturales y espirituales, del hombre que al hacer eso se aliena en las realizaciones que *privan* de su *ser* a él y las cosas y en el interior de las cuales todo se convierte en exterior, ajeno, hostil. Así es verdad para el hombre que «la manifestación de su vida» (*Lebensäusserung*) es la exteriorización de su vida (*Lebensentäusserung*), que su realización (*Verwirklichung*) es des-realización (*Entwirklichung*), una realidad *ajena*.» (*Ibid.*, p. 29.)

En el centro de todas las diferentes dimensiones de la alienación — la *alienación económica*, y fundamentalmente determinante, la *alienación política*, estatal y burocrática, la *alienación ideológica*, religiosa, artística y filosófica — se sitúa la *alienación humana* propiamente dicha, la alienación del ser humano, para el que la totalidad del ser y su propio ser han llegado a ser ajenos y enemigos. A este hombre es al que el humanismo marxiano quiere desalienar, suprimiendo todo lo que impide al hombre, animal social y racional, satisfacer sus necesidades vitales, sociales, espirituales, en una palabra: *humanas*. Pues este animal social, que es el hombre, está dotado de fuerzas vitales y es activo porque está agujoneado por sus necesidades. La acción de la *subjetividad humana* opera sobre unos *objetos* sensibles y reales, y esta subjetividad es ella misma real y sensible. Los *impulsos* constituyen la fuerza motriz natural que pone en movimiento el desarrollo de las fuerzas productivas y

productoras de nuevos objetos: «...los objetos de sus impulsos¹¹ existen fuera de él como *objetos independientes* de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad* para la activación (*Betätigung*) y la confirmación (*Bestätigung*) de sus fuerzas esenciales, y *objetos indispensables*, esenciales. Decir que el hombre es un ser (*Wesen*) *corporal*, dotado de fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, es decir, que tiene unos *objetos reales*, sensibles, como objeto de su ser, de la manifestación de su vida, o que no puede *manifestar* (*äussern*) su vida más que en objetos sensibles y reales. Ser (*sein*) objetivo, natural, sensible y tener objeto, naturaleza, sentido, fuera de uno mismo, o ser uno mismo objeto, naturaleza, sentido para un tercero, es idéntico.» (*Ibid.*, pp. 76-77.)

Según Marx, el hombre no puede manifestar su vida más que en objetos sensibles, reales, materiales, «exteriores»; sin embargo, al manifestar su vida, la aliena y se aliena. El profeta del humanismo realizado en cuanto naturalismo-socialismo piensa, sin duda, que el hombre manifiesta su vida en la alienación a causa de la alienación económica fundamental; no pone en tela de juicio toda la concepción metafísica de la «subjetividad» y de la «objetividad», cuyo alcance rebasa una fase particular de la historia social; aun queriendo rebasar la posición misma de la problemática que oprime al sujeto a los objetos, no llega a efectuar plenamente ese rebasamiento, puesto que continúa transformando cuanto el hombre encuentra en objetos sensibles y materiales.

Lo que impulsa al hombre, lo que anima su acción, acción que persigue con energía su objeto, es siempre un poder objetivo, aunque éste poder activo pueda tomar la forma del sufrimiento y de la pasión. La pasión del hombre es lo que inspira su acción. «Ser *sensible*, es decir, ser real, es ser objeto del sentido, ser objeto *sensible*, y por tanto tener objetos sensibles fuera de uno mismo, tener

11. Marx llama a los *impulsos* que animan las necesidades humanas naturales *Trieb*, y Freud empleará el mismo vocablo para designar lo que nosotros traducimos habitualmente por *instintos*. Tanto para el uno como para el otro, el hombre está definido ante todo — y de una manera “metafísica” — como un ser, animal, natural y humano, llevado por sus impulsos hacia la satisfacción objetiva y sensible (pero no solamente material) de sus necesidades. Este movimiento se realiza en la sociedad de los hombres. No obstante, las necesidades y los deseos quedan, hasta nueva orden, insatisfechos y frustrados. Las necesidades mismas no se detienen en ninguna parte, sino que crecen hasta el infinito. Marx y Freud exigen un reconocimiento y una satisfacción plenas de los impulsos, sin preguntarse si esa dialéctica así concebida comporta un término. El estudio sobre Marx y Freud — y sobre el marxismo y el psicoanálisis — todavía está por hacer. El joven Marx y el viejo Freud — el de *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la civilización* — coinciden de una manera muy especial. (Cf. nuestros ensayos *El “mito de la medicina” en el siglo xx*, *Esprit*, n.º 11, 1956, y *Freud y el malestar en la civilización*, *Arguments*, n.º 18, 1960.) Pero ni Marx ni Freud vieron, ni sospecharon, lo que otro, entre los dos, supo ver y se atrevió a definir como *voluntad de poder*, como voluntad de la voluntad infinita. Pues es la voluntad de poder lo que se apodera de los hombres después de la muerte de Dios y propulsa al sujeto humano — no al sujeto subjetivo, sino al hombre-sujeto objetivo — hacia la dominación, siempre insatisfecha y siempre creciente, sobre la totalidad de los “objetos”, en un mudo nihilista que ha precipitado y disuelto el Ser en el devenir sin meta y sin fin. Nos referimos a Nietzsche.

objetos de la propia sensibilidad. Ser sensible es ser *sufriente*. El hombre en cuanto ser sensible es, por consiguiente, un ser *sufriente* y, porque es ser que siente su sufrimiento, un ser *apasionado*. La pasión (*die Leidenschaft*) (*die Passion*) es la fuerza esencial del hombre que persigue con energía su objeto.» (*Ibid.*, p. 78.) El sufrimiento congénito del hombre, su naturaleza, que experimenta la pasión y las pasiones, alimenta su acción; el hombre no sería activo si no fuese pasión. Pero el hombre no es primeramente pasión, sino acción. En cuanto actividad sensible, es, de entrada, ser de la pasión activa. La necesidad, el sufrimiento, se mueven en él en acción que apunta al rebasamiento de la necesidad y del sufrimiento; su acción misma es apasionada. La pasión (en los dos sentidos del vocablo) parece caracterizar al hombre en cuanto tal; en plena época de la alienación, el lado acción de la pasión sigue siendo alienante y estando alienado; después de la supresión de la alienación, la pasión-acción de los hombres desplegará sus verdaderas fuerzas. No hay que confundir la verdadera *pasión* del hombre y la *inquietud* que se apodera de él, la *angustia* — psicológica y moral —, que es un signo de la alienación de su existencia. Pues la inquietud angustiada que se apodera del hombre burgués y le hace tan vulnerable a todas las místicas y a todas las mixtificaciones idealistas y espiritualistas (no-objetivas y des-reales), lejos de ser un rasgo esencial de la naturaleza histórica del hombre, no es otra cosa que la compañera necesaria del trabajo y del hastío, del vacío y de la alienación consecutivos al régimen capitalista y burgués, que mantiene al hombre en estado de inferioridad y le impulsa a replegarse sobre su «interioridad». En cambio, la «inquietud» del proletario es propia de la aflicción violenta y aguda, y le hace revolucionario, le impulsa a la lucha a muerte, inspira su acción dirigida hacia la verdadera apropiación del mundo exterior: es pasión conquistadora.

Marx, lejos de querer reducir a nada todo vestigio de sufrimiento humano, de desgracia humana, de «pobreza» humana, piensa que la alienación es lo que impide a esas realidades tomar su verdadero sentido humano. El régimen económico y social que él combate a muerte aliena igualmente el sufrimiento, la desgracia, la pasión, la «pobreza», las necesidades de los hombres, separándolas de las esencias y de los objetos que les son, unas y otros, propios. No obstante, el sufrimiento significativo, la desgracia inherente al ser del hombre, la pasión activa, merecen ser desalienados, pues comportan un rico contenido humano, y asimismo constituyen fuentes de la acción. Pero la acción no debe ser obnubilante, como lo es ahora. Pues la economía política y la psicología burguesas no saben hacer justicia ni a las verdaderas necesidades vitales, ni a las necesidades de descanso, ni a la acción, ni a la pasión. La necesidad de descanso del hombre se halla alienada también, y la desenfrenada carrera hacia la propiedad impide que esta necesidad llegue a ser una necesidad humana enriquecedora.

Todas las manifestaciones del ser humano y todas las negatividades que él implica están, por consiguiente, alienadas. Los hombres *son* tales como se *manifiestan*, piensa Marx, pero su manifes-

la alienación es alienación. ¿Dónde está, pues, su ser? El hombre es una *subjetividad objetiva*, material, real, sensible; pero los *objetos le reifican*, la realidad le des-realiza, el mundo sensible carece de sentido. ¿Qué es, por tanto, la verdadera objetividad y realidad, el significado de la sensibilidad? El hombre es definido como una *actividad sensible*, un ser que produce y es producido; pero el trabajo es *exteriorización de uno mismo* y la producción desposesión. ¿Cuál es, pues, el hacer que hace ser a uno mismo?

No esperemos hallar una respuesta a esas preguntas; Marx opera con pensamientos, sin pararse a elucidar sus propios pensamientos operatorios. Él ataca por el flanco de la crítica y del análisis, de la polémica y de la negación. Define muy brevemente al hombre, afirma determinadas cosas en cuanto a su ser, establece su esencia y habla largamente de la alienación del hombre, de las manifestaciones degeneradas de su ser, de las traiciones de su esencia. Él, el apóstol de la observación humana empírica y objetiva, exento de todo presupuesto metafísico o filosófico, describe ciertamente a los hombres como los ve, pero no parece admitir que el hombre no alienado haya existido alguna vez. El pensamiento — con el que él opera — del *verdadero hombre real y genérico*, la medida de las alienaciones, es un pensamiento altamente metafísico: precede y rebasa toda experiencia sensible, objetiva, real, empírica, natural, social, etc., etc. Y con este pensamiento metafísico (antropológico-histórico) va a ser con el que Marx va a arremeter contra las demás concepciones metafísicas del hombre — contra toda concepción (metafísica) del hombre — y en particular contra la de Hegel. Por el hecho de que la concepción misma del hombre es una de las formas de la alienación, por el hecho de que el hombre se aliena más al interpretarse de determinada manera, esta lucha contra las consecuencias antropológicas de una filosofía le parece absolutamente necesaria.

Marx se alza, por consiguiente, a este nivel, contra su genial «predecesor» Hegel, sobre todo el de la *Fenomenología del Espíritu* — «verdadero lugar de origen y secreto de la filosofía hegeliana» —, porque piensa que el último filósofo mantiene la alienación del hombre, la justifica con su pensamiento, con la hipocresía de su moral y con su mentira filosófica. Para Hegel, dice Marx, el ser del hombre es su conciencia de sí, su yo, su sí mismo, su conciencia. Por consiguiente, «toda alienación del ser humano no es *nada más* que *alienación de la conciencia de sí*. La alienación de la conciencia de sí no es considerada como *expresión (Ausdruck)*, expresión que refleja en el pensamiento, de la real alienación del ser humano. La *alienación real*, o más bien que aparece como real, no es, según su esencia oculta más íntima — y que sólo ha sido sacada a la luz por la filosofía —, nada más que el *fenómeno (Erscheinung)* de la alienación del ser humano real, de la *conciencia de sí*. Por esa razón, la ciencia que comprende todo eso se llama *fenomenología*» (*Ibid.*, pp. 72-73.) Hegel es acusado de interpretar al hombre en cuanto subjetividad egoísta, de un lado, y ser espiritual, del otro; por tanto, no capta la naturaleza social del hombre, ni su realidad sensible, y entiende

la alienación real en cuanto alienación de la conciencia de sí. El hombre concreto y total no existe para él, puesto que él no ve más que al hombre abstracto, parte de una totalidad espiritual. Marx comprende a Hegel a su manera: le violenta y le contrainterpreta al interpretarlo; no obstante, permanece atado a él e impulsa en una dirección las consecuencias de la metafísica hegeliana. Marx quiere desalienar al hombre, al hombre que hasta ahora no ha aparecido sino a través de sus alienaciones.

El hombre marxiano es natural «y» social, individual «y» comunitario, y se *manifiesta*, manifestación que es una alienación, en y por la actividad sensible, la práctica social. Sin preocuparse de sus propios presupuestos metafísicos, puesto que nadie ha visto todavía a esa persona humana cuya esencia se aliena, Marx escribe: «El individuo es *el ser social*. La manifestación de su vida — incluso cuando no aparece en la forma inmediata de una manifestación *comunitaria* realizada al mismo tiempo con otros — es, pues, una manifestación y una afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *diferentes...*» (*Ibid.*, p. 27.) Lo que constituye la vida individual «y» la vida genérica del hombre, su naturaleza real, activa (*wirklich* y *wirkend*), su esencia efectiva y eficaz, su objetividad, es justamente la actividad sensible. Al hablar de la realidad, de la objetividad, de la sensibilidad, de la materialidad, Marx tiene puesta constantemente la vida en la *actividad* real, objetiva, sensible, material, el hacer productor, la *praxis*. Lo que él reprocha fundamentalmente a Hegel es su metafísica especulativa e «inactiva». Lo que él reprocha a quienes se enfrentaron con Hegel, los hegelianos de izquierda, es su metafísica materialista e igualmente «inactiva». Lo que él propone es una «metafísica» que reniegue de sí misma realizándose en la actividad (material). La actividad que el idealismo conoce y reconoce no es una actividad puesto que es espiritual. La actividad que el materialismo conoce y reconoce no es una actividad, puesto que es mecánica, y no humana. La *primera tesis sobre Feuerbach* rechaza juntamente el espiritualismo idealista de Hegel y el materialismo realista de los hegelianos de izquierda: «El defecto capital de todo materialismo del pasado (incluido en el Feuerbach) es que sólo considera el objeto, la realidad, el mundo sensible bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como actividad *sensible-humana*, como *praxis*, subjetivamente. Por eso el lado *activo* en oposición al materialismo es desarrollado de modo abstracto por el idealismo (que, naturalmente, no conoce la real y sensible actividad en cuanto tal).»

Marx quiere que el trabajo práctico, transformador y productor, la totalidad de la praxis social que ha posible la satisfacción de la totalidad de las necesidades naturales, sea reconocido tanto en su realidad y materialidad como en su alienación. Este trabajo es esencialmente práctico y objetivo; pues el trabajo teórico deriva de él y, todo lo más, puede comprenderlo. No obstante, la *práctica* y la *realidad* no son *verdaderas* en cuanto tales; fuentes de la verdad, han venido a ser, por obra de la alienación, alienadas y alienantes, y oponen un freno a la energía de la actividad verdadera. Ni toda

realidad ni toda práctica son verdaderamente reales. La verdadera y real *praxis* no consiste de ninguna manera en una actividad acotada, limitada, egoísta y negociante, fetichista y reificante — lo que Marx llama la *praxis* «en su forma de aparición sórdida y judía» —, sino en una práctica que habrá rebasado radicalmente la alienación, una actividad total, abierta, comunitaria, perpetuamente revolucionaria, que liberará a la vez a los hombres y las cosas y apropiará no-posesivamente el mundo total, esto es, el mundo del Hombre y de la Naturaleza. Esta *praxis* es la única verdaderamente reveladora, y la realidad que le corresponde es la única afectivamente verdadera. En resumen: toda la exteriorización del hombre sigue siendo práctica de la alienación. La *primera tesis sobre Feuerbach*, cuya primera parte acaba de ser citada, prosigue en estos términos: «Feuerbach quiere unos objetos (*Objekte*) sensibles, realmente diferentes de los objetos del pensamiento; pero no interpreta la actividad humana misma como actividad *objetiva* (*gegenständliche Tätigkeit*). Él considera, pues, en *La esencia del Cristianismo*, solamente la relación teórica como auténtica relación humana, en tanto que la *praxis* no es captada y fijada sino en su forma de aparición sórdida y judía (*schmutzigjüdischen Erscheinungsform*). Así, él no comprende el significado de la “revolucionaria” actividad crítico-práctica.»

Es precisamente esta permanente actividad revolucionaria, crítica, práctica y antiespeculativa lo que Marx opone a Hegel y a Feuerbach. Su tarea es desalienar al hombre, práctica y efectivamente, mediante la *praxis* desalienada. Volviendo la espalda al ser pensado y a la conciencia de sí, al saber absoluto y a la dialéctica de las esencias pensadas, Marx mira a quien es el portador de todo eso, al hombre real pero alienado. Hegel no «pone» al hombre como un ser concreto que despliega una actividad real y realizadora, sino como una conciencia de sí, e incluso llega a hacer que la conciencia de sí establezca la coseidad (*Dingheit*) en general, piensa Marx. En consecuencia, el hombre no es un ser natural, provisto de fuerzas sustanciales objetivas y sensibles, que tiene unos objetos reales y sensibles como objeto de su necesidad y objetivo de su acción; no es más que sujeto espiritual, fragmento del espíritu absoluto, conciencia de sí, que encuentra, a través de su manifestación, no la realidad de las cosas sino la coseidad establecida por la conciencia de sí. Los productos de la actividad humana aparecen en esta perspectiva como productos del espíritu absoluto, elementos espirituales, seres ideales, momentos de la totalidad ideal. Hegel es acusado, así, de no tener ojos para la tragedia que se está representando en la tierra, la única tragedia; de considerarla como un reestreno de la representación de las ideas celestes. Marx reconoce que su visión de la «conciencia desdichada» contiene elementos gramáticos y críticos, aunque en una forma alienada, porque el sujeto y los objetos del devenir histórico siguen siendo conciencias de sí y objetos establecidos por el espíritu. La real alienación del hombre no deja de aparecer como una alienación de la conciencia de sí, y la objetividad se disuelve en la espiritualidad. De esta manera, Hegel rebasa solamente el objeto (objeto de la conciencia), y mantiene tanto la

alienación del ser humano real como la alienación de las cosas reales. Hace todo eso, es decir, piensa todo eso, porque no ha visto que el hombre es un ser natural, sensible, que tiene su naturaleza fuera de él mismo, que participa en el movimiento de la Naturaleza y constituye el lugar subjetivo de las fuerzas subjetivas, un ser que no ha hecho otra cosa que alienarse mediante su hacer, un ser desposeído de sus propios productos.

La interpretación marxiana de Hegel es, como toda interpretación creadora, una interpretación deformante. Con Hegel, la metafísica occidental se consuma, y esta filosofía desemboca en el espíritu absoluto-saber absoluto, en la aprehensión de lo absoluto en cuanto Sujeto y por el Sujeto histórico. Marx toma la contramarcha de este pensamiento, aun continuándolo, y establece el sujeto humano en cuanto objetividad de las fuerzas esenciales y materiales del hombre, fuerzas que se manifiestan en la acción. Toda acción ha estado hasta hoy alienada, pero la sola práctica puede desalienar el ser del hombre y colmar objetivamente sus necesidades. Marx reprocha a Hegel el confundir la conciencia de sí del hombre (ser espiritual) con la realidad material de su vida alienada; el no captar la alienación real y captar la alienación de la conciencia de sí de una manera alienada, es decir, especulativa y abstracta. La vida humana se convierte así en una vida filosófica, la existencia efectiva en una existencia pensada. Pensamiento y filosofía mantienen, por consiguiente, la alienación humana, trágicamente material, justifican el estado de cosas existentes y no lo rebasan sino metafísicamente. La moral que deriva de esta concepción es conformista e hipócrita y lleva al hombre a la aceptación de lo que es, de su ser alienado, de su hacer alienador; la conciencia moral «rebasa» la exteriorización en pensamiento, para mejor mantenerla en la realidad: «...y por eso el rebasamiento (*Aufhebung*) de la exteriorización [alienación] se convierte en una confirmación de la alienación, o, más aún, ese movimiento de *producirse uno mismo, de objetivarse uno mismo*, en cuanto *exteriorización de uno mismo y alienación de uno mismo*, es, para Hegel, la *manifestación vital y humana absoluta* y, por esta razón, la última que sea su propio objetivo, basada en sí misma y llegada a su ser...» (*Ec. Fil.*, p. 87.)

Al atacar las falsas interpretaciones de la actividad humana, las ilusiones de la conciencia de sí, Marx apunta sobre todo a sus presupuestos prácticos y a sus consecuencias «éticas». La base de toda alienación es y sigue siendo, para él, el trabajo en régimen de propiedad privada; el movimiento económico real y material es lo que condiciona los movimientos ideológicos y éticos alienadores. La *moral*, reino autonomizado en cuyo interior el hombre prosigue su vida alienada, no es una instancia autónoma: está condicionada por los procesos de la producción y sirve para enmascarar el sentido de los mismos, esto es, el sinsentido de los mismos. Las potencias del haber son las que rigen la moral, y ésta expresa de una manera disimulada los mandamientos de la economía política. La conciencia moral, lejos de manifestar y de guiar el ser del hombre, tal como éste ser se descubre en el hacer, es una de las formas y de las

fuerzas de la alienación; tiene su raíz en la alienación real, y sirve a la causa de la represión de las necesidades naturales y sociales, objetivas y materiales. La moral es una de las piezas maestras del edificio (superestructural) que mantiene la alienación humana y sus estructuras reales. No tiene ni independencia ni devenir propio, expresa el proceso vital y material de la actividad humana, deformando su sentido; no tiene historia propia, dado que está ligada a la historia del desarrollo de la producción material, esto es, a la historia de la exteriorización — de la alienación — del hombre. Cuando una determinada moral entra en contradicción con las condiciones sociales existentes, eso no se produce por razones morales, sino porque las condiciones morales existentes han entrado en contradicción con las fuerzas productivas existentes y ponen trabas a su desarrollo. Ofreciendo un ideal alienado a la vida humana alienada, la moral se opone al desarrollo total de la naturaleza humana, mantiene y salvaguarda el trabajo alienador e impide que las necesidades se encaminen hacia su satisfacción plena a través de un hacer desalienado que ninguna traba detendría.

Ni la moral espiritualista, ni la moral pasivamente materialista llegarán a erigirse en verdaderas potencias educadoras. La moral espiritualista no concede ningún lugar a la actividad revolucionaria del hombre; la moral materialista no concede suficiente lugar a esa actividad, capaz de romper las cadenas de la alienación, que hacen del hombre un sujeto aislado y de las cosas unas realidades reificadas. «La teoría materialista de que el hombre es producto de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son modificadas por los hombres y que el educador debe ser educado a su vez. Conduce, por tanto, a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a ella. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la modificación de la actividad humana o de la modificación de uno mismo sólo puede comprenderse y racionalmente como *praxis revolucionaria*», declara la *tercera tesis sobre Feuerbach*. El ser humano es lo que él manifiesta mediante el hacer, pero toda manifestación no ha sido más que alienación y el hacer es alienador; en consecuencia, sólo un hacer desalienador puede romper radicalmente las cadenas de la alienación. El hacer que desemboca en el haber es la raíz de la alienación; el hacer movimiento económico real y la conciencia moral de la economía política están del lado de lo que hay que rebasar, puesto que velan por el mantenimiento del trabajo alienado y del haber a expensas del ser del hombre y de las verdaderas potencias de su actividad. Pues la moral consume tanto la alienación humana como la alienación de la conciencia de sí, y no se opone sino de una manera *aparente* a la economía política; ciertamente, se hace abstracción de la moral en la medida en que hace economía política, y se hace abstracción de la economía política en la medida en que se hace moral; sin embargo, *en realidad*, la moral sirve (y perjudica) a la economía, impone un freno a la producción y al consumo — a las satisfacciones de las necesidades —, no oponiéndose a la economía, sino componiendo con ella. «La moral de la economía política [y de su base

real] es la *ganancia*, el trabajo y la economía, la sobriedad — pero la economía política me promete satisfacer mis necesidades —. La economía política de la moral es la riqueza en buena conciencia, en virtud, etc. — pero, ¿cómo puedo yo ser virtuoso si no soy; cómo puedo tener una buena conciencia si no sé nada? —. Esto está fundado en la esencia de la alienación: que cada esfera me aplique una medida diferente y contraria, una la moral, otra la economía política, porque cada una es una alienación determinada del hombre y cada una fija un círculo particular de la actividad esencial alienada, dado que cada una se comporta ante otra alienación de una manera alienada.» (*Ec. Fil.*, p. 57.)

* * *

En el centro de todas las alienaciones se sitúa, pues, la alienación humana, la alienación de las fuerzas esenciales de la subjetividad objetiva del hombre, la alienación de la actividad sensible, potencia constitutiva del hombre. En el curso del desarrollo de la técnica productiva, el hombre no hacía otra cosa que alienarse de su ser, de su actividad y de los productos de su actividad. El hombre experimenta cada vez más la insatisfacción creciente de sus necesidades. Su hacer es estorbado, y la totalidad de todo lo que es le es negada. El movimiento de la reproducción de la especie, el amor (burgués) y la familia le alienan igualmente, y el embargo del haber ahoga su ser. La conciencia que él tiene de sí mismo no es adecuada a él, y su conciencia de sí no es verídica. La moral contribuye finalmente al mantenimiento de la alienación, cerrándole la única salida, la práctica revolucionaria.

Los adjetivos que usa Marx para calificar al hombre cuyo ser se aliena siguen siendo, ciertamente, poco fundados: todo es supuestamente *sensible, material, objetivo y real* en su esencia, esencia que se revela, hasta hoy, negativamente; en todo ese materialismo histórico y antropológico, de inspiración metafísica pero no explícitamente ontológica, viene a *injertarse* lo *espiritual* (las necesidades espirituales, los sentidos espirituales, etc.), a lo que Marx concede una importancia limitada. Así prolonga la metafísica, operando por inversiones negadores, queriendo que aquélla se realice en el plano de la acción. ¿A qué apunta esta acción? A la satisfacción de las necesidades. La visión marxiana de la moral es un poco corta, si bien radical. Marx medita poco en la ética, por muy preocupado que esté por definir el *ethos* del hombre como él lo entiende, como la Modernidad parece exigirlo. Sin hacer mucho caso de la Antigüedad, el humanismo de Marx no quiere que el hombre se desaliente para reencontrar su esencia, sino para encontrarla por primera vez, realizándola. El sueño prometeico no se ha realizado nunca. Toda progresión de la técnica coincidía con una progresión de la alienación. El hombre no tiene lugar digno de él, carece de todo *habitat*. El hombre alienado, convertido en obrero, «habita» un mundo ajeno y extraño, y todos los hombres se han convertido en trabajadores sin morada y sin residencia. El hombre se aloja, pero no habita en nin-

guna parte. «Esa casa de muerte, tiene que pagarla. La morada luminosa, que Prometeo señala en la tragedia de Esquilo como uno de los grandes presentes con los que él hace de un salvaje un hombre, deja de existir para el obrero.» (*Ibid.*, p. 52.) Así pues, ¿el salvaje estaba menos alienado? ¿Tenía un lugar propio? «El salvaje en su caverna —ese elemento natural que se ofrece a él espontáneamente para su disfrute y su cobijo— ya no se siente extraño, o más bien se siente como el pez en el agua. Pero el sótano del pobre es una habitación hostil que implica un poder extraño, que no se entrega a él sino a condición de que él le dé el sudor de su frente, que él no puede considerar como su patria — donde pueda decir por fin: aquí estoy en mi casa —, antes bien, donde él se halla en la casa del otro, en una casa *extraña...*» (*Ibid.*, pp. 65-66.) ¿Hay que decir que esta situación excede con mucho el problema de la habitación obrera y de la crisis de vivienda? A lo que se apunta es al ser del hombre, del hombre convertido en trabajador; lo que se interpreta es la esencia del hombre convertido en obrero, que paga mortalmente todo lo que tiene; y ese *ser* (*Sein*), esa *esencia* (*Wesen*) y esa *existencia* (*Dasein*) no tienen lugar propio ni morada. Los hombres han llegado a ser apátridas, ya no tienen «su casa»; están desarraigados. Preso en el engranaje de la propiedad, el hombre desea su ser propio y se halla privado de todo disfrute y todo cobijo. En vano intenta cobijarse en una casa de muerte, en una habitación y en una casa extraña.

La alienación ideológica

El desarrollo tecnológico de la humanidad, la base real, determina su desarrollo ideológico, la superestructura, es decir, el derecho y la mora, la religión y el arte, la filosofía y la ciencia. La tecnología sobrepuja a la ideología, y ya hemos citado el famoso pasaje del *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* que expone y resume las tesis esenciales del materialismo histórico de Marx. Pero lo que Marx llama ideología reclama ser bien interpretado, si bien Marx, aun definiéndola categóricamente, la expone a la posibilidad de una multitud de significados. Al desarrollo instrumental de la técnica corresponden las ideas, también instrumentales; tal instrumentalidad plantea, sin embargo, problemas. La conciencia de los hombres expresa, *traduce*, fiel o infielmente, y *conduce* la actividad práctica y transformadora; esta conciencia — esta teoría surgida de la praxis — puede ser real y verídica, si es verdad que lo fuese alguna vez hasta hoy, o abstracta — abstraída (de la realidad) — y alienada. Pues al proceso de la alienación real corresponde el movimiento de la alienación ideológica.

I. El pensamiento y la conciencia, ¿son verdaderos y reales?

Los hombres, al producir su vida material (y total) de una manera determinada — determinada por la naturaleza de lo que les rodea —, su organización corporal y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, evolucionan en una historia. De entrada, su pensamiento toma parte en este movimiento del devenir-historia, y puede también, después, volcarse sobre ese devenir para intentar comprenderlo. ¿Qué es el pensamiento, la conciencia y el conocimiento? Marx no distingue estos tres términos, y su empleo es intercambiable. La primera conciencia, real porque eficaz y activa, es práctica: es *lenguaje*. El lenguaje, elemento absolutamente constitutivo del pensamiento, es de naturaleza material, según Marx. Lenguaje y pensamiento (conciencia y conocimiento) no nacen sino de la necesidad práctica, de la indefectibilidad del comercio entre los hombres. El animal, que no tiene una relación, en cuanto relación, con otros seres, no tiene lenguaje ni pensamiento. La conciencia es un *producto* social y no puede dejar de serlo; tiene su fuente en la naturaleza material y se manifiesta en el desarrollo histórico de la sociedad humana.

Ya hemos tenido ocasión de hablar de los «tres lados», de los tres «momentos» constitutivos de la historia humana, a saber: *la producción de bienes* que permiten satisfacer las necesidades materiales, es decir, la producción de la vida mediante el trabajo; el *movimiento* que conduce la acción de la satisfacción y el instrumento ya adquirido de la satisfacción hacia *la producción de nuevas necesidades*: la producción de la vida ajena a través de *la reproducción*. Estos «tres factores» coexisten, y presiden lo que los hombres hacen para poder «hacer historia». Otra potencia viene a añadirse: «hallamos que el hombre tiene también «conciencia». Sin embargo, no de entrada, como conciencia «pura».» (*Id. al.*, p. 168.) Entonces, ¿la conciencia es una potencia *suplementaria* que viene después de las potencias constitutivas, producción material y reproducción, en cuanto producción espiritual? Marx parece pensarlo así, puesto que nombra la conciencia en último lugar. No obstante, al margen de las

líneas que acabamos de citar, añade: «Los hombres tienen una historia porque deben producir su vida, y ello de una manera... determinada: así viene dado por su organización física tanto como por su conciencia.» (Ibid.) Ya se entienda esta nota marginal, apresuradamente redactada, como si quisiera decir que la «organización física de los hombres» «tanto como (ebenso) su conciencia» les hace posible y necesaria la producción de la vida histórica, o como si quisiera decir que la producción de la vida, lo mismo que la conciencia, es hecha posible y necesaria por la organización física de los hombres, una cosa parece cierta: que Marx, lo quiera o no, continúa moviéndose en el interior de esa dimensión del pensamiento que «separa» lo físico de lo metafísico, la realidad de la idea, la materia del espíritu, la práctica de la teoría. El pensamiento de Marx es metafísico, aunque quiera rebasar las oposiciones y el dualismo; es metafísico — como lo es todo el pensamiento occidental y europeo desde Descartes — aun privilegiando lo físico y lo sensible en relación a lo «metafísico». Marx piensa y opera con la distinción, con la diferencia que existe metafísicamente entre lo que verdaderamente es y lo que no es sino secundariamente; para él, lo verdadero y fundamental no es lo suprasensible, sino lo sensible; pero ello en el interior de la oposición metafísica. El Mundo, la totalidad del ser, sigue siendo doble: material y espiritual.

A los instrumentos de producción económica, a los órganos de la reproducción humana, «sucede», pues, y se une la lengua como instrumento de comunicación entre los hombres, base del pensamiento, de la conciencia y del conocimiento. La lengua es, por consiguiente, una herramienta: no pertenece a la esfera de la superestructura ideológica; constituye la realidad inmediata del pensamiento, la conciencia práctica. Los pensamientos no existen fuera de la lengua. La lengua misma es interpretada de una manera doble — metafísica — por Marx. «El «espíritu» implica, de entrada, la maldición de estar «afligido» por la materia, lo cual se manifiesta aquí en forma de capas de aire puestas en movimiento, de sonidos, en suma: del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia práctica, que existe igualmente para otros hombres, y por tanto existe también para sí mismo, conciencia real; y el lenguaje nace, lo mismo que la conciencia, de la necesidad del comercio (Verkehrs) con otros hombres.» (Ibid., pp. 168-169.)

La conciencia no es, en los comienzos del devenir histórico de la humanidad, sino una conciencia sensible en relación con el contorno sensible inmediato, con las personas y con las cosas del mundo circundante; producto social, se halla engendrada por las necesidades de la comunicación interhumana. A través de esas conexiones todavía muy estrechas, limitadas y cortas, que unen a los hombres a la naturaleza y entre ellos, es como el individuo — en la sociedad — empieza a hacerse consciente, a adquirir poco a poco pensamiento y conocimiento. Respecto a la naturaleza, potencia terrible y terrorífica, los hombres se comportan todavía de una manera animal; están sometidos a ella, dado que todavía no han llegado a ser los sujetos de la transformación histórica de la naturaleza. No obstante, la

conciencia empieza a apuntar, y los hombres cobran conciencia de su vida social, a través de sus cortos contactos y de sus limitadas relaciones. «Este comienzo es tan animal como la vida social misma de este grado; es una conciencia simplemente gregaria; el hombre no se diferencia aquí del borrego sino en que su conciencia reemplaza en él al instinto o en que su instinto es consciente.» (Ibid., p. 169.) El grado del desarrollo productivo social, es decir, del no-desarrollo o del subdesarrollo, condiciona esta fase. Esta «identidad del hombre y la naturaleza», este no-surgimiento de la historia humana partiendo de la naturaleza», se manifiesta todavía en la forma como la corta relación de los hombres con la naturaleza condiciona su corta relación entre ellos, y como su corta relación entre ellos condiciona su corta relación con la naturaleza», piensa dialécticamente Marx. (Ibid., p. 170.) Igualmente «dialéctica» sigue siendo la relación original entre la conciencia y la historia, puesto que la conciencia no se desarrolla sino en y por la historia, aun siendo uno de los factores y uno de los presupuestos del devenir histórico.

Marx parece aplicarse menos al cometido productor del pensamiento (y de la conciencia) que a su cometido derivado, puesto que lo considera como un producto del desarrollo y de la plenitud de las fuerzas productivas, de la multiplicación de las necesidades, del crecimiento de la población y de las relaciones sociales. Sin embargo, la conciencia toma parte en todo esto y coproduce en cierto modo este movimiento.

El pensamiento, la conciencia y el conocimiento, ¿captan real y verdaderamente lo que son, antes de alienarse, con la división del trabajo que se instaura en cuanto tal desde un cierto momento del desarrollo social? Antes de que el trabajo se divida en trabajo material y trabajo espiritual (geistige Arbeit), división partiendo de la cual o en forma de la cual el trabajo se divide realmente y se aliena, ¿la «teoría» expresa efectivamente la «práctica»? ¿Existen formas de pensamiento anteriores a la alienación? El proceso social, producto de la actividad humana y productor de humanidad, engendra y hace necesarios el lenguaje, el pensamiento, la conciencia, el conocimiento — el espíritu social —; sin embargo, lo que es llevado al lenguaje, pensado, hecho consciente, conocido, ¿corresponde a la realidad verdadera? Ya hemos dicho que Marx no define muy ampliamente lo que él llama realidad, y otro tanto sucede con lo que pertenece a la verdad. Real, efectivo (wirklich) significa sobre todo activo, eficaz (wirken); y es verdadero (realmente verdadero) lo que propulsa la acción. El pensamiento verdadero sería, por consiguiente, la teoría que está al servicio de una práctica, una práctica no alienada, «verdadera». El conocimiento y la conciencia reales y verdaderos, que reconocen la realidad y contribuyen a la acción, en suma: el pensamiento genérico, «no es sino la forma teórica de aquello cuya forma viva es el ser común real, el ser social [...] Por eso, la actividad de mi conciencia general es — en cuanto tal — mi existencia teórica como ser social.» (Ec. Fil., p. 27.) La conciencia verdadera sería, pues, esa conciencia genérica y teórica por la cual el hombre (individual) expresaría su vida social, reflejando

(repetiendo) su existencia real en el pensamiento; el ser genérico, social y común, la actividad práctica de los hombres, se manifestaría así en una conciencia genérica y teórica. Sin embargo, esta distinción entre la *teoría* y la *práctica* implica ya la alienación, puesto que es obra de la división alienadora del trabajo. Marx opera con esta distinción — incluso cuando abarca los *dos* términos en su unidad dialéctica — sin fundamentarla, no obstante. Aunque considera la oposición entre lo *material* y lo *práctico*, lo *espiritual* y lo *teórico*, la *estructura real* y la *superestructura idealista e ideológica*, como coextensiva a la alienación, no llega en modo alguno a situarse más acá o más allá de esa fisura. Puesto que toda «teoría» expresa una «práctica», y puesto que toda la actividad humana ha sido alienada, tenemos derecho a pensar que Marx no admite que hubiese en el pasado un conocimiento verdadero o realmente real — ni siquiera antes de la división del trabajo —. Todo pensamiento, toda conciencia, todo conocimiento fueron «ideológicos», fueron alienados, recortados y determinados por la fundamental alienación económica.

Con toda certeza, a la necesidad real de los hombres, que tratan de satisfacer sus impulsos mediante la producción y la reproducción, ha correspondido una conciencia conductora; a la práctica real ha correspondido una teoría «verdadera». Pues la conciencia contribuyó a la edificación de la historia social. Con toda certeza, los hombres han conocido una evolución histórica en vías de progreso; no obstante, dado que toda historia sigue siendo historia de la alienación y la historia crea las condiciones del rebasamiento de la alienación, resulta de ello que toda la historia de la conciencia es también un devenir progresivo de la conciencia alienada. Pues lo *espirituales*, las ideas, los pensamientos y las representaciones no poseen ninguna autonomía y son constantemente opuestas por Marx a la práctica, a lo *material*, a la actividad y a las presencias reales. Los pensamientos reales, en cuanto activos, han sido y son, sin duda, efectivos y conductores en el seno de la alienación global; lo mejor que hacen es, todo lo más, permitir una toma de conciencia de la alienación. Toda la «realidad» sigue siendo, hasta el rebasamiento radical de la alienación, no real, y ninguna actividad humana ha sido jamás verdadera. El criterio de la verdad teórica es de orden práctico, es activo; no obstante, no ha habido todavía verdadera práctica desalienada. Por tanto, la *verdadera* práctica, la realidad real, es el criterio de la verdad, y no la actividad (alienada). No podremos ver lo que es la verdadera praxis sino esbozando la visión y el programa de Marx en lo que concierne al rebasamiento de la alienación dentro del naturalismo consumado, del humanismo comunista, del activismo que hace tabla rasa de las ideologías. Por el momento, limitémonos a tratar de comprender la operación marxiana por la cual todo pensamiento se halla reducido a la praxis, la praxis que satisface las necesidades reales y que no va a la caza de quimeras. La 2.^a tesis sobre Feuerbach declara: «La cuestión de saber si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva (*gegenstandliche Wahrheit*), no es un problema teórico sino

un problema *práctico*. En la praxis es donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y la potencia, el carácter terrestre (*Diesseitigkeit*) de su pensamiento. El debate sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento — aislado de la práctica — es un problema puramente *escolástico*.» Puesto que toda práctica no ha sido más que actividad alienada, de ello se sigue, necesariamente y *a fortiori*, que todo pensamiento no ha existido más que en la alienación.

La verdad no hay que hallarla, sino que hacerla y producirla, que hacerla a través de la praxis desalienada. Pero, al decir esto, ¿no hace teoría Marx? Al hacer de la *realidad* y de la *potencia*, de la *Diesseitigkeit*, el criterio de la verdad (práctica), ¿no abandona, por otra parte, toda teoría?

Es verdaderamente difícil captar la génesis, el cometido, la función y la misión del pensamiento, es decir, de la conciencia y del conocimiento, de la teoría y de la «superestructura» idealista, de lo *espiritual*, de lo que Marx llama necesidad *espiritual*. Antes de la división del trabajo, los hombres *hablan*, y *dicen no lo que es*, sino lo que se les *manifiesta*, a causa de sus limitaciones, del no-desarrollo de la técnica, del carácter restringido de sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres. Su lenguaje no puede decir la verdad, puesto que su práctica es tan poco verdadera, por ser tan limitada, tan poco transformadora. A ese nivel, en los comienzos del devenir-historia de la naturaleza, los hombres no tienen más que «una conciencia borreguil o gregaria» (*Id. al.*, p. 170). Su lenguaje mismo (que no pertenece a la esfera de la superestructura) y su conciencia farfullan y son muy poco verdaderos, es decir, reales y potentes. Sin embargo, también mediante esta conciencia se edifica la historia de la humanidad. Y el hombre — animal que fabrica herramientas y apenas racional — entra así en la historia de la alienación. De esta fase anterior a la división del trabajo no se puede decir casi nada, y aplicarle categorías tales como *práctica* y *teoría* es inadecuado. Pues «esa conciencia borreguil o gregaria» recibe su desarrollo del desarrollo de las fuerzas productivas que condicionan la división del trabajo. La división del trabajo se instaura por — e instaura — la división entre el *trabajo material, práctico y real*, y el *trabajo espiritual, teórico y derivado*. Antes de la división casi no había «teoría», del mismo modo que había muy poca práctica; esta distinción misma no existía. La «conciencia borreguil o gregaria» no tenía ni gran verdad ni gran realidad y potencia antes de que el trabajo progresara y se alienara dividiéndose. «Desde ese momento, la conciencia *puede* realmente imaginarse (*einbilden*) que es otra cosa que la conciencia de la práctica existente, representar (*vorzustellen*) realmente algo sin representar algo real; desde ese momento la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la «teoría pura», de la teología, de la filosofía, de la moral, etc.» (*Ibid.*, p. 170.)

Los hombres producen bienes materiales, fabrican realmente los instrumentos de producción, se reproducen, y también producen ideas, pensamientos, representaciones, instrumentos espirituales. Lo

que los hombres producen con sus manos es lo más real y lo más poderoso, aun cuando se inscriba en una práctica alienada; (con sus órganos genitales, los hombres reproducen efectivamente a otros hombres). Los productos de su cabeza, en cambio, expresan de una cierta manera lo que ellos hacen, pero rebasando la realidad material, alienándose. La conciencia es un producto que traduce traicionando; es un saber que deriva de un hacer, un acompañamiento mendaz. Las casi veinte primeras páginas del primer libro de la *Ideología alemana* tratan de explicitar la teoría marxiana de la teoría y de la ideología; su radicalismo naturalista, humanista y activista debe ser entendido de manera radical. Hay que dar a Marx lo que es de Marx: su genialidad y su estrechez, y no tratar de disolver su discurso en un discurso sin contornos. Leamos y tratemos de entender: «Las representaciones que se hacen esos individuos [los individuos productivamente activos] son representaciones que conciernen o bien a sus relaciones con la naturaleza, o bien a sus relaciones recíprocas o a su propia complejión. Es evidente que, en todos esos casos, esas representaciones son la expresión consciente —real o ilusoria— de sus relaciones reales y de su manifestación activa, de su producción, de su comercio, de su actitud social y política. La suposición contraria no es posible más que si, además del espíritu de los individuos reales materialmente condicionados, se presupone aún un espíritu aparte.» (*Ibid.*, p. 156.) Marx parece admitir aquí la posibilidad, e incluso la realidad, de una expresión consciente real; sin embargo, la niega de hecho, puesto que toda expresión «consciente» —e incluso un poco real, porque activa— no es más que la expresión teórica alienada de la real alienación práctica.

Todavía tendremos ocasión, en las páginas que van a seguir, de mostrar lo que efectivamente Marx piensa del pensamiento humano: que este pensamiento ha sido siempre falta hasta ahora. Pero continuemos la lectura de nuestro texto: «Si la expresión (*Ausdruck*) consciente de las relaciones reales de esos individuos es ilusoria, si, en sus representaciones, ponen la realidad cabeza abajo, ello es, una vez más, consecuencia de su limitado modo de actividad y de sus limitadas relaciones sociales, derivadas de aquél. La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia está, en primer lugar, inmediatamente implicada en la actividad material y el comercio material de los hombres, lenguaje de la vida real. La representación, el pensamiento, el comercio espiritual de los hombres aparecen todavía aquí como la emanación (*Ausdruck*) directa de su actividad material. Ocurre lo mismo en lo que concierne a la producción espiritual, tal como ésta se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera., de un pueblo.» (*Ibid.*, pp. 156-157.) A los gestos y a las relaciones de la producción *material y práctica* corresponde, pues, el lenguaje derivado de la producción *espiritual y teórica*. La producción es el denominador común; sin embargo, esta producción es *doble*, e incluso *dualista*, y Marx no llega apenas a rebasar esta doble aprehensión del hombre: física y metafísica. A la alienación de la

actividad corresponde la alienación ideológica, expresión ilusoria de una alienación real. Prosigamos aún la lectura de este texto, tan afirmativo: «Los hombres son los productores de sus representaciones, sus ideas, etc., pero los hombres reales (*wirkliche*), actúan (*wirkende*), tales como son condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y del comercio que corresponde a ellas hasta sus formaciones más extensas. La conciencia (*Bewusstsein*) nunca puede ser otra cosa que el ser consciente (*das bewusste Sein*), y el ser de los hombres es su real proceso vital. Si los hombres y sus relaciones aparecen en toda la ideología invertidos, como lo está una imagen en una cámara oscura (*camera obscura*), este fenómeno se deriva de su proceso vital histórico, del mismo modo que la inversión de los objetos en la retina se deriva de su proceso directamente físico.» (*Ibid.*, p. 157.)

Esbozando a grandes rasgos la génesis de la ideología, Marx quiere reducir todo lo que parece *etéreo* y *celestial* a la *tierra* y al *suelo* de donde ha salido. En la tierra es donde actúan los hombres reales, concretos, activos y productivos, determinados por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Estos mismos hombres históricos producen también esos productos que ascienden de la tierra al cielo, a saber: ideas y representaciones, pensamiento y conciencia. Todos estos elementos de la superestructura idealista y espiritualista emanan del ser —no *del Ser*, sino *del ser del hombre*—, lo expresan, lo reflejan y lo invierten, constituyendo los materiales de la alienación ideológica, del encubrimiento de la verdad, espejismos mendaces e ilusorios que expresan mediante la conciencia la alienación de aquello cuya conciencia es conciencia alienada. El pensamiento que exprese verdídicamente el ser (humano), la conciencia y el pensamiento reales que gufen la práctica, no una simple práctica productora, sino una praxis total encaminada a la satisfacción total de las necesidades, nunca han existido todavía en el seno de la alienación; todo lo más que ha podido manifestarse ha sido un pensamiento verdadero a medias, una conciencia descubridora a medias, sin que por eso Marx se aplique a producciones espirituales de tan poco alcance e importancia. La *cámara oscura*, que invierte la posición y el sentido de los fenómenos en el mundo de la ideología, es la réplica del mundo real e invertido en cuyo interior no reina ninguna claridad, puesto que falta todo sentido.

La producción espiritual no es en modo alguno *identificada* a la producción material, sino que se halla *reducida a ella*. A Hegel, que veía en la historia el desarrollo del espíritu, opone Marx su propio propósito, y piensa invertir el de Hegel. Marx invierte la *metafísica*, no buscando en lo invisible y lo suprasensible el fundamento de lo *físico* (de lo visible y de lo sensible), haciendo de lo material, de lo práctico, de lo empírico, el fundamento de lo espiritual. Moviéndose siempre en el eje de la distinción y de la diferencia, de la fisura y del hiato (entre lo que *es verdaderamente* y lo que, medido con ello, no *es* sino de una manera *derivada*), sigue siendo, no obstante, metafísico, metafísico que invierte el orden de los «dos mundos», puesto que habla de *base*, de *estructura real* (y

esta se convierte ahora en lo que verdaderamente es) y de *superestructura*, de emanación idealista y espiritualista que se convierte en lo que, medido con lo verdadero, no es sino derivado. El materialismo de Marx no concierne a la *materia cósmica*, ser primero y fundamental, *arché* ontológico; muy poco «dotado» para la «ontología» y la «cosmología», Marx dirige su mirada penetrante hacia la *materia en la que consiste el ser humano*, materia que hace aparecer todo lo que es como *materia de trabajo* productivo y transformador. Este trabajo material, práctico, sensible, hacer real, está realmente alienado; la producción espiritual que emana de él lo está, por consiguiente, más. Ante todo, es cuestión de desalienar, mediante la praxis revolucionaria, el trabajo humano objetivo, para permitirle desarrollarse hasta su plenitud, para que tenga lugar en unas condiciones *reales* tales que impida que las nubes de la ideología cubran el horizonte de la actividad humana y social. Transformando mediante la Técnica la Naturaleza en Historia, el hombre aniquilará todos los fantasmas y todas las quimeras.

Sin embargo, el hombre, definido por su naturaleza social y productora, no sería un *ser humano*, sino un animal de una especie superior, si estuviese reducido a su sola actividad práctica. Marx está obligado así a introducir la *metafísica* (en cuanto mundo derivado), es decir, las representaciones y las ideas, la conciencia y el pensamiento, haciendo de ese mundo un mundo *complementario* y *suplementario* al mundo físico-histórico y animalmente humano. Por muy dialéctico que quiera ser, para Marx, el mundo material — cuya objetividad es definida en cuanto objeto del trabajo humano y cuya realidad significa que él es el objeto de la acción real — es la base, la realidad *primera* y fundamental, sobre la cual se erige suplementariamente un mundo *segundo*, el mundo de las representaciones subjetivas. Dicho sea con perdón de marxistas y antimarxistas, Marx, aun cuando luche por reducir la dualidad, no lo consigue: parte de ella y prolonga así la metafísica de la Subjetividad, la metafísica del Hombre, sujeto o sujeto objetivo, que, mediante su hacer, su voluntad y su representación, se apodera de un mundo exterior a él y lo «aprehende» mediante la representación. Veremos que ni siquiera el rebasamiento de la alienación desemboca en la identidad de esos dos mundos; el mundo «espiritual» continuará viviendo su vida. No obstante, ese mundo espiritual, del que Marx no consigue hacer una nada, es violentamente sometido al mundo de la producción material, del que es una especie de excrecencia patológica; pero el hombre, ¿sería el ser humano sin esa excrecencia? Probemos una vez más a oír la palabra de Marx, en lucha contra la alienación ideológica, esa cámara oscura: «No se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni de los hombres dichos, pensados, imaginados, representados, para, partiendo de eso, terminar en los hombres de carne y hueso; se parte de los hombres realmente activos, y partiendo de su proceso vital real es como se presenta igualmente el desarrollo de los reflejos (*Reflexe*) ideológicos y de los ecos de ese proceso vital. Las formaciones nebulosas del cerebro de los hombres son también, y necesariamente, suplementos (*Sup-*

plemente)¹ de su proceso vital material, empíricamente verificable y ligado a presuposiciones materiales. [¿No se opera aquí esa inversión metafísicamente antimetafísica de lo «espiritual» en favor de lo que le es diferente, a saber: lo material?] La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas correspondientes de la conciencia tampoco conservan así por mucho tiempo la apariencia de independencia. No tienen ninguna historia, no tienen ningún desarrollo, pero los hombres, desarrollando su producción material y su comercio material, modifican, al mismo tiempo que su realidad, también su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es que la conciencia determine la vida, sino que la vida determina la conciencia.» (*Ibid.*, pp. 157-158.)

La naturaleza social de los hombres, cuyo trabajo es el fundamento histórico de la humanidad, se ha expresado siempre mediante una ideología. Los hombres son tales como se manifiestan, según Marx. Puesto que sus manifestaciones están alienadas, su ser está alienado, y este ser (*Sein*) alienado determina la alienación del ser consciente (*Bewusstsein*), cuya alienación acentúa todavía más la falibilidad de la humanidad, de la «prehistoria» hasta Marx. La teoría que deriva de una práctica alienada sigue siendo corta, limitada, mendaz. Tanto la «conciencia borreguil o gregaria» como la conciencia sensible e inmediata, tanto las representaciones elementales concernientes a la naturaleza y a las relaciones interhumanas como los conocimientos más elaborados, y finalmente las ideologías sistemáticas y aparentemente independientes, han expresado espiritualmente, idealmente, pero sin reconocer la verdad de lo que expresaban, la alienación material y real de los hombres alienados. Cuando un determinado pensamiento se manifestaba de una manera casi real, cuando una determinada conciencia real se abría paso, también eso tenía lugar en el interior de la alienación total y de la alienación ideológica en particular.² Sin embargo, los hombres tienen también conciencia, como dice Marx, y sin pensamiento ni conciencia la historia humana no hubiera podido ser edificada. Tomada al pie de la letra, llevada a sus últimas consecuencias, la teoría marxia-

1. Otra lectura lee *Sublimate*.

2. Así ocurre con el lenguaje. A todo lo largo de la *Ideología alemana*, Marx ironiza y polemiza contra la tendencia a hacer que los vocablos del lenguaje hablen a través de los análisis etimológicos, las anfibologías, las sinonimias, los juegos de palabras, etc. El lenguaje, producto histórico y social, sucumbe a los golpes de la alienación y apenas revela verdad particular e intrínseca. «El burgués tiene tanta más facilidad de probar mediante su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles e individuales o incluso generalmente humanas cuanto que ese lenguaje mismo es un producto de la burguesía, y cuanto que en el lenguaje, como en la realidad, las relaciones comerciales han llegado a ser la base de todas las demás. Por ejemplo, *propiedad* significa *Eigentum* y *Eigenschaft*, *property* *Eigentum* y *Eigentlichkeit*, «propio» en sentido mercantil y en sentido individual, *valor*, *valía*, *Wert* — *comercio*, *Verkehr* —, *intercambio*, *exchange*, *Austausch*, etc., otras tantas expresiones empleadas para relaciones comerciales como para cualidades y relaciones de individuos en cuanto tales.» (*Id. al.*, t. VII, pp. 244-245). Hay que saber oír y leer aquello cuya paráfrasis son los vocablos y las proposiciones, pues «La mascarada en el lenguaje sólo tiene sentido si es la expresión consciente o inconsciente de una mascarada real». (*Ibid.*, t. IX, p. 44).

na de la ideología, aun reconociendo un carácter instrumental a las ideas y no ignorando toda conciencia activa, «real», pero nunca realmente real y verdaderamente real, haría de todo lenguaje, de todo pensamiento, de todo arte, de toda ética, de todo derecho, de toda religión, de toda representación, de toda filosofía, una nube sombría que cubriría la tierra de tinieblas.

* * *

Considerada en toda su radicalidad, esta interpretación marxiana de las «producciones» espirituales de la humanidad debería excluir la idea misma de una teoría digna de atención. Sin embargo, los pensadores no llevan tan fácilmente su pensamiento hasta el extremo, y la teoría marxiana de la superestructura ideológica sigue siendo ambigua. Sometiendo la ideología a la sacrosanta producción y haciendo de ella una segunda especie de producción, segunda, secundaria y derivada, Marx no la aniquila, antes al contrario. Él recoge, invirtiéndola, la tradición de la metafísica («dualista»), de la metafísica que «opone» lo sensible y las ideas, la naturaleza y el espíritu, el pensamiento y la realidad, desde Platón hasta Hegel. Marx no logra captar el fundamento único del ser, ni del ser humano ni de todo lo que es. Hay práctica y teoría, realidades e ideas, materialidad y espíritu, pese a todas las interacciones, interdependencias, interpenetraciones y otros vínculos dialécticos. Esta dualidad, ¿es debida únicamente a la alienación y a la división del trabajo en trabajo material y trabajo espiritual? No parece así. Sin embargo, no anticipemos lo que llegará a ser lo «espiritual» después del rebasamiento de la propiedad privada de los medios de producción. Retengamos por el momento ese movimiento doble mediante el cual Marx abarca el doble movimiento de la producción. Desde Platón, verdadero origen de la metafísica (filosofía) occidental y europea, el judeo-cristianismo y su teología, hasta el pensamiento europeo moderno (Descartes, Kant, Hegel), la *idea*, separándose del *ente*, lo domina; el *pensamiento* se opone a la *naturaleza* y la rebasa; puesto que la idea, Dios, el espíritu o el pensamiento son el ser por excelencia, *el Ser verdadero*, en relación al cual *el ente sensible* es diferente y derivado. Desde Descartes, el pensamiento, la representación, las ideas y la conciencia se convierten en la medida de la realidad de lo que es, y el *ego* del hombre es su lugar. Hegel lleva a su consumación esta metafísica, la metafísica occidental, y el Espíritu — fundamento de la totalidad del ser — se reconoce a sí mismo en la historia universal y en las formas consumadas de la conciencia de sí. Ciertamente que la verdad es, según Hegel, «el movimiento de su devenir»; pero la verdad es idea, pues «la idea absoluta sola es ser». Del *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu* a la conclusión de la *Ciencia de la Lógica*, el ser en devenir de la totalidad es y sigue siendo, según Hegel, *idea*. Desde Hegel no se hace otra cosa que oponerse a su metafísica, aun permaneciendo dentro de la metafísica. Marx es el primero que opera la inversión: para él, la naturaleza sensible, las fuerzas esencialmente activas del hombre so-

cial, el desarrollo de las fuerzas productivas y las condiciones materiales económicas y sociales contienen la verdad y la realidad, y constituyen la *base material* y fundamental, en relación a la cual la *superestructura idealista*, el pensamiento, las ideas, las representaciones, la conciencia son derivados y diferentes, pues constituyen la esfera de la ideología espiritualista. No obstante, esta inversión de la metafísica sigue siendo metafísica, y veremos que Marx no alcanza a suprimir toda la «superestructura».

La unidad fundamental del pensamiento «y» del ser, del decir «y» del hacer (del λέγειν, del ποιεῖν y del πράττειν), tal como se halla captada por los presocráticos, antes de toda sistematización filosófica, metafísica y dialéctica, Marx no llega ni a encontrarla ni a reconstituirla, a pesar de su dialéctica, que aspira a la unificación. Su empresa de unificación parte de la oposición y de la diferencia (de la teoría y de la práctica, por ejemplo) y, en el seno de la unidad conquistada, uno de los dos elementos determina, domina y funda al otro. En este sentido, la vía de Marx sigue mucho más la vía de la metafísica platónica y post-platónica, e incluso cristiana, y oye mucho menos la voz de la palabra pensante de los presocráticos. La unidad del ser de la totalidad no es captada por él: centrado en la rotura, él opone el pensamiento a la realidad, la teoría a la práctica. Bien es verdad que la alienación es la «causa» de esa rotura, pero Marx no logra salir de ésta, e incluso quizás la hace más profunda. La frase de Heráclito: «*Si ois no a mí, sino al Logos, es prudente reconocer que Todo (lo que es) es Uno*» (fr. 50) y el pensamiento de Parménides: «*Pues Pensar y Ser son lo mismo*» (fr. 3) no llegan ya a abrirse un camino de acceso hasta él.

Según Marx, no hay Logos del ser *uno* de la Totalidad, y el pensamiento *repite solamente* la actividad del ser, no del Ser, sino del ser humano real. El logos y la verdad, el sentido y el pensamiento se hallan considerablemente reducidos, ya que han venido a ser conciencia. «En cuanto *conciencia genérica (Gattungsbewusstsein)*, el hombre ratifica (*besätigt*) su vida social real y repite simplemente su existencia real en el pensamiento. [...] Pensar (*Denken*) y ser (*Sein*) son, pues, *diferentes (unterschieden)* pero al mismo tiempo están *unidos*» (*Ec. Fil.*, p. 28.) Marx se aplica, sin embargo, a demostrar la *diferencia* y no la unidad, diferencia que caracteriza también a cada una de las dos alienaciones, la alienación práctica y la alienación teórica. Más arriba hemos insistido en que, según Marx, no parece haber habido un pensamiento y una conciencia reales, que expresaran de una manera adecuada la realidad verdadera y no la realidad alienada. Ni siquiera cuando el pensamiento expresaba «correctamente» lo que objetivamente es, dejaba de expresar una realidad activa pero alienada. La *adaequatio intellectus et rei* estaba adecuada a la doble alienación. La alienación en cuanto tal no fue todavía captada por ningún pensamiento.

Marx somete los instrumentos ideológicos a los instrumentos económicos. Las ideas siguen siendo, no obstante, diferentes de las realidades. Esta dualidad entre la base y la superestructura — dualidad ciertamente, pero no entre potencias iguales — permite tam-

bien a las ideas y al pensamiento ejercer una influencia sobre la base económica y las relaciones de producción, produciendo un efecto inverso. Derivando de la práctica y traduciéndola, las formas de conciencia pueden actuar sobre la acción y conducirla. Será Engels en particular quien, en toda una serie de cartas, insistirá en la tesis de la acción recíproca que vincula entre ellos los elementos de la base y las formaciones de la superestructura.³ La relación de causa a efecto sigue siendo lo que ella es, solamente que se halla más «dialectizada». Los marxistas oficiales u officiosos, notables o escolares, recogen hasta nuestros días esta tesis, que da a la ideología una cierta importancia. Lenin, Stalin, Mao-Tse-Tung y todos los demás insisten siempre en el hecho de que las formaciones teóricas reaccionan sobre la realidad de la práctica. Las formas «espirituales» e ideológicas de la superestructura, erigiéndose sobre el fondo de la economía, del desarrollo técnico y de la práctica social, pueden entrar en acción y desempeñar un papel en el desarrollo histórico. El pensamiento y la conciencia, sin dejar de permanecer bajo la determinación mayor de la evolución económica, son vistos, así, como actores de una influencia re-activa (positiva o negativa, conductora o inhibidora) sobre aquello de lo que son emanación. El pensamiento y la conciencia pueden, por tanto, ser «reales», realmente activos, lo cual no les impide estar alienados durante toda la historia humana, historia de la manifestación — de la alienación — de los hombres. Sólo el rebasamiento radical, la supresión efectiva de la alienación real, desalienará también el lenguaje, el pensamiento y la conciencia, los cuales, sin embargo, seguirán siendo diferentes de la práctica. El pensamiento y la conciencia llegarán a ser reales y verdaderos, expresiones adecuadas de lo que el hacer descubre, cuando se *unan* a la acción histórica de los hombres, después del rebasamiento de la alienación. No obstante, como veremos a continuación, no se identificarán a la praxis. La teoría y las manifestaciones espirituales, el pensamiento, la conciencia y el conocimiento no puede dejar de *sobrevolar* la realidad de la práctica.

3. Cf. las cartas de Engels: a J. Bloch (21-9-1890), a H. Starkenburg (25-1-1894), a C. Schmidt (27-10-1890), a Mehring (14-7-1893). Engels reconoce que la producción y la reproducción de la vida real no es *sino en última instancia* el factor determinante de la historia; dice también que Marx y él llevan parcialmente la responsabilidad de la exageración del lado económico, por muy empeñados que estuviesen en hacer surgir lo que sus adversarios negaban, sin tener siempre tiempo, lugar y ocasión de hacer justicia a los demás factores que participan en la acción recíproca y en la reacción (*Wechselwirkung*) de todas las fuerzas. "El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa sobre el desarrollo económico. Pero todos ellos reaccionan unos sobre otros, así como sobre la base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, sólo *ella activa*, y que todo lo demás no sea más que acción pasiva. Por el contrario, hay acción y reacción sobre la base de la necesidad económica, que siempre lleva la ventaja en *última instancia*. "(Marx-Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales, 1947, p. 132). Al decir eso, Engels continúa pensando que las potencias "ideológicas" no valen gran cosa: "La historia de las ciencias es la historia de la eliminación progresiva de esa [estupidez ideológica debida al subdesarrollo económico], es decir, su reemplazo por una estupidez nueva, pero cada vez menos absurda." (*Ibid.*, p. 128.)

La religión es para Marx la forma primera y primordial de la alienación ideológica, la más tenaz, la más mixtificadora. Primeramente, es un producto de esa conciencia animal de la naturaleza de la que ya hemos hablado. En sus comienzos, y en el comienzo del proceso histórico de la humanidad, es «religión natural» y expresa la impotencia de los hombres frente a la omnipotencia de la naturaleza, cuya fuerza ajena y extraña apenas si ha sido sondeada por el trabajo transformador. Las primeras formas de conciencia únicamente sensible, esa «conciencia borreguil o gregaria», esa aprehensión «animal» de la naturaleza en una sociedad todavía medio animal y medio humana (en cuanto desprovista de técnica), se reflejan en la religión natural primitiva. Las relaciones activas que ligan a los hombres a la naturaleza y entre ellos son extremadamente limitadas y cortas, y la potencia de las fuerzas productivas todavía no se ha manifestado verdaderamente; en consecuencia, los hombres producen la religión, cuyas potencias superiores y trascendentes encarnan espiritualmente su propia impotencia práctica y material respecto a la naturaleza. Así pues, la religión no es, fundamentalmente, más que uno de los modos particulares de la producción, que cae bajo las leyes generales de ésta y que no tiene desarrollo histórico propio; siempre refleja el desarrollo histórico material.

El hombre vive y se representa religiosamente lo que constituye su debilidad presente y vital. La religión nace sobre la base de una productividad no desarrollada, y continua reflejando después, de una manera sublimada y no real, el sentido y el sinsentido del proceso económico y social. Pues, con el aumento de la población, el crecimiento de la productividad, la evolución de las fuerzas productivas y la multiplicación de las necesidades, con la división del trabajo en trabajo material y trabajo espiritual, con la instauración y la consolidación de la tiranía de la propiedad privada, la religión empieza a expresar la alienación del hombre en relación a los productos de su trabajo, constituyendo la satisfacción imaginaria de la insatisfacción de sus impulsos reales. El no-desarrollo de las fuerzas productivas determina la génesis de la religión; el desarrollo posterior de las mismas determina su «evolución» consecutiva. Ex-

presión de la impotencia y de la alienación, la religión aliena a su vez, según su modo propio, al hombre, de su vida y de sus fuerzas esenciales. Lejos de constituir un indicio cualquiera de la fuerza del ser del hombre, la religión sólo se desarrolla gracias a la debilidad del hombre a sus frustraciones, a sus insatisfacciones, a su alienación. Abstraída de las condiciones concretas, la religión es un producto de la alienación práctica y de la alienación teórica del hombre. La mística, lejos de implicar su propia verdad, vela la verdad de la realidad y la enmascara en una mixtificación. Con un extraordinario fanatismo, Marx se enfrenta contra la religión, *contra toda religión*. Su análisis crítico de la alienación práctica, de la alienación de la base material, y de la alienación ideológica, de la alienación de la superestructura espiritualista, alcanza su punto culminante en la crítica de la religiosidad y de la religión.

Las primeras páginas del primer escrito «marxista» de Marx — de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* — están llenas de este extraordinario fragor antirreligioso: «La crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. [...] El fundamento de la crítica irreligiosa es éste: *El hombre hace (macht) la religión*; la religión no hace al hombre. Y la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que, o bien no se ha conquistado a sí mismo, o bien se ha perdido ya de nuevo. [...] El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Ese Estado, esa sociedad producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos mismos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en una forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consuelo y de justificación. Es la *realización imaginaria* del ser humano, porque el *ser humano* no posee verdadera realidad (*wahre Wirklichkeit*). [...] La miseria religiosa es al mismo tiempo la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de un estado sin espíritu. Es el *opio del pueblo*» (Ed. Costes, t. I, pp. 83-84.)

Marx critica ante todo la cosa misma, la fuente de toda verdadera realidad, la actividad práctica de los hombres, es decir, su vida alienada. Y porque la religión es el complemento solemne de esa vida vaciada de su esencia, él la consagra a la crítica destructiva. La crítica no es en modo alguno su propio objetivo. Todo lo contrario: Marx combate a quienes *permanecen* a nivel de la crítica, o de la crítica crítica, especialmente los hegelianos de izquierda — Strauss, Bauer, Stirner y Feuerbach —, esos jóvenes hegelianos que, a diferencia de los viejos hegelianos que *lo comprendían todo* mediante el espíritu y la idea, *lo criticaban todo*; lo criticaban todo, haciendo de todo un asunto de religión y de representación religiosa. La dominación total de la religión fue presupuesta, las representaciones religiosas dominaban todas las realidades y todas las representaciones, y, después de haberlo interpretado todo religiosa y teológicamente, esos críticos críticos querían combatir tal domina-

ción como una usurpación de la verdadera y natural vida del hombre. Ellos querían liberar a los hombres de sus trabas religiosas. Sin embargo, lo vieron todo a través de la religión, y su negación de lo que encadena al hombre siguió siendo ideológicamente crítica, abstracta, teológica — en una forma antiteológica —, vanflocua. Los escritos filosóficos de Marx, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *Economía política y filosofía*, *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*, las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*, están animados por su doble lucha filosófica: contra el «idealismo» y el «espiritualismo» de Hegel y contra el pseudo-radicalismo, el pseudo-humanismo y el pseudo-materialismo de los hegelianos de izquierda. Marx emprende una crítica de la realidad existente y de la ideología correspondiente a ella, crítica que desemboca en la exigencia de la transformación práctica y revolucionaria de lo que es. El combate no es emprendido en nombre de la «verdad filosófica», sino con miras al rebasamiento práctico de la alienación y de la liberación de las fuerzas productivas de los hombres.

La crítica de la religión apunta, pues, al mundo del que ella es producto; esta raíz de la alienación es lo que debe ser extirpado. «La lucha contra la religión es por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* cuyo *aroma* espiritual es la religión. [...] La *real felicidad* del pueblo exige que la religión sea suprimida en cuanto to *felicidad ilusoria* del pueblo. Exigir que las ilusiones concernientes a nuestra situación sean abandonadas es *exigir que se abandone una situación que tiene necesidad de ilusiones*. La crítica de la religión es, pues, en *germen*, la *crítica de ese valle de lágrimas* cuya *aureola* es la religión.» [*Ibid.*] Toda trascendencia religiosa es ilusoria y alienadora y por consiguiente debe ser *aniquilada*. La religión expresa de una manera ideológica las debilidades de la técnica y de la organización práctica de los hombres; sólo una técnica y una práctica omnipotentes devolverán al hombre a sí mismo y a sus obras reales. Marx, queriendo hacer «coincidir» la práctica desalienada y la comprensión teórica de esa práctica, sin plantearse demasiadas cuestiones en cuanto al sentido y al contenido de semejante empresa que lo «desmixtifique» todo en nombre de la práctica, escribe en la 4.^a y en la 8.^a de las *Tesis sobre Feuerbach*: Feuerbach parte del hecho de la alienación de sí religiosa, del desdoblamiento del mundo en mundo religioso y mundo mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije un imperio independiente en las nubes sólo puede explicarse por el desgarramiento y la contradicción internas de este fundamento mundano. Por tanto, ese fundamento debe ser tan comprendido en sí mismo y en su contradicción como revolucionado prácticamente. Y en consecuencia, después de que la familia terrestre, por ejemplo, ha sido descubierta como el secreto de la familia sagrada, ahora es necesario que la primera sea aniquilada teórica y prácticamente. — «Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que llevan la teoría al misticismo hallan su solu-

ción racional en la praxis humana y en la comprensión de esa práctica.»¹

Marx no combate solamente el *cristianismo*; apunta al *aniquilamiento de toda religiosidad* y de toda religión. Los rayos que lanza contra el *judáismo*, la religión de sus antepasados, son todavía más violentos.²

Marx afronta la cuestión judía de una manera ni teológica o religiosa, ni política, sino social, es decir, económica. Él no busca el secreto del judío en su religión, puesto que halla el secreto de esa religión en el judío real. El descubre el fundamento mundano y profano, el verdadero fundamento, del judaísmo en la *necesidad práctica*, el *interés*. El *comercio* y el *dinero* son, según Marx, el culto y el Dios de los judíos reales y no de los judíos sabáticos idealizados. Las páginas consagradas a la *cuestión judía* dan prueba de una extraordinaria vehemencia y apuntan a la supresión del judaísmo, portador de un espíritu práctico, utilitario y mercantil: «Pues bien, al emanciparse del *comercio* y del *dinero*, y por consiguiente del judaísmo real y práctico, nuestra época misma se emanciparía. Una organización de la sociedad que suprimiera las presuposiciones del comercio, y en consecuencia la posibilidad del comercio, haría imposible al judío. La conciencia religiosa del judío se desvanecería, cual un insípido vapor, en la real atmósfera vital de la sociedad. [...] Reconocemos, por tanto, en el judaísmo un elemento *antisocial* general y *actual* que, por el desarrollo histórico al que los judíos han colaborado ardientemente en este desdichado aspecto, ha sido llevado a su punto culminante en el tiempo presente, a una altura a la que no puede hacer otra cosa que disolverse. La *emancipación judía* es, en su último significado, la emancipación de la humanidad del *judáismo*» (Ed. Costes, t. I, p. 206.) Los judíos ya se han emancipado a la manera judía: transformándolo todo en *mercancía*, haciendo del espíritu práctico judío el espíritu de los pueblos cristianos, transformando a los cristianos en judíos; así han colaborado ardientemente a la edificación de la sociedad burguesa y capitalista, puesto que ésta produce a los judíos de sus propias entrañas. Los judíos son acusados de haber despojado el mundo total — el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza — de su valor, puesto que

1. La misma idea se halla expresada igualmente en *El Capital*. "En general, el *reflejo religioso* del mundo real no podrá desaparecer sino cuando las condiciones de trabajo y de la vida práctica presenten constantemente al hombre unas relaciones transparentes y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. La forma del proceso vital y social, es decir, del proceso místico material y productivo, no será despojada de su velo de niebla mística sino cuando se sitúe, en cuanto producto de hombres libremente socializados, bajo el control consciente y planificado de éstos. Pero ello exige una base material de la sociedad, o una serie de condiciones de existencia materiales, que, a su vez, son el producto natural (*naturwüchsig*) de un largo y doloroso desarrollo histórico." (T. I, p. 91).

2. Marx es hijo de padres judíos "convertidos" al protestantismo. Su padre, hijo de rabino, se había hecho bautizar antes del nacimiento de Karl Marx; su madre descendía también de toda una línea de rabinos, y entró, después de la muerte de sus padres, en la Iglesia evangélica. Pero los padres de Marx, sobre todo su padre, eran protestantes liberales y carecían de fe religiosa profunda. Karl Marx fue bautizado a la edad de seis años.

han hecho de todas las cosas una cuestión de valor mercantil y alienador. Lo que existe de una manera ideológica en la religión judía, ese rebajamiento del hombre y de la naturaleza, los judíos reales lo han efectuado prácticamente. «Lo que está contenido abstractamente en la religión judía, el menosprecio de la teoría, del arte, de la historia, del hombre considerado como su propio objetivo, es el punto de vista *real* y *consciente*, la virtud del hombre de dinero. La relación genérica misma, la relación entre el hombre y la mujer, etc., se convierte en un objeto de comercio. La mujer se convierte en objeto de un tráfico. La nacionalidad quimérica del judío es la nacionalidad del comerciante...» (*Ibid.*, p. 210.) La ley judía es caritativa, mendaz y formal, ley que entraña la venganza y que es constantemente abolida en la práctica artera, esa práctica corta, limitada, utilitaria, egoísta, mercantil, vulgar y a-teorética que Marx fulmina en nombre de la verdadera práctica desalienada, revolucionaria, comunitaria y portadora de su propia comprensión teórica, práctica abierta al porvenir.³ «El *judáismo* en cuanto religión no podía desarrollarse más en el plano de la teoría, porque la visión del mundo de la necesidad práctica es, en virtud de su naturaleza, limitada, y se agota en unos pocos rasgos. La religión de la necesidad práctica no podía, en virtud de su esencia, hallar su consumación en la teoría, sino únicamente en la *práctica*, precisamente porque su verdad es la práctica. El judaísmo no podía crear mundo nuevo alguno.» (*Ibid.*, p. 211.)

El cristianismo, nacido del judaísmo, acabó por reducirse al judaísmo. El cristianismo no ha vencido al judaísmo real; ha sublimado la necesidad práctica y la práctica vulgar del judaísmo sin llegar a eliminarlas. El judaísmo, no el del Pentateuco y del Talmud, sino en su esencia efectiva, se sublimó en cristianismo, y éste, haciéndose cada vez más práctico y vulgar, cayó de nuevo en el judaísmo. «El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo; el judaísmo es la vulgar aplicación utilitaria del cristianismo; pero esta aplicación utilitaria no podía llegar a ser general sino cuando el cristianismo, en cuanto religión consumada, hubiese acabado, *teóricamente*, de hacer al hombre ajeno a sí mismo y a la naturaleza.» (*Ibid.*, p. 212.) El cristianismo hizo posible así el florecimiento de la *sociedad burguesa*, la cual asfixia al hombre genérico y descompone el mundo de los hombres en un mundo de individuos «atomísticos» (*atomistischer Individuen*) alienados. El judaísmo, origen del cristianismo y de la sociedad burguesa, alcanzó su apogeo con el perfeccionamiento de la *sociedad burguesa*, basada en el interés egoísta y mercantil. No pudiendo crear un mundo nuevo, atrajo a su radio de acción, aun sin dejar de ser él el elemento pasivo, todas las demás creaciones y todas las demás concepciones, y las mercantilizó gracias a su espíritu práctico. El espíritu judío vino a ser, por consiguiente, el espíritu práctico y egoísta de la sociedad burguesa, en cuyo interior el mundo de las necesidades egoístas y de los objetos prácticos sigue estando sometido al dios judío secu-

3. Cf. también la *primera* y la *octava tesis sobre Feuerbach*, ya citadas.

larizado: el dinero. Marx, lejos de querer contribuir a la causa de la emancipación de los judíos, quiere que la sociedad humana desalienada suprima la esencia empírica del judaísmo, el comercio y sus condiciones, haciendo imposibles a los judíos en cuanto judíos. Lejos de denunciar la limitación social del judío, quiere suprimir y rebasar la limitación judía de la sociedad. El escrito que Marx consagra a la *cuestión judía* se termina con esta frase: «La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad respecto al judaísmo.» (*Ibid.*, p. 214.)

* * *

Según la interpretación marxiana de la religión — esa esfera particular, pero determinante, de la alienación ideológica y de la superestructura espiritualista —, toda religión se reduce a la práctica. El no-desarrollo de la práctica y de la técnica condiciona el nacimiento de la religión primitiva y «natural», el subdesarrollo de las fuerzas productivas y las barreras inherentes a las relaciones de producción de la era de la propiedad privada determinan el carácter de la religión en cuanto justificación idealista del estado de cosas existente y pseudo-protesta contra la miseria real; el desarrollo plenario de la práctica y de la técnica suprimirá, al hacerla perfectamente inútil, toda religión. La religión se basa en una falta, una deficiencia, una limitación. Su verdad reside en la práctica, y ella misma, en cuanto religión, no posee ninguna, como tampoco posee historia propia. Dado que la práctica, de la que ella ha sido siempre una sublimación, no comportaba verdad real, la religión no ha sido más que la expresión alienadora de una alienación real, contribuyendo ciertamente al mantenimiento de esta última. Marx no reconoce cometido formador y fundamental a la religión. Ni la *política*, ni la *religión*, ni el *arte*, ni la *filosofía* son para él potencias constitutivas de la historia humana (incluso alienada), modos de vinculación entre el hombre y el mundo. Sólo la práctica es fuente de verdad y de realidad; ella vincula al hombre al mundo, y todo lo que se interpone es expresión, reflexión, reflejo de la alienación. A la pregunta: ¿a qué se debe que la religión haya podido desplegar tal potencia?, no le concede ninguna importancia religiosa. Su perspectiva religiosa sigue siendo corta; además, él no combate solamente las religiones históricas sino toda religiosidad, todo desencubrimiento de lo divino mismo o de lo sagrado. Sólo se ve «santificada» la práctica de los hombres y la comprensión correspondiente. Ni siquiera se habla de lo «divino» y de lo «sagrado»; lo uno y lo otro no son sino productos de la alienación de la imaginación religiosa, y ésta a su vez es subproducto de la producción material alienada. La vida humana alienada ha dado nacimiento a la religión; la muerte de la religión, su supresión, coincidirá con el verdadero nacimiento del hombre que se basa en sí mismo como en su propio fundamento. Y, en efecto, el pensamiento y la tentativa de Marx, tanto como el mundo del que él habla, se sitúan bajo el signo de la *muerte de Dios*, del asesinato de Dios por los hombres.

Las religiones primitivas y naturales son rápidamente eliminadas por Marx, de las religiones orientales y asiáticas no habla, el politeísmo pagano no le interesa más. El la emprende contra el movimiento que ha desembocado en el Occidente moderno, en la Europa burguesa y capitalista, movimiento que, una vez rebasado, hará posible la fundación de la sociedad humana universal. El judaísmo, con su monoteísmo, prepara el cristianismo, y éste es la religión consumada, la religión κατ' ἐξοχήν, la esencia de la religión, la religión del hombre deificado.⁴ Sin detenerse demasiado en esta esencia de la religión y en los graves problemas que suscitan la religión en general y el cristianismo en particular, Marx sólo espera el rebasamiento del monoteísmo y del hombre deificado, por el hombre llegado a verdaderamente hombre, que vive en esta tierra, en cuanto ese ser natural y social que él es, sin tener necesidad de ningún cielo religioso. En lo que concierne a la *teología*, Marx no se plantea muchas cuestiones, pues no la considera sino como el «extremo putrefacto» de esa otra actividad teórica alienada que es la filosofía.

* * *

Sin embargo, la alienación religiosa no es, ni con mucho, la única alienación que expresa teóricamente la práctica alienada. Otras potencias ideológicas reflejan también, sin reconocer su carácter de reflejo, la impotencia humana. Las ideologías, las formas de la superestructura y la teoría (alienada), aunque en realidad son formas reflejadas, no reconocen su papel, no tienen conciencia de lo que son. Formas de la conciencia social, formas e ideas de un cierto *Bewusstsein* esclarecedor, re-presentaciones, ellas traducen de una manera alienada lo que en su alienación las condiciona: las cosas con las que el ser (*Sein*) del hombre tiene trato, su presencia efectiva en el mundo. Ellas esclarecen ciertamente algo, pero lo que esclarecen es tenebroso. Son abstraídas del devenir concreto de los hombres, lo fijan y se fijan abstractamente, constituyen abstracciones. Su «verdad» es no-verdadera, pues ellas descubren, ilusoriamente, una realidad que no es efectivamente real. Volvamos una vez más, para tratar de comprender bien la alienación ideológica, al esquema fundamental de Marx, a la andadura de su pensamiento, al centro del movimiento que no se disocia en método y en doctrina.

La realidad fundamental, activa y real (*wirkend* y *wirklich*), verdaderamente primera, fuente de toda verdad, es el desarrollo de las fuerzas productivas y materiales, instrumentos y trabajo humano, lo que permite al ser del hombre constituirse en oponente de la naturaleza, la cual no concierne al hombre sino a través de su historia humana natural y no porque «preexista» al hombre. Ese trabajo sensible es el fundamento del mundo sensible, de la totalidad de lo que es por y para el hombre. El desarrollo de las fuerzas productivas engendra las relaciones de producción, relaciones que los hom-

4. Cf. nuestras páginas (94-95).

bres mantienen entre ellos y con las fuerzas productivas. Este conjunto de fuerzas y de relaciones productivas constituye la *estructura económica de la sociedad de los hombres, la base real y material* del devenir histórico de la humanidad. Y la exteriorización alienante del trabajo productivo es el fundamento de la alienación general.

Sobre la base real y material se eleva la *superestructura jurídica y política*: la expresión jurídica de las relaciones de producción efectivas, la organización social, la vida política y el Estado. Esta superestructura es *idealista y espiritualista*, pues disfraza *ideológicamente* el sentido del estado de cosas real y material. A esta superestructura responden, formando parte de ella, unas forma de conciencia social determinadas y condicionadas. Las *formas de conciencia* son *teóricas*, por oposición a la actividad práctica, y lo que ellas se representan les permanece oculto: las verdaderas *fuerzas motrices* que las mueven les permanecen desconocidas; estas formas de conciencia son, propiamente hablando, inconscientes. El pensamiento, fundado por la práctica, se cree, ideológicamente, fundado en sí mismo; lo que se efectúa por intermedio del pensamiento se le presenta como efectuado gracias al pensamiento y por él. Las representaciones, ideas, pensamientos, teorías, formas de conciencia, etc., son abstractos, reflejo ideológico — es decir, alienado — de una alienación real y material. Las creaciones *religiosas, morales, artísticas, filosóficas y científicas* forman las producciones *espirituales* mayores y son en verdad especies particulares y sublimadas de la producción material, de la actividad laboral e industrial del hombre. Estas reflexiones reflejan de una manera ilusoria la verdadera realidad, el motor interno del desarrollo, a saber: el desarrollo de la técnica empleada por los hombres que producen su vida, las condiciones económicas de la producción. Ya determinadas facetas de las *relaciones* de producción, por ser o por poder llegar a ser jurídicas, enmascaran o frenan el sentido del desarrollo y desembocan así en plena superestructura. Al derecho está ligada la «moral», y en cuanto a la política, ésta dista mucho de constituir una actividad verdaderamente real: «organiza», dentro de la alienación, la vida del organismo social. Finalmente, las formas ideológicas, a veces parcialmente «verdaderas», activas y «reales», constituyen esencialmente las fuerzas de esa alienación que mantiene la impotencia del hombre, puesto que traducen las cosas a ideas y confunden las ideas con las cosas.

Esta «metafísica» violentamente antimetafísica debe ser comprendida en toda su profundidad *radical, reductiva y unilateral*, para que la filosofía antifilosófica de Marx se haga filosóficamente comprensible. Las interpretaciones laxas y extensivas, que privan de sazón y de sabor al pensamiento de Marx al quitarle sus ingredientes más fuertes, no alcanzan en modo alguno el centro de este pensamiento; son rebuscamientos que intentan hacer menos «indigesto» el pensamiento brutal de Marx. Este quiere que su pensamiento esté exento de presupuestos filosóficos, que parta de la experiencia, de los presupuestos reales y materiales de la historia natural y social de los hombres. No obstante, el pensamiento que se impone a él continúa moviéndose en el eje de la metafísica, aun cuando sea la negación

de la misma. La crítica marxiana de las *ideas* en general, de las ideas que animan la ideología, es implacable.

Las «ideas» son la expresión sublimada, idealista e ideológica del vicio de la limitación, de las trabas inherentes a la historia humana real, historia de alienación real, y por eso son combatidas en nombre de la praxis generadora de verdad práctica y de historia: «...habremos de ocuparnos de la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce o bien a una concepción falsa de esa historia, o bien a una abstracción incompleta de esa historia. La ideología misma no es más que una de las facetas de esa historia.» (*Id. al.*, p. 153-154). Marx emprende efectivamente la lucha contra *toda* ideología, calificada de entrada como idealista. Él lucha contra toda especie de idealismo platónico o cristiano (el cristianismo es un platonismo popular, dirá Nietzsche) o moderno, contra toda autonomía del pensamiento: «Lo que la conciencia hace ella sola carece, por lo demás, del menor interés. [...] Además, ni que decir tiene que los «fantasmas», los «vínculos», el «ser superior», el «concepto», «lo que hay que pensar» (*Bedenklichkeit*) no son más que la expresión espiritual idealista, la representación aparente del individuo aislado, la representación de trabas y de barreras muy empíricas, en cuyo interior se mueven el modo de producción de la vida y el modo de relaciones conexas», escribe Marx, no solamente dirigiéndose a los hegelianos de izquierda, sino respecto a todas las «ideas», consideradas como expresiones idealistas de las barreras reales. (*Ibid.*, pp. 171-172.) El secreto de la formación de las ideas reside en la praxis real; su «riqueza» corresponde a la producción de riquezas sociales, y su vacío expresa la pobreza en que se debate la humanidad pese al despliegue de un inmenso trabajo productivo. Lo que es una *relación real* entre los hombres y entre los hombres y las cosas se sublima por intermedio de la ideología y se convierte en un pensamiento, en una idea.⁵ En cuanto a la *praxis*, posición primera y fundamental, Marx, en el fondo, explicita poco su esencia, puesto que es ella la que sirve para explicitar no sólo la praxis práctica sino también la actividad teórica; Marx hace lo que hacen los pensadores en general al no explicitar aquello con lo que explicitan el ser en su totalidad.

La potencia humana halla su camino obstruido por las ideas, pues éstas impiden el desarrollo total de las fuerzas esenciales del hombre. Las ideas están ligadas, como los instrumentos de producción, a la clase dominante. Quienes dominan en la tierra y explotan el trabajo productivo de los trabajadores, producen también las ideas «celestes» y dominantes. Las ideas, lejos de expresar lo universal, reflejan, en cuanto formaciones reflejas, lo particular que se hace pasar por universal. «Los pensamientos de la clase dominante son, en todas las épocas, los pensamientos dominantes; es decir, que la clase que es la potencia *material* dominante de la sociedad es al

5. Los términos *pensamientos* (*Gedanken*) e *ideas* (*Ideen*) son empleados, por así decirlo, como sinónimos por Marx; sin embargo, el término *ideas* es empleado en un sentido más netamente peyorativo.

mismo tiempo la potencia *espiritual* dominante. La clase que dispone de los medios de la producción material dispone al mismo tiempo y por eso mismo de los medios de la producción espiritual, de modo que así le están sometidos al mismo tiempo, uno con otro, los pensamientos de aquellos a quienes faltan los medios de la producción espiritual.» (*Ibid.*, p. 193.)

Los pensamientos, las ideas, las categorías, los principios dominantes, son, por consiguiente, la expresión ideal, idealista e ideológica de las condiciones materiales dominantes. Quienes detentan los medios de producción producen también las ideas de su tiempo y regulan su distribución y consumo. La clase dominante dispone de aquello que los demás, los dominados, no tienen, y las ideas sirven para compensar y para sublimar esta falta *doble*: material y espiritual. Así, las ideas prestan un flaco servicio a aquellos a quienes esclavizan. No hay leyes eternas y pensamientos eternos, sino leyes sociales e históricas, de fundamento económico, e ideas dominantes. Las ideas y los pensamientos no tienen historia ni desarrollo que les pertenezcan como propios, puesto que no constituyen sino la sublimación espiritual y espiritualista de la historia material y del desarrollo material. Sus presupuestos son reales y materiales, y si sus posiciones se hacen abstractas, ideológicas y no reales, ello es debido a la doble naturaleza de la alienación: la alienación económica y fundamental y la alienación ideológica y derivada. Los pensamientos y las ideas, las representaciones y las formas de conciencia, las teorías y los conceptos deben ser analizados y criticados según su carácter social e histórico concreto, sus determinaciones empíricas, la fase del desarrollo de la producción y el modo de las relaciones de producción correspondientes. Las ideas se conciben a sí mismas en cuanto producciones autónomas; en verdad, es decir, en realidad, no hacen otra cosa que autonomizarse, sin que por eso sean efectivamente independientes. Su propia lógica les viene de otra parte.

El régimen de la propiedad privada y de la división del trabajo social aliena los pensamientos y las ideas. Del mismo modo que en el interior de la sociedad global el trabajo productivo está dividido, así está dividido el trabajo espiritual en el interior de la clase social dominante. Unos son los productores de ideas, los pensadores, los ideólogos activos, otros son los consumidores receptivos y pasivos de los pensamientos producidos. Inversamente, aquellos consumidores pasivos de productos ideológicos que pertenezcan a la clase dominante son los miembros socialmente activos de la clase dominante. Las ideas dominantes, aun cuando sean dominantes, están sin embargo mortalmente ligadas a su soporte social y no pueden hacer otra cosa que vivir su vida y conocer su muerte; no hacer otra cosa que traducir teóricamente y en un lenguaje ilusorio unas realidades no verdaderas e incluso llegan a mantener la ilusión de que son independientes de los individuos concretos y de las condiciones sociales, cuando no se conciben como motor del devenir histórico. Su «verdad» reside en su mentira, en su error habitual.

El carácter de la alienación ideológica es, por así decirlo, doble: las ideas expresan de una manera deformada la relación real de las

potencias materiales, constituyen un reflejo infiel e inadecuado y, por otra parte, crean la ilusión de su propia potencia, transformando la vida real de los individuos sociales en vida ideológica. Así, los hombres viven su vida «moral», «religiosa», «teórica», «artística», de una manera abstracta y alienada, en contradicción completa y no confesada con la realidad y la práctica efectivas y concretas. Pues el hombre no está alienado en cuanto ser teórico; la alienación de su conciencia no es la alienación fundamental. Su real y material alienación, la alienación concerniente a lo material de su trabajo real, es la raíz de toda alienación; y esta alienación radical se halla reflejada y velada en todo lo que es ideológico. Los hombres han llegado incluso a pensar que las ideas y los conceptos dominan la historia (Hegel) o buscaron la liberación por medio de otras ideas (hegelianos de izquierda); todo eso es falso y falsifica el verdadero sentido del devenir. Hay que buscar en la base empírica, la infraestructura, el secreto de la génesis, del orden, de la conexión y de la función de las ideas que se suceden en el espacio y el tiempo social, desmixtificando radicalmente toda idea de una relación mística y dotada de una dialéctica específica que constituiría la esencia del mundo de las ideas. Con la sustitución de la relación (real y material) por la idea (espiritual), todo se cambia en ideas, y los seres y las cosas pierden su verdad y se vuelven *ideales*. A través de estas construcciones ideológicas se ocultan las relaciones humanas; la totalidad de las relaciones que unen a los hombres a la naturaleza y entre ellos se autonomizan, se convierten en una potencia incomprensible para los hombres, una fuerza ajena, extraña y hostil. Todo lo que se separa de las relaciones que se establecen en el curso del proceso vital se desenvuelve por encima de la cabeza de los hombres y de la humanidad y les impide vivir produciendo su vida y comprender mediante la teoría esta práctica.

* * *

Así pues, Marx parece consagrar al fuego del infierno la *teoría* (teórica), el *pensamiento*, la *conciencia*, la *representación*, las *ideas* y las *producciones espirituales*, formas y fuerzas de la alienación ideológica, desprovistas de verdad real, máscaras de la práctica. Su crítica apunta a la supresión de la alienación, del doble aspecto de la alienación. Ya lo hemos dicho: Marx, *pensador* de la alienación económica y de la alienación suplementaria e ideológica, no consigue rebasar la concepción que opone la realidad al pensamiento, el ser (del hombre) a la conciencia (de sí). Él opera de una manera doble, aun cuando someta lo que es segundo, y secundario a lo que es primero y primordial. Las ideas y las cosas siguen estando separadas. Así, aunque toda teoría, toda forma de conciencia, toda sistemática de ideas, estuviesen hasta ahora alienadas y fuesen ideológicas, serán la teoría, la conciencia, la potencia de las ideas, las que conducirán al rebasamiento de la alienación — expresando ciertamente el desarrollo de las fuerzas productivas —. Desde el momento en que la alienación se halla reconocida, a un cierto grado del desa-

rollo de la técnica y de la industria que engendran la clase proletaria, parece que los pensamientos puedan llegar a ser verdaderos, reales y activos. Incluso el subdesarrollo de la técnica era lo que determinaba la mentira ideológica; y el actual grado de maduración puede permitir, por primera vez en la historia de la humanidad, la aparición de pensamientos y de ideas verdaderos y reales.

El proletariado que emprende la tarea de la supresión de la alienación no puede llevarla a cabo sin ser guiado por ideas revolucionarias que esclarezcan su lucha. ¿De dónde le vienen esas ideas? De los intelectuales burgueses que reniegan de su clase, la clase dominante, y se adhieren al proletariado, la clase oprimida. La conciencia de la situación histórica es lo que determina ese cambio de campo de los intelectuales que reniegan de su clase; la conciencia es lo que, desde fuera, aportan ellos al proletariado. La conciencia, la teoría, los pensamientos y las ideas dejan de ser aquí un simple epifenómeno ideológico, rebasan las condiciones empíricas particulares y se elevan a una visión de conjunto. El segundo aspecto del mundo toma aquí en cierto modo la preeminencia, y las armas teóricas que los intelectuales burgueses aportan al proletariado — pues no es la práctica de los proletarios lo que engendra la teoría revolucionaria de una manera directa — le son fundamentalmente necesarias con vistas a su emancipación práctica. Y Marx, intelectual burgués y autor del *Manifiesto del partido comunista*, escribe estas líneas, sin preocuparse demasiado del dualismo que ponen en evidencia: «Finalmente, en las épocas en que la lucha de clases se acerca al momento decisivo, el proceso de disgregación reviste, en el interior de la clase dominante, un carácter tan violento y tan brutal que una escasa fracción de la clase dominante se separa de esta clase y se adhiere a la clase revolucionaria, la clase que tiene en sus manos el porvenir. Del mismo modo que en otros tiempos una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, una parte de la burguesía se pasa ahora al proletariado, especialmente una parte de los ideólogos burgueses que se han alzado laboriosamente hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico (*zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Hewegung*).» (Ed. Costes, p. 75.) Esta conciencia teórica del conjunto del movimiento histórico, este pensamiento y estas ideas nuevas y revolucionarias llegan a la vanguardia del mundo nuevo por intermedio de los intelectuales del mundo de la alienación y fecundan su doble lucha: su lucha práctica, económica y política, y su lucha teórica (¿ideológica o «ideológica»?).

La clase revolucionaria recibe, pues, las ideas revolucionarias, y esta teoría guía la práctica: el ser consciente toma preeminencia sobre el ser de los hombres. Ni siquiera el marxismo militante y triunfante llegó a superar esta concepción de la conciencia revolucionaria que, aunque exprese la situación material, realmente revolucionaria, del proletariado, le viene sin embargo de fuera gracias a los intelectuales revolucionarios. Lenin, aplicándose en *¿Qué hacer?* a las cuestiones candentes de nuestro movimiento, considera el problema de la conciencia revolucionaria y de la lucha teórica como

una cuestión candente y vital. Pensando siempre que «sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario» y reconociendo a la gran lucha tres formas, económica, política y teórica, coloca la lucha teórica en el mismo plano que las otras dos. «Ya hemos dicho que los obreros — escribe — no podían tener todavía conciencia social-demócrata. Esta sólo podía venirles de fuera. La historia de todos los países atestigua que, entregada a sus solas fuerzas, la clase revolucionaria no puede llegar más que a la conciencia trade-unionista, es decir, a la convicción de que es necesario unirse en sindicatos, mantener la lucha contra el patrono, reclamar del gobierno tal o cuales leyes necesarias para los obreros, etc. En cuanto a la doctrina socialista, ha nacido de teorías filosóficas, históricas, económicas, elaboradas por los representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, eran ellos mismos, por su situación social, intelectuales burgueses. Asimismo en Rusia, la doctrina teórica de la social-democracia surgió de un modo enteramente independiente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero; fue el resultado natural, ineluctable, del desarrollo del pensamiento en los intelectuales revolucionarios socialistas.» (En *Oeuvres choisies*, 2 vol., Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1946, t. I, pp. 197-198.) El primitivismo, el economismo, el practicismo, el populismo, la confianza ciega en la espontaneidad de las masas explotadas nunca han sido preconizados por Marx. La acción revolucionaria no puede prescindir de la teoría revolucionaria, pensaba él constantemente; sin embargo, no profundizó en el problema que esta relación planteaba y plantea.

La cualidad que usted aprecia más: en todas las personas, la sencillez; en los hombres, la fuerza; en las mujeres, la debilidad.

Su rasgo característico: la unidad de objetivo.

Su idea de la felicidad: la lucha.

El defecto que le inspira a usted más aversión: el servilismo.

Su ocupación preferida: rebuscar libros viejos.

Sus poetas preferidos: Shakespeare, Esquilo, Goethe.

Su prosista preferido: Diderot.

Su héroe preferido: Espartaco, Kepler.

Su heroína preferida: Gretchen.

Su máxima preferida: Nada humano me es ajeno.

Su divisa preferida: Duda de todo.¹

El arte es, también, una de las formas de la superestructura, una sublimación ideológica, un reflejo y un complemento de la vida económica, tan real y tan alienada. El arte — y la esfera total del arte comprende como géneros artísticos la poesía, la literatura y el teatro, las artes plásticas y la música — no tiene historia propia, desarrollo interno, dado que es una especie particular, y espiritual, del movimiento general de la producción material. Marx es afirmativo en su negación del devenir histórico autónomo de las formas de la superestructura alienada: «No hay historia de la política, del Estado, de la ciencia, etc., del arte (*Kunst*), de la religión, etc.» (*Id. al.*, p. 250.) Los ideólogos invierten las líneas de fuerza de la historia y la hacen caminar sobre la cabeza.

La *τεχνή* en cuanto *arte* es una de las creaciones de la *τεχνή* en cuanto *técnica*. La técnica productiva y económica y las condiciones sociales determinan todas las creaciones humanas, y por consiguiente las obras de arte. Pruébese a comprender bien lo que Marx piensa y dice: la determinación económica lleva la ventaja, ciertamente, sólo en *última instancia* — en último análisis — y pasando por toda una serie de mediaciones; sin embargo, son las fuerzas productivas y las relaciones correspondientes a ellas las que constituyen la causa cons-

1. Fragmento de una "confesión" jovial de Marx. Citado por J. Fréville, *K. Marx, Fr. Engels, Sur la Littérature et l'art*, Ed. Sociales, 1954, p. 359.

tante y fundamental del desarrollo de todas las producciones de los hombres. Marx es enteramente explícito, y este pensamiento es el eje de su pensamiento.² Estando radicalmente alienadas la producción y la vida económica y social, de ello se sigue, por vía de consecuencia, que la producción artística debe necesariamente estarlo también.

Ha sido *sobre todo* la sociedad burguesa y capitalista de los últimos siglos la que ha consumado la alienación del arte. Al hacer de la obra de arte un objeto de intercambio — en el que una cantidad de trabajo cristalizado se cambia por otra cantidad —, al hacer de la obra de arte una mercancía que se cambia por otra mercancía o por dinero, al hacer de la obra de arte un asunto de comercio, la sociedad europea moderna dio un paso decisivo, y mercantilizó, reificó, la producción artística, la hizo depender de la ley de la oferta y la demanda. Para que ese movimiento pudiese ser ejecutado, era necesario, no obstante, que, por su naturaleza, el arte fuese objeto de una producción, realización de un trabajo, obra material (y espiritual). La situación actual del arte exaspera lo que caracteriza al arte. La alienación parece serle «intrínseca». El régimen de propiedad privada es la causa de toda alienación económica y social y de toda alienación ideológica, incluido el arte. Citamos, por segunda vez, un importantísimo pasaje del *Manuscrito económico-filosófico de 1844*: «La propiedad privada *material*, directamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida *humana alienada*. Su movimiento — la producción y el consumo — es la manifestación *sensible* del movimiento de toda producción anterior, es decir, la realización o la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son otra cosa que modos *particulares* de la producción y caen bajo sus leyes generales.» (*Ec. Fil.*, p. 24.) Sin embargo, la realización del hombre no ha tenido lugar hasta ahora más que en la alienación, y su producción espiritual lo alienaba más. Marx, apuntando a la supresión de la raíz de toda alienación y al rebasmiento del *doble* aspecto de la alienación, material y espiritual, quiere que el hombre abandone esas formas de la superestructura alienada que son la política, la familia, la religión, la ciencia, el arte, para que reintegre su existencia humana, es decir, social; pues el hombre es para sí mismo su propio fundamento y su propia raíz.

2. Atacando a Max Stirner, apóstol de la unicidad, Marx escribe a propósito de Rafael, de Leonardo da Vinci y del Tiziano: "Sancho [M. Stirner] se imagina que Rafael creó sus obras independientemente de la división del trabajo que existía en Roma en su época. Si compara a Rafael con Leonardo da Vinci y con el Tiziano, verá hasta qué punto las obras de arte del primero estuvieron condicionadas por el florecimiento de Roma, debido entonces a la influencia florentina, las de Leonardo por la situación de Florencia, y, más tarde, las del Tiziano por el desarrollo enteramente diferente de Venecia. Rafael, como todos los demás artistas, estuvo condicionado por los progresos técnicos del arte, realizados antes de él, por la organización de la sociedad y la división del trabajo en su ciudad, y finalmente por la división del trabajo en todos los países con los que su ciudad estaba en relación." (*Id. al.*, t. IX, pp. 14-15).

La posición de Marx en lo que concierne al arte sigue siendo, no obstante, extremadamente ambigua y ambivalente. El arte, forma de la superestructura ideológica alienada, mundo ideal y no real, especie particular y espiritual de la producción material y fundamentalmente alienada, ¿debe ser suprimido y rebasado — como deben serlo todas las «potencias» de las superestructuras — para que sólo la técnica productiva real y material pueda desplegar toda su potencia en su tarea encaminada a la transformación práctica de todo lo que es? Para que el hombre reintegre su existencia socialmente humana, ¿no debe abandonar resueltamente todas las formas por las cuales su vida se exterioriza, es decir, se aliena? ¿No es el arte una de esas formas? Las pocas líneas de Marx que acabamos de citar nos hablan de la propiedad privada material, expresión sensible de la vida humana alienada, y del movimiento productivo, y alienado, del que la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, no son sino modos particulares. En el mismo texto leemos: «La supresión positiva de la propiedad privada en cuanto apropiación de la vida humana es por consiguiente la supresión positiva de toda alienación, y por tanto el retorno (*Rückkehr*) del hombre a su existencia humana, es decir social, desde la religión, la familia, el Estado, etc. [el arte, que había sido mencionado anteriormente, ya no lo es ahora].» (*Ibid.*) Las formas de la alienación humana, formas en las que la vida humana se exterioriza — la religión, la familia, el Estado y todo lo que está comprendido en el etcétera de Marx —, serán, pues, suprimidas y rebasadas, pero el arte, siendo una de ellas, ¿no será suprimido ni rebasado? No planteemos aquí la tan esencial y decisiva cuestión concerniente a la problemática del resultado de ese retorno del hombre a su existencia humana, después del aniquilamiento de la familia, de la moral, de la religión (de la ciencia también), y del Estado. Dejamos abierta la cuestión relacionada con el sentido y el contenido de esa vida humana basada en su propia raíz y radicalmente desembarazada de las ramas alienantes: de la familia, de la moral, del derecho, de la política, del Estado, de la religión, de la ciencia, de la filosofía. Tratamos de elucidar un poco la problemática y la esencia del arte.

Al enumerar las fuerzas ideológicas de la superestructura alienada, formas y fuerzas sin historia propia, al definir las formas de la producción espiritual que subliman la carencia de la producción material, Marx menciona el arte y lo considera como formando parte de este mundo segundo, mundo ideológico, idealista e ideal, mundo teórico. Al querer que el hombre reintegre su existencia (únicamente) humana, al querer que este hombre abandone las potencias complementarias de su impotencia práctica, Marx no habla del arte. (*Ibid.*, p. 24, segunda cita.) ¿Es que la alienación no afecta mortalmente al arte, ni la supresión de toda alienación suprimiría también el arte — en cuanto arte?

Lo repetimos: la posición de Marx respecto al arte, sigue siendo extremadamente ambigua y ambivalente. Todo sucede como si Marx, queriendo aniquilar radicalmente la familia, la religión, la política y el saber teórico, para que el hombre se entregue totalmente a

la praxis productiva, vacila en cuanto al arte. El arte es interpretado de una manera doble: de una parte, no es más que una especie de producción espiritual, que cae bajo las leyes de la producción (material) y por consiguiente de la alienación general; visto en esta perspectiva, sin duda debe ser suprimido. De otra parte, Marx, en cuanto individuo concreto y (gran) pensador, estaba constantemente preocupado por el arte; y sería verdaderamente superficial entender esta preocupación sólo como una manifestación de «cultura general» o de «interés estético».

Marx escribió en su adolescencia poemas líricos y románticos, poemas de amor. En 1836 enviaba a Jenny von Westphalen, su prometida, a la que amaba con pasión, tres colecciones de poemas de los que era autor: el *Libro de los cantos* (*Buch der Lieder*) y dos colecciones tituladas *Libro del amor* (*Buch der Liebe*). Son poemas sin gran intensidad poética, ciertamente, considerados como mediocres por Marx mismo un poco más tarde, pero plenos de un cierto ardor humano; la nostalgia, la melancolía, el ensueño, el idealismo y la desesperación elevan en ellos su voz. No obstante, en estos poemas se manifiesta ya la voz marxiana de Marx. Así, escribe:³

Yo quisiera conquistarlo todo para mí,
todos los más hermosos favores divinos,
penetrar audazmente el Saber
y hacer míos también el Canto y el Arte...
No caminemos meditando
temerosos bajo el yugo inferior,
pues nos quedan, a pesar de todo,
la nostalgia y la exigencia y la Acción.

Marx escribió también algunos pasajes de un sombrío drama en verso, *Oulanem*, una novela satírica en la que reconoce amargamente que «nuestro tiempo ya no puede crear epopeyas» (*El Escorpión y Félix*), un diálogo, *Cleante, o Del punto de partida y del desarrollo necesario de la filosofía*,⁴ y se proponía, mucho más tarde, escribir para sus hijas un drama sobre los Gracos, cosa que nunca llegó a hacer. El esfuerzo tenso del pensamiento filosófico, el trabajo científico y económico y la dirección de la acción política y práctica alejaron a Marx de la poesía; sin embargo, el arte no dejó de fascinarle. Homero, Esquilo (el poeta de la tragedia y de la rebeldía de *Prometeo*), Dante, Shakespeare y Goethe (el autor de *Fausto*, el personaje que mediante la acción quiere conquistar el mundo) siguen siendo sus poetas, y él los consideraba — a Esquilo, a Shakespeare y a Goethe, sobre todo — como los más poderosos genios poéticos de la humanidad; todos los años releía a Esquilo en el original. Entre los prosistas y los novelistas, Cervantes, Diderot y Balzac gana-

3. Citado por Mehring, *Karl Marx*, Leipzig, 1923, p. 15.

4. Véase, a propósito de los poemas de Marx, así como de sus demás obras poéticas, lo que él mismo dice en la bella carta a su padre del 10 de noviembre de 1837. En *Oeuvres philosophiques*, t. IV, Ed. Costes.

ron sus preferencias. El mismo, adversario de todo formalismo de epigono, siempre quería cuidar lo más posible el estilo de sus escritos. Bien es verdad que escribió a un amigo «si tú eres poeta, yo soy crítico»,⁵ pero es absolutamente superficial hacer de Marx un vulgar sociólogo del arte. Esos grandes poetas con quienes él se comunicaba — poetas de la tragedia y de la comedia divinas y humanas —, ¿no eran considerados por él como trabajadores espirituales que expresaban a través de la alienación ideológica y poética, y sin reconocerlo, la real alienación de la actividad humana productiva? ¿Qué significa esta actitud doble respecto al arte, creación humana que se basa en la división alienante del trabajo alienado, creación que refleja un mundo cortado en dos?

La respuesta a esa pregunta no salta a la vista. Sin embargo, probemos a contornear un poco más la problemática del pensamiento de Marx relativo al arte. Este pensamiento se alzó con mucha fuerza contra los filisteos exangües, puros consumidores de arte, contra toda autonomía del reino de la poesía y de las artes plásticas, contra todo esteticismo (idealista o realista), contra toda producción artística pequeño-burguesa; toda esta producción ramplona e inercial se atrajo muy especialmente las iras de Marx. Las creaciones artísticas pequeño-burguesas hacen pasar por universal la particularidad corta y limitada, el interés estrecho de esta clase, su vacilación entre el *pro* y el *contra*, su instalación en el *de una parte y de otra*, aun cuando este chalaneo siga siendo inconsciente. Sí, Marx se pronunció contra todo eso; pero también se pronunció a favor de determinadas cosas.

No esperemos hallar en Marx una historia del arte, una filosofía del arte o una estética, en cuanto disciplinas filosóficas o científicas. El museo imaginario o real del arte universal no le interesa apenas. Sin embargo, él marca con el sello de su pensamiento las tres etapas de la historia humana en vías de hacerse universal: *Grecia*, la *Edad Media cristiana*, la *Modernidad capitalista*. Así como se había vuelto hacia los orígenes del mundo occidental al empezar su trabajo filosófico, puesto que su tesis doctoral trataba de *la diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, del origen de un cierto naturalismo, materialismo y ateísmo, también se vuelve hacia el arte griego, origen y primera etapa del arte occidental y después europeo. ¿Y que ve? La libertad que los mortales han conquistado en su lucha prometeica contra los «inmortales». «La lucha de los antiguos sólo podía terminarse por la destrucción del cielo visible, de la atadura sustancial de la vida, de la pesantez de la existencia política y religiosa, pues la naturaleza debe ser quebrantada para que el espíritu halle su unidad. Los griegos lo destruyeron como artistas, con el martillo de Hefaiostos, lo demolieron, y con sus escombros levantaron estatuas», anota en sus trabajos preparatorios para su tesis doctoral.⁶ Marx, que en ocasiones ha sabido ver, o entrever, que la praxis misma del pensamiento es teórica, y que

la contemplación no práctica tiene su propio fulgor, mira esas estatuas (rotas). «Y, sin embargo, esos dioses no son una ficción de Epicuro. Son los dioses plásticos del arte griego. [...] La calma teórica es un elemento capital del carácter de las divinidades griegas, como dice el mismo Aristóteles: "lo que es lo mejor no tiene necesidad de acción, pues es para sí mismo su propio fin".» (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Costes, p. 32.)

Lo que Marx admira en el arte plástico de los griegos es la humanidad luminosa de ese arte, que cristaliza en formas individuales la vida de la Ciudad antigua, Ciudad que está basada, sin embargo, en la distinción de los hombres en ciudadanos libres y en esclavos productores. Esta misma humanidad luminosa, ¿caracteriza también la epopeya y la tragedia? Marx no ha captado en una sola mirada la belleza tranquila del arte plástico y el terror sagrado de la poesía trágica. Lo que él habría de admirar en la poesía era sobre todo la libertad individual del *ser humano*, de los héroes de la guerra de Troya y de Ulises, de Prometeo y de Antígona, a riesgo de interpretar la Antigüedad de una manera demasiado moderna y humanista. Del arte oriental y asiático, se aparta; ese arte no le interesa, como tampoco le interesa la historia oriental y asiática. El mundo empieza verdaderamente a hacerse *mundo* con los griegos. Es en Occidente donde la luz despunta. El arte oriental es tosco, desmesurado, tenebroso, inhumano, y expresa la tiranía y la superstición despótica.

Pero el arte griego debía morir. Parece que debía morir porque «la individualidad abstracta es la libertad respecto al modo de ser, no la libertad en el modo de ser; no está en condiciones de resplandecer a la luz del modo de ser.» (*Ibid.*, p. 51.) El arte griego debía morir, parece, como debía morir también la filosofía griega, con los tres *ismos* que suceden a Aristóteles, el Alejandro Magno de la filosofía griega; estoicismo, epicureísmo y escepticismo son esas formas consumadas de la conciencia de sí subjetiva, abstracta y formal, que no se realiza *en* su modo de ser, por lo cual sigue siendo conciencia individual y alienada. «Una inmortal muerte arranca la mortal vida» del pensamiento y del arte, de los individuos y de las ciudades helénicas, dado que la conciencia si no llega a expresar el mundo total en devenir, porque su libertad sigue siendo «negativa», libertad respecto al modo de ser que no se realiza en el ser en devenir de la totalidad. Las formas de arte y las formas de conciencia, sucumben a la debilidad del desarrollo de las fuerzas productivas; por lo menos, así piensa Marx en su primera juventud.

¿Y qué miramos nosotros, hombres modernos, en el arte antiguo? ¿Cómo es definida esta mirada por el Marx de la madurez? Hallándonos en otro grado de desarrollo de la producción material (y espiritual), ¿qué podemos buscar todavía en una época concluida para siempre? El problema es turbador, y el fundador del marxismo está turbado y lo seguirá estando. El trata de plantearlo, si no de resolverlo, en un texto inacabado, redactado por el tiempo del trabajo

5. Carta a Freiligrath del 29 de febrero de 1860; citada por Fréville, p. 378.

6. Citado por Fréville, p. 41.

sobre la *Contribución a la crítica de la economía política* y titulado *Introducción a una crítica de la economía política* (este texto, que no hay que confundir con el *Prólogo a la Contribución...*, está publicado en las ediciones recientes como *Apéndice a la Contribución*). En esta *Introducción a una crítica de la economía política* está anotada la «desigualdad entre la producción material y, por ejemplo, la producción artística»; y Marx mismo nos pone en guardia contra todo progresismo formal diciendo que «el concepto de progreso no debe, por otra parte, ser comprendido en la abstracción habitual». (*Contribución...*, *Apéndice, Introducción a una crítica...*, Costes, p. 301). El arte, ese sector particular de la producción, no seguiría, por tanto, el movimiento progresivo de la técnica. «Es sabido que, en el arte, algunos periodos florecientes no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, la osamenta de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o incluso Shakespeare. En lo que concierne a algunas formas del arte, por ejemplo la epopeya, incluso está reconocido que nunca pueden ser producidas en sus formas clásicas, que hacen época en el mundo, desde que la producción artística aparece en cuanto tal; así pues, en la esfera misma del arte, algunas formaciones importantes sólo son posibles en un grado inferior de la evolución artística. Si eso es cierto de la relación de los diferentes géneros del arte en la esfera del arte mismo, es menos asombroso que suceda lo mismo con la relación de la esfera total del arte con el desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste solamente en la aprehensión general de estas contradicciones. Tan pronto como están especificadas, son explicables.» (*Ibid.*, página 302.)

El desarrollo — a menudo regresivo — del arte no obedece positivamente al desarrollo de las fuerzas productivas. Incluso sucede con frecuencia lo contrario. El desarrollo de determinadas fuerzas productivas y materiales frena o mata el desarrollo de las formas artísticas y espirituales. En el momento en que el arte se manifiesta en cuanto *producción* artística, determinadas formaciones importantes se hacen imposibles. Toda esta contradicción, ¿es explicable, sin embargo, tan pronto como se halla especificada? ¿Resuelve Marx el problema específico que le preocupa, a saber: el arte griego antiguo en su relación con la técnica moderna? El texto del que nos ocupamos dice aún: «Es sabido que la mitología griega no fue solamente el arsenal del arte griego, sino su tierra. La visión de la naturaleza y de las relaciones sociales, que es el fundamento de la imaginación griega, y, en consecuencia, del arte griego, ¿es posible con los trabajos automáticos, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué es Vulcano contra Roberts et Cie., Júpiter contra el pararrayos y Hermes contra el Crédito Mobiliario? Toda mitología rebasa, domina y dispone las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación; por tanto, desaparece cuando se llega a dominar esas fuerzas realmente. ¿Qué va a hacer la Fama al lado de la *Printing house square*?» El arte griego presu-

7. Imprenta del diario *Times* de Londres.

pone la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales, elaboradas ya de una manera inconscientemente artística por la imaginación popular. Son sus materiales.» (*Ibid.*, p. 303.)

El desarrollo económico y social, el subdesarrollo *técnico* de la antigüedad griega, favorecían la relación mitológica (habría que decir mítica); la relación misma de los hombres con la naturaleza era productora de mitología, y esta mitología productora y engendrada engendraba igualmente la producción artística. Pero nosotros, hombres modernos, que hemos reemplazado la imaginación mitológica — producto de una impotencia determinante y determinada — por la potencia técnica que determina y domina realmente (o casi) la naturaleza, ¿qué hacemos de la producción artística? ¿Es posible Aquiles con la pólvora y el plomo? O, en general, ¿es posible la *Iliada* con la prensa de imprenta y la máquina de imprimir? *El canto y la palabra (das Singen und Sagen)* y *la Musa no cesan de hacerse oír ante la palanca de la prensa de imprenta*,* por consiguiente, ¿no desaparecen las condiciones necesarias para la poesía épica?

«Así y todo, la dificultad no consiste en comprender que el arte griego y la época estén ligados a determinadas formas de desarrollo social. La dificultad consiste en comprender que puedan ofrecernos todavía goces estéticos y que sean válidos, desde cierto punto de vista, como norma y como modelo imposible de alcanzar.» (*Ibid.*, página 303.)

Esta dificultad inherente al arte (griego) y esta problemática de nuestras relaciones con él, Marx no llega a atacarlas por el lado tecnológico. Él pasa de la historia social a la historia «individual» y de la edad madura de la humanidad a su infancia, tratando de hallar la luz en ello. Y prosigue con estas líneas nostálgicas: «Un hombre no puede volver a hacerse niño sin hacerse infantil. Pero, ¿no se regocija de la ingenuidad del niño, y no debe él mismo aspirar a reproducir, a un nivel superior, su verdad? En la naturaleza infantil, el carácter propio de cada época, ¿no revive en su verdad natural? ¿Por qué la infancia histórica de la humanidad, en su más bello florecimiento, no habría de ejercer, como una época que no volverá nunca más, un encanto eterno? Hay niños mal educados y niños con inteligencia de anciano. Muchos pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que tiene para nosotros su arte no está en contradicción con el nivel social no desarrollado del cual ha surgido. Antes bien, es el resultado de éste; y está ligado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales poco maduras en las que este arte nació — y solamente en ellas podía nacer — no podrán volver nunca más.» (*Ibid.*, pp. 303-304.) Ahí se detiene este manuscrito inacabado, y la respuesta queda también inacabada y deficiente. El arte griego — arte del pasado — permanece «vivo», pero en cuanto recuerdo; nosotros, adultos, contemplamos *todavía* unas obras hechas por niños. Un cierto tipo de producción artística se ha hecho imposible por causa del

8. El subrayado es nuestro.

desarrollo de la técnica productiva moderna, no obstante, podemos admirar todavía las obras de arte que una producción rebasada ofrece a nuestro consumo. Este consumo es, en resumidas cuentas, bastante anodino.

El arte cristiano — monumental, «aplastante» y «venerado» — no parece haber retenido la atención de Marx, y sin duda él no lo considera digno de continuar «viviendo» en la memoria histórica y «artística» de la humanidad. Su anticristianismo violento le impide justificar de algún modo el arte plástico de la cristiandad. De esencia religiosa mucho más que «mitológica», este arte, inseparable de la religión ilusoria que lo inspira, constituye el colmo de la alienación religiosa en forma artística. Así y todo, Marx, pensador doble y pensador de la dualidad, admiraba sumamente a Dante, el poeta de la Edad Media cristiana y feudal. ¿Es que la catedral poética de la Divina Comedia no estaba tan alienada como las catedrales de piedra?

Al arte cristiano, y a los artes que se volvían hacia él, opone Dante el arte pagano y griego, arte nacido, sin embargo, de la división alienante del trabajo, arte que da formas plásticas a los dioses, arte basado en una sociedad esclavista de productividad subdesarrollada. El hecho de que el arte griego expresase una sociedad que privilegiaba el valor en uso, es decir, la cantidad específica de las cosas, y no sometida todavía al valor en cambio y al reinado de la cualidad reificada y mercantilizada, este hecho, ¿«justifica» la sociedad griega y el arte que a ella corresponde?⁹

En cuanto al arte «cristiano caballeresco» y «moderno feudal», esto es, el arte romántico, era considerado por Marx como francamente reaccionario. La primera manifestación del romanticismo es considerada como una reacción contra la Revolución Francesa y su obra liberadora y desacralizante; esta reacción romántica se propone el retorno a la Edad Media cristiana, feudal y tenebrosa. Marx está contra todo romanticismo, porque piensa que todo romanticismo está vuelto hacia el pasado y hacia lo rebasado. La segunda manifestación del romanticismo constituye una reacción contra el proceso de la revolución socialista y comunista; mira, por encima de la Edad Media, hacia las épocas primitivas y arcaicas de los diferentes pueblos. El romanticismo no está abierto al porvenir. «La imprecisión, la delicadeza íntima y el énfasis subjetivo» del romanticismo, su culto del héroe y el principio cristiano, caballeresco y feudal que lo rige, así como su nostalgia de un retorno a la (pretendida) naturaleza, muestran toda la impotencia del romanticismo para captar el presente y el movimiento de las fuerzas objetivas que se despliega ante sus ojos.

No esperemos hallar en Marx un análisis «sistemático», histórico, estético o filosófico de las diversas épocas de arte y de los diferentes géneros y estilos artísticos; sus visiones del arte y de la poesía son a la vez profundas y sumarias, penetrantes y deficientes. ¿Se puede siquiera afirmar categóricamente que Marx sea el apologista de un arte realista (si es verdad que sabemos lo que es el realismo y, sobre

9. Cf. *El Capital*, libro I, t. II, pp. 54-55.

todo, el realismo poético y artístico)? El problema no se plantea apenas en estos términos. Ciertamente, Marx quiere que el arte exprese con veracidad y comprenda en profundidad «las relaciones reales»; esa veracidad y esa comprensión es lo que él aprecia tanto en Balzac, a quien se proponía consagrar un estudio después de la terminación de su propia Comedia Humana, *El Capital*. Marx no hizo hincapié tampoco en las posibles contradicciones entre la ideología (subjetiva) del creador de una obra de arte y el contenido (objetivo) de la misma. Él admira apasionadamente, y científicamente, a quien escribía en el prólogo de su *Comedia Humana*: «yo escribo al fulgor de dos Verdades eternas: la Religión y la Monarquía.» Y en una carta del 19 de abril de 1859 dirigida a Lasalle, Marx le escribe, a propósito de un héroe de su tragedia *Franz von Sickingen*:¹⁰ «Tú habrías debido entonces, naturalmente, shakespearizar más, siendo así que yo considero ahora como tu más gran error la shillerización, la transformación de los individuos en simples portavoces del espíritu del siglo. [...] Hutten representa, a mi entender, demasiado exclusivamente el «entusiasmo», lo cual es enojoso. ¿Acaso no fue al mismo tiempo un hombre pleno de sal, un verdadero demonio de espíritu?...»

Por otra parte, aun el arte «realista», ¿no sigue siendo arte, es decir, forma de la exteriorización, esto es, de la alienación? La época histórica que da nacimiento a este realismo, ¿no es justamente la que consume la alienación ideológica en general y la alienación artística y estética en particular? Pues la sociedad burguesa y capitalista de la Europa occidental y moderna, que instauró el reinado del mercado mundial y despojó de su aureola a la actividad espiritual de la poesía y del arte, manifestó, de una parte, una cierta hostilidad contra determinada producción poética y artística, aun cuando generalizase, de otra parte, la producción espiritual transformada en mercancía. Esa sociedad «ha despojado de su aureola a todas las actividades hasta ahora respetadas y consideradas con una piadosa veneración. Del médico, del jurista, del sacerdote, del poeta, del hombre de ciencia, ella ha hecho unos asalariados a su servicio» (*Manifiesto comunista*, Costes, p. 61). Sin embargo, la sociedad moderna no ha hecho otra cosa que generalizar y consumir la alienación, de la cual el derecho y el jurista, la religión y el sacerdote, la poesía y el arte y el poeta y el artista, la ciencia y el sabio, son expresiones alienadas. Ella ha puesto al desnudo y ha despojado de su aureola los rostros de la alienación, aun universalizando la alienación, creando al mismo tiempo las condiciones de su rebasamiento universal. «En vez del antiguo aislamiento de las provincias y de las naciones que se bastaban a sí mismas, se desarrollan unas relaciones universales, una interdependencia universal de las naciones. Y lo que es cierto de la producción material lo es también de la producción espiritual. Las producciones espirituales de las naciones particulares se

10. Tragedia histórica de Lasalle que tiene como asunto la sublevación de la caballería contra los príncipes, en el otoño de 1522, es decir, dos años antes de la guerra de los campesinos.

conviercen en propiedad común a todas. La alienación nacional se hacen cada vez más imposibles, y de las numerosas literaturas nacionales y locales se forma una literatura mundial (*Weltliteratur*).» (*Ibid.*, p. 63.)

* * *

Parece que Marx considere el arte, el arte en general y el arte de la época moderna, como un reflejo de la impotencia técnica del hombre y como una esfera particular de la alienación. La *alienación artística* es complementaria de la alienación de la *técnica*. «La historia de la *industria* y la realidad *objetiva* a la que ha llegado la *industria* son el libro abierto de las *fuerzas esenciales del hombre*, la psicología humana presentada de manera sensible, [fuerzas] que habían sido captadas hasta hoy no en su conexión con el *ser* del hombre, sino siempre y solamente en una relación exterior de utilidad, porque — moviéndose en el interior de la alienación — no se sabía captar más que la existencia general del hombre, la religión o la historia en su esencia abstracta y general, en cuanto política, arte, literatura, etcétera.» (*Ec. Fil.*, p. 34.) Y «habiendo consistido, hasta ahora, toda la actividad humana en trabajo, y por tanto en *industria*, actividad alienada a ella misma» (*ibid.*), ¿no se ve «claro» que la actividad productora artística está también alienada?

El arte, en cuanto tal, parece implicar la alienación, alienación que la sociedad burguesa y capitalista no hace sino agravar y generalizar. A través de esa producción particular que es el arte, se realiza también, como a través de todos los modos de producción, el movimiento de la alienación, es decir, de la expoliación, de la desposesión, de la pérdida para el hombre de lo que constituye su ser genérico. A través del arte se separa igualmente el sujeto del objeto, el productor del producto, la cosa (el contenido) de la idea (la forma), la presencia sensible de la representación imaginaria, la realidad de la ideología. A través del arte, lo que *es* se halla sepultado bajo lo *pensado*. Así, «mi verdadera existencia artística [se convierte en] existencia *filosófico-artística*. [...] Del mismo modo, la verdadera existencia [...] del arte es la *filosofía* [...] del arte.» (*Ibid.*, p. 84.)

Así pues, ¿el arte no debe ser rebasado como todas las demás formas de la alienación material y espiritual, para que el hombre pueda recuperar su ser genérico, puesto que verdaderamente no tiene necesidad, para manifestarse, más que de una actividad productora desalienada y real? El arte, hacia el que Marx profesa a ratos tal admiración, ¿debe dejar de ser? Leemos en la pluma de Marx: «...el poeta decae tan pronto como la poesía se convierte para él en un *medio*. El escritor no considera en modo alguno sus trabajos como un *medio*. Estos son *finés en sí mismos*, y en tan pequeña medida son un medio para él y para los demás que sacrifican su existencia a la existencia *de sus trabajos*, cuando ello es necesario, y, de otra manera, como el predicador religioso, se pliega al principio: «Obedecer a Dios más que a los hombres», a los hombres entre los cuales él mismo está confinado con sus necesidades y sus deseos

de hombre.» (*Debates sobre la libertad de prensa*; citado por Fréville, p. 195.) Siempre hay que tratar de distinguir entre lo que Marx ataca y lo que defiende, aunque esta distinción se manifiesta como difícilmente aprehensible, pues él ataca y defiende en una perspectiva concreta; Marx critica y niega toda concepción de un arte independiente y en evolución dentro de su propio mundo, de un arte que constituya una esfera autónoma, pero igualmente crítica cuanto envilece al arte. Ciertamente, se interesa menos en el arte *en cuanto arte* que en el estado social sobre el que el arte crece; ataca y niega la sociedad burguesa que aliena al arte, pese a que el arte mismo no sea, supuestamente, más que una forma de la alienación. Marx defiende al arte contra la sociedad capitalista por necesidades de la causa, pero no incondicionalmente. El arte es una especie de la producción, y cuando esta producción es capitalista, Marx defiende el arte; su defensa del arte se deduce de su ataque contra la sociedad burguesa. En el texto que acabamos de citar podemos leer también: «La primera libertad para la prensa consiste en no ser una *industria*. El escritor que la rebaja hasta hacer de ella un medio material merece, como castigo de esa cautividad interior, la cautividad exterior, la censura; o más bien, su existencia es ya su castigo.» Marx escribe estas líneas para atacar a la censura burguesa, a la prensa burguesa, a la industria capitalista, aun cuando piense muy firmemente que *la industria es el prototipo de toda actividad humana — incluido el arte —* y que el arte no puede ni debe ser separado de la producción, puesto que es, solamente, una rama de ella. Para defender la libertad de prensa, él ataca a su carácter de industria, precisamente él, que piensa que todo es industria. El pensador de la liberación total de la industria — y de la transformación de todo en material de industria — se compadece a menudo de lo que es negado por la sociedad tecnológica, a saber: la familia, la moral, la poesía, el arte; se compadece de lo que es negado para lanzarse mejor a su polémica negadora que apunta a la supresión radical de todas esas alienaciones, para que el hombre, abandonando todas esas falsas moradas, pueda recuperar su única existencia humana reducida a la riqueza de sus necesidades. Los términos «industria» y «arte» pueden, por tanto, tener por lo menos dos sentidos en la pluma de Marx; la industria es «mala» en cuanto capitalista, y buena, en cuanto tipo de la actividad humana; el arte es «bueno» cuando la sociedad burguesa atenta contra él, pero sin dejar de ser «malo», puesto que es expresión de la alienación.

Marx afirma que el arte está ligado a toda la producción, que es un objeto producido por el sujeto productor y ofrecido al consumo de los sujetos consumidores — producción y consumo proceden de la misma fuente —. El arte no posee ninguna especie de «trascendencia»: está encerrado en el ciclo que une la producción al consumo. «La producción crea, por tanto, al consumidor. La producción suministra, no solamente los materiales a las necesidades, sino también una necesidad a los materiales. [...] El objeto de arte — así como cualquier otro producto — crea un público sensible al arte y capaz de gozar de la belleza. La producción produce, pues, no

solamente un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.» (*Contr. a la crit. de la ec. pol., Apéndice, Introd. a una crit. de la ec. pol.* p. 276.)

Podríamos pensar, por consiguiente, que el arte, en la perspectiva del rebasamiento de toda alienación, debe ser rebasado en cuanto arte. El arte se vería absorbido por y en la actividad humana genérica, realmente productora, y el movimiento total y libre de la producción no implicaría ya ninguna alienación, fuese real y material, fuese ideológica (ideal) o espiritual. La historia humana misma implicaría «poesía» y «arte», pero el arte y la poesía no constituirían ya un mundo dentro, o por encima, del Mundo. Por tanto, más que hacerse realista el arte, la historia humana misma se efectuaría creativa y realmente, es decir, con potencia y de una manera realizadora. Los personajes históricos dejarían de interpretar unos papeles; ya no representarían: manifestarían las fuerzas esenciales del hombre social a través de la presencia. La actividad productora e histórica de los hombres dejaría de ser tragedia o comedia, mundo teatral; sería la escena real y única del desarrollo plenario de la técnica. Los héroes de esta escena ya no tendrían aspecto oficial; no llevarían coturnos en los pies ni aureolas en torno a la cabeza, ya no recurrirían a máscaras (antiguas o nuevas) ni a disfraces. Estos «héroes» no heroicos, y héroes de la colectividad, ya no pronunciarían frases que desbordan el contenido; por el contrario, el contenido desbordaría la frase y la forma. Todas las supersticiones e ilusiones, toda la poesía ideológica y todas las formas artísticas que forman parte de la tradición rebasada, deberían ser liquidadas, para que la nueva realidad social deba imponerse y desplegarse, sin alienarse en las mediaciones improductivas. El 18 Brumario de Luis Bonaparte empieza con esta frase: «Hegel hace en algún lugar la observación de que todos los grandes acontecimientos y personajes históricos se producen, por así decirlo, dos veces. Se olvidó de añadir esto: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa.» En la perspectiva de la reconciliación universal, la historia de la humanidad viene a ser la escena real del despliegue de la energía práctica de los hombres. Ya no se desdobra en drama y en comedia. El mundo de la alienación empieza por la tragedia, y habiendo perdido —en el momento de la maduración de la técnica— toda razón de ser, naufraga en el ridículo. Sus gestos son vanos y vacíos, sus personajes y sus acontecimientos son ridículos, sus actores ya no actúan sino ridiculizándose. El devenir de la alienación ha agotado su sentido y ya no es fuente de poesía y de arte; en consecuencia, la humanidad debe —y debe porque puede— construir eficazmente su porvenir. Ni trágico, ni cómico, ni poético, ni prosaico, ni artístico, ni tosco, el devenir de la reconciliación debe ser necesario, real, serio y práctico. La poesía del pasado será rebasada. «La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando conduce a la tumba una vieja forma (*Gestalt*). La última fase de una forma histórica es su comedia. Los dioses griegos, heridos de muerte trágicamente por primera vez en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, habían de morir una vez más y de manera cómica en los diálogos de Luciano. ¿Por qué esta marcha

de la historia? Para que la humanidad se separe alegremente de su pasado.» (*Intr. a la crit. de la fil. del der. de Hegel*, pp. 90-91.)

La vida misma absorberá el arte, sin hacerse por eso específicamente poética, artística o estética. La verdad y la belleza del esfuerzo de los hombres para conquistar la naturaleza mediante la técnica no tendrá ya necesidad de un complemento ideal, del orden de la verdad y de la belleza poética o artística. Marx, pensando firmemente que el arte es un sector de la división del trabajo, una técnica basada en el desarrollo de las fuerzas productivas, la organización de la sociedad y del comercio, nos hace ver lo que piensa del porvenir, e incluso del no-porvenir, del arte en cuanto arte: «La concentración exclusiva del talento artístico en algunos individuos, y su extinción en las grandes masas por consecuencia, es un efecto de la división del trabajo. Incluso si, en determinadas condiciones sociales, todo el mundo fuese un pintor excelente, eso no excluiría en modo alguno que todo el mundo fuese también un pintor original, de suerte que también aquí la distinción entre el trabajo «humano» y el trabajo «único» desemboca en un simple absurdo. En una organización comunista de la sociedad se acaban, en cualquier caso, la sumisión del artista a la limitada estrechez local o nacional, que proviene únicamente de la división del trabajo, y el sometimiento del individuo a tal o cual arte determinado, sometimiento que hace de él exclusivamente un pintor, un escultor, etc. El solo nombre expresa ya suficientemente la limitada estrechez de su desarrollo profesional y su dependencia de la división del trabajo. En una sociedad comunista no hay pintores, sino, todo lo más, hombres que, entre otras cosas, hacen también pintura.»¹¹ (*Id. al.*, t. IX, p. 16.)

* * *

El arte y la poesía no han cesado de plantear su propia cuestión al pensamiento filosófico desde la consolidación y la sistematización de éste, es decir, desde Platón. La inmutable y verdadera idea de lo bello, separada por el *χωρισμός* y sin embargo participante por la *μέθεξις* en la belleza movidiza de lo sensible, que no hace otra cosa que reflejarla, empieza a constituir problema desde los finales de la aurora presocrática. Este problema se une a la cuestión planteada por las vinculaciones y las relaciones de la *φύσις* y de la *τέχνη*, de la *ἀλήθεια* y del *ἔργον*. El lenguaje de la filosofía, cuando hace frente a estas cuestiones, llega muy difícilmente a captar el lenguaje de la poesía en cuanto *ποίησις* y *ποιεῖν*. En *La República* y en *Las Leyes*, la poesía y el arte se imponen a la atención del filósofo clásico de Occidente en todo lo que tienen de más fundamental y en toda su problematicidad y fragilidad; la poesía y el arte están en peligro y al mismo tiempo son potencias peligrosas. Después de una largá

11. Marx precisa, en la página anterior a este pasaje, que es necesario distinguir cuidadosamente "el trabajo directamente productivo, que debe ser organizado" en la sociedad comunista, y "el trabajo que no es directamente productivo" y en el que cada cual debe poder expresarse libremente. El arte forma parte del trabajo que no es directamente productivo. Cf. *Ibid.*, p. 14.

sima marcha, el último filósofo sistemático de Occidente, Hegel, se aplica una vez más, y de una manera concluyente, a la verdad del arte, en sus *Cursos sobre la estética*. El arte en primer lugar, la religión después y la filosofía finalmente, constituyen los tres momentos del espíritu absoluto que se realiza en la historia del Mundo. El arte es la revelación de la verdad absoluta, en forma sensible, la representación sensible del ideal, la puesta en forma de un contenido; el arte —cuya esencia es la poesía— es una expresión de lo divino. La religión expresa lo absoluto a un grado superior al del arte y se apoya en la representación de la fe. Finalmente el pensamiento, en forma de filosofía, capta mediante la *Vernunft*, el concepto y la idea, la realidad misma de la verdad del ser en devenir de la totalidad; sin embargo, la filosofía también debe ser rebasada en y por el verdadero saber (absoluto), el real saber de la *Wissenschaft*. Hegel vio así que el Espíritu rebasa el arte; e incluso previó que el arte podría llegar a ser algo no absolutamente necesario, que desde un determinado momento podría pertenecer al pasado. Hegel no quería decir que ya no habría obras de arte, que todo movimiento y toda producción artísticas cesarían. Él piensa que el arte ya no es para nosotros una *necesidad absoluta*, que ya no tenemos la necesidad absoluta de encarnar y de presentar un contenido ideal en una forma artística y sensible. La esencia sagrada de la poesía y del arte ya no se manifestaría; su verdad constitutiva y decisiva ya no sería necesaria al mundo.

Algunos pasajes de la *Estética* se imponen a la meditación, al plantear, y no resolver, una cuestión muy grave que habitualmente tratamos con excesiva ligereza; nos ponen frente al problema del arte —y no de la teoría del arte, esto es, de la estética—. El arte ha llegado a ser para nosotros un objeto, pero «como nuestra cultura no se caracteriza precisamente por un desbordamiento de vida, y como nuestro espíritu y nuestra alma ya no pueden volver a hallar la satisfacción que procuran los objetos animados de un soplo de vida, puede decirse que situándonos en el punto de vista de la cultura, de nuestra cultura, ya no estaremos en condiciones de apreciar el arte en su justo valor, de darnos cuenta de su misión y de su dignidad. A nuestras necesidades espirituales ya no les procura el arte la satisfacción que otros pueblos han buscado y hallado en él. Nuestras necesidades e intereses se han trasladado en la esfera de la representación, y, para satisfacerlos, hemos de llamar en nuestra ayuda a la reflexión, a los pensamientos, a las abstracciones, a representaciones abstractas y generales. Por eso el arte ya no ocupa, en lo que hay de verdaderamente vivo en la vida, el lugar que ocupaba en otros tiempos, y las representaciones generales y las reflexiones han tomado la delantera. Esta es la razón por la que en nuestros días nos inclinamos a entregarnos a reflexiones, a pensamientos acerca del arte. Y el arte, tal como es en nuestros días, está demasiado hecho para llegar a ser objeto de pensamientos.» (*Estética*, ed. francesa Aubier, 1944, t. I, p. 24.) Y algunas páginas más adelante, Hegel lleva hasta el lenguaje estas cuestiones, que siguen en pie: «La obra de arte es incapaz, por tanto, de satisfacer nuestra

última necesidad de Absoluto. En nuestros días ya no veneramos una obra de arte, y nuestra actitud respecto a las creaciones del arte es mucho más fría y reflexiva. Ante ellas nos sentimos mucho más libres de lo que podían sentirse los hombres de antaño, cuando las obras de arte eran la expresión más elevada de la Idea. La obra de arte solicita nuestro juicio; nosotros sometemos su contenido y la exactitud de su representación a un examen reflexivo. Respetamos el arte, lo admiramos; ahora bien, ya no vemos en él algo que no podría ser rebasado, la manifestación íntima de lo Absoluto; lo sometemos al análisis de nuestro pensamiento, y ello, no con la intención de provocar la creación de nuevas obras de arte, sino, más bien, con la finalidad de reconocer la función del arte y su lugar en el conjunto de nuestra vida. Los felices días del arte griego y la edad de oro de la alta Edad Media están concluidos. Las condiciones generales del tiempo presente no son muy favorables para el arte.» (*Ibid.*, pág. 30.) Y pocas líneas después, el pensador a quien Marx hace eco, el pensador que tal vez no solamente abarcó el «pasado» y su «propio presente», sino que supo mirar hacia el porvenir, dice: «Desde todos estos puntos de vista, el arte para nosotros, queda, respecto a su destinación suprema, como una cosa del pasado.¹² Por eso ha perdido para nosotros todo lo que tenía de auténticamente verdadero y vivo, su realidad y su necesidad de antaño, y para lo sucesivo se halla relegado en nuestra representación. Lo que una obra de arte suscita en nosotros es, al mismo tiempo que un goce directo, un juicio sobre el contenido y sobre los medios de expresión, y también sobre el grado de adecuación de la expresión al contenido.»

Marx, que se ocupa muy particularmente de la filosofía del arte de Hegel, aporta su respuesta al problema del arte y dice lo que el arte es, lo que ha llegado a ser en el mundo moderno y lo que será. Según todo lo que hemos visto, parece que, en su opinión, el arte y la poesía constituyan una *techné* basada en el no-desarrollo o en el subdesarrollo de la técnica y formen parte del mundo de la alienación ideológica, del mundo ideal; por consiguiente, necesariamente han de ser suprimidos, parece, por el desarrollo desalienador y total de la praxis total de los hombres, que trabajan socialmente para apropiarse, transformándolo, el mundo natural y material. Del mismo modo que la *θεωρία* se halla subordinada a la *πράξις*, sin que el fundamento mismo de la distinción entre ambas sea suficientemente explorado, así la *ποίησις*, en cuanto esencia de la *τέχνη*, se halla subordinada también a la *πράξις*, y la *τέχνη* toma el sentido de Técnica (productora). De esta suerte, la *τέχνη* es separada de la *φύσις*, y la *σλήθεια* se halla disuelta en el *ἔργον*, el cual no es sino el producto de la energía productora y práctica de los hombres, que quieren satisfacer sus necesidades vitales transformando la naturaleza. No hay otra actualidad que la realidad constantemente actualizada, en cuanto realización y producción de objetos aptos para satisfacer el consumo. El esplendor de la belleza verdadera se halla absorbido por la verdadera —es decir, la potente y efectiva— rea-

12. El subrayado es nuestro.

lidad. El logos, fuente común del lenguaje de la poesía y del lenguaje del pensamiento, se calla; ¿«el canto y la palabra y la Musa no cesan de hacerse oír ante la palanca de la prensa de imprenta»? Por otra parte, nunca fue realmente problema para Marx. ¿También debe ser rebasado?»¹³

El arte se convierte en un objeto de estética — de la estética filosófica, científica, técnica y práctica, o vivida — cuando deja de ser arte, *respecto a su destinación suprema*. Así, se dirige a la αἰσθησις a los sentidos, a la sensibilidad, a las emociones y a los sentimientos, y los hombres buscan, todo lo más, un significado intelectual — un sentido — en todo ese goce y consumo. En la perspectiva de la desalienación y de la desreificación, todo objeto puede y debe hacerse objeto de los sentidos, objetivación de las fuerzas esenciales y subjetivas-objetivas del hombre social. Los hombres, habiendo rebasado la alienación gracias al despliegue integral de las potencias de la técnica, podrán gozar con sus sentidos, y con la ayuda de sus representaciones, de todos los objetos del mundo — objetual más que objetivo —. Habiendo de ser transformada la naturaleza, de arriba abajo, por la técnica, hasta perder su naturalidad, consumadas la desacralización y la humanización de todo lo que es, ¿por qué habría de subsistir la producción de esas obras y de esos objetos específicos, cuales son las creaciones de la poesía y del arte, actividades creadoras particulares, determinadas por la división del trabajo? La conciencia sensible, prolongando los sentidos, ¿no bastaría para descubrir el sentido de los objetos de la realidad producida por el hombre a través de su trabajo realizador? Una vez el mundo haya llegado a ser real, ¿en qué habrían de tener todavía los hombres verdadera necesidad de un complemento ideológico, de un mundo ideal?

Marx indica en qué sentido van sus respuestas, y también indica el sentido del devenir histórico actual. Lo que él dice está precisamente en vías de realizarse; el arte pierde su esencia en provecho de la técnica. Simultáneamente, se desarrolla toda una multitud de técnicas literarias y artísticas. A través de toda su multiplicidad y de toda su problematicidad, la nueva realidad planetaria manifiesta un sentido: la *producción* del mundo de los objetos por los sujetos humanos. Se trata, para el hombre, de afirmarse en este mundo, objetivándose de una manera *real*. «El modo como [los objetos]

13. Marx está extrañamente cerca y lejos de su "contemporáneo" Rimbaud. También Rimbaud anuncia la muerte del lenguaje, de la poesía y del arte, nuestra ausencia del mundo y la ausencia del mundo, y al mismo tiempo se abre un porvenir luminoso, apresurándose a saludar "el nacimiento del trabajo nuevo, la sabiduría nueva". Pero la lengua y la visión de este "último poeta" son esencialmente poéticas. Rebasando todo mundo constituido y todo proyecto revolucionario, ve lo que no tiene necesidad de ser "realmente existente" para ser. Habla de lo que rebasa "la acción, esa preciosa sazón del mundo", para decir: "El arte eterno [es decir, omnitemporal] tendría sus funciones, como los poetas son ciudadanos. La Poesía ya no ritmará la acción: *marchará por delante*. ¡Esos poetas vendrán!" (Carta del 15 de mayo de 1871 a P. Demeny.) Rimbaud invoca a unos poetas-trabajadores nuevos y horribles. Cf. nuestro ensayo *Rimbaud y la poesía del mundo planetario*, Revue de Métaphysique, n.º 3, 1957.

llegan a ser suyos depende de la *naturaleza del objeto* y de la *potencia esencial (Wesenskraft)* que corresponde a la naturaleza; pues la *certidumbre determinada* de esa relación es precisamente lo que forma el mundo particular, *real*, de la afirmación. Para el *ojo* un objeto no es el mismo que para el *oído*, y el objeto del *ojo* es otro que el del *oído*. La especificidad de toda fuerza esencial es justamente su *esencia específica*, y, por tanto, también el modo particular de su objetivación, de su *ser (Sein)* vivo, *objetivo, real*. Por consiguiente, el hombre es afirmado en el mundo objetivo no solamente en el pensamiento, sino mediante *todos los sentidos*.» (*Ec. Fil.*, pp. 31-32.) Las fuerzas esenciales de la subjetividad objetiva pueden objetivarse y afirmarse plenamente, y en toda su especificidad, por medio de los sentidos, de la representación y del pensamiento correspondiente. Al conquistar mediante la técnica el mundo natural, ya objetivo gracias al trabajo del hombre, el ser humano, que ya no vive bajo el yugo de la propiedad privada y de la división del trabajo — causas generadoras de la doble alienación —, se realiza total y socialmente. El mundo complementario e ideal pierde toda razón de ser. Ese hombre, liberado de la preocupación práctica y limitada y del trabajo que hace de él solamente un trabajador, gracias a la praxis total del trabajo triunfante gozará completa y «estéticamente» de todas las riquezas objetivas y reales; ya no estará alienado ni en la producción ni en los productos de la ποιησις práctica. El arte ya no constituirá una esfera del círculo total, cuando todo pueda procurar sensaciones, emociones y representaciones «estéticas»; estas representaciones emanarán de presencias concretas; «solamente mediante el despliegue objetivo de la riqueza del ser humano es como la riqueza de la sensibilidad humana *subjetiva*, como un oído musical, como un ojo sensible a la belleza de las formas, en suma, como los *sentidos* capaces de goces humanos llegan a ser sentidos que se manifiestan en cuanto fuerzas esenciales *humanas*, en parte desarrollados, en partes producidos. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los sentidos llamados espirituales (*die sogenannten geistigen Sinne*), los sentidos prácticos (querer, amar, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente por la existencia de su objeto, por la naturaleza *humanizada*. La *formación* y la *cultura (Bildung)* de los cinco sentidos es el trabajo de toda la historia del mundo hasta ese día.» (*Ibid.*, pp. 32-33.) Pero, ¿el sentido y los sentidos pueden coincidir íntegramente? A no ser que toda cuestión que tenga relación con el sentido haya desaparecido.

Sería bastante legítimo pensar que por encima de la muerte de la poesía y del arte, por encima de la muerte de la obra de arte y del poema, la dimensión poética y artística se desplegará en cuanto «actividad» no directamente productiva, ni técnicamente organizada. Y no sería ilegítimo pensar que esa dimensión poética y artística se desplegaría entonces en cuanto *Juego*.

IV. La filosofía (metafísica). Las ciencias.

La filosofía no es otra cosa que religión —ese «resumen de las luchas teóricas de la humanidad»— puesta en pensamientos y desarrollada por el pensamiento. La filosofía, es decir, la metafísica, prolonga, corona y sistematiza toda la alienación ideológica: «...el espíritu filosófico no es más que el espíritu del mundo alienado que piensa en el interior de la alienación de sí mismo, es decir, que se concibe de un modo abstracto.» (*Ec. fil.*, p. 48.) El pensamiento metafísico abstracto se opone a la realidad sensible y concreta, y, engendrado él mismo por las oposiciones materiales, engendra a su vez las oposiciones ideales, los materiales de su pensamiento: así nacen las oposiciones ilusorias entre el *en sí* y el *para sí*, el *sujeto* y el *objeto*, el *espíritu* y la *materia*, la *historia* y la *naturaleza*, etc. El acto de la exteriorización del pensamiento no cesa, sin embargo, de expresar, sin reconocerlo, la exteriorización real de la actividad humana alienada. Este pensamiento alienado, no siendo un instrumento verdaderamente operante, no hace otra cosa que alienar más la práctica humana, puesto que no la considera en toda su verdadera realidad. Las «gafas» a través de las cuales el filósofo mira el mundo le impiden ver los hechos empíricos, hechos a los que se reducen todos los profundos problemas metafísicos. «La filosofía es el estudio del mundo real (*Studium der wirklichen Welt*) lo que el onanismo es al acto sexual», declara categóricamente Marx (*Id. al.*, t. VII, p. 254).

El ser genérico del hombre, lejos de confirmarse y de afirmarse en el mundo del pensamiento, se invalida y se aliena en ese sentimiento místico que anima el pensamiento especulativo y su lógica formal y abstracta. El mundo del pensamiento está alienado y es alienante, porque no es más que la mitad ideológica del mundo real, éste material y efectivamente alienado. El pensamiento filosófico, ya opere con la intuición o con la razón, no hace más que luchar contra el árbol de la realidad sobre el que crece, para abandonarlo. «El sentimiento místico, lo que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición, es el *hastío*, la nostalgia de un contenido.

El hombre alienado a sí mismo es también el pensador alienado de su *ser*, es decir, del ser natural y humano. Sus pensamientos son, pues, espíritus fijos, alojados fuera de la naturaleza y del hombre.» (*Ec. Fil.*, p. 91.) El pensamiento se ve así condenado como precedente de la mística y de la religión, como meta-físico, como no-humano e inhumano.

Todo este reinado del pensamiento abstracto expresa el reinado de quienes detentan los medios de producción. La filosofía, por más que parezca ser una abstracción, no deja de estar ligada a lo concreto. La clase dominante, productora de ideología, emplea la filosofía también como un arma. El carácter de generalidad y de universalidad que parecen revestir los pensamientos filosóficos sirve de maravilla a los objetivos particulares de la clase dominante. Y a medida que la historia se universaliza por el desarrollo de la técnica, por el aumento del efectivo numérico de la clase dominante, por la concurrencia y la extensión de las relaciones mundiales, que engendran la ilusión de la existencia de intereses comunes a todos los miembros de la sociedad, los pensamientos dominantes se hacen cada vez más abstractos. Las ideas toman cada vez más la forma de la universalidad, pues la clase dominante, que realiza cada vez más su dominación sobre una base más amplia que la de la clase que dominaba anteriormente, presenta su interés como el interés común y universal; así, da a los pensamientos que ella inspira y que la representan la forma de la universalidad, y los defiende como los únicos razonables y universalmente admitidos. Ahora bien, el pensamiento no es la forma teórica de aquello cuya esencia activa y viva es el ser común y real, el ser social, sino que «se convierte en» conciencia «universal», es decir, en abstracción generalizada, abstracción enemiga de la vida concreta y real. El individuo no vive ya su existencia humana en cuanto tal existencia humana, sino que se la representa como existencia filosófica; de otra parte, y correlativamente, el individuo no puede manifestar concretamente su vida sino en contradicción completa con el pensamiento abstracto. Y lo que es más: el pensamiento sistematizado en forma de filosofía oculta y enmascara toda esa contradicción. «El filósofo se erige a sí mismo — forma abstracta del hombre alienado — en *norma* del mundo alienado. Toda la *historia de la exteriorización alienada* y toda la *repetición* de esa exteriorización alienada no son otra cosa que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, del pensamiento absoluto, lógico, especulativo.» (*Ec. Fil.*, p. 49).

El hombre, ese ser natural «y» humano, vive y produce en sociedad. La naturaleza tomada en sentido abstracto, la naturaleza en sí, no es nada para el hombre; una naturaleza anterior a la historia humana no tiene sentido para el hombre. Ni la *filosofía de la naturaleza*, de la naturaleza exterior al hombre e independiente de su actividad laboral, ni la *filosofía de la historia y del hombre*, que ignora las necesidades naturales, pero humanas, de los hombres, ni la *lógica filosófica* o la *dialéctica abstracta*, en las que el pensamiento se separa de aquello de lo que él es pensamiento, tienen en cuenta la situación fundamental: la actividad sensible de los individuos vi-

vos, potencias constitutivas y transformadoras del mundo sensible. El hombre siempre tiene ante él — y, de entrada, se sitúa en — una naturaleza histórica, una historia natural. Esta realidad fundamental, indisolublemente natural, histórica, social y humana, es precisamente lo que el pensamiento filosófico, en cuanto metafísica alienada, sobrevuela y abandona. El ideólogo consumado, el filósofo — espiritualista como Hegel o materialista como Feuerbach y ciertos neohegelianos — «no ve que el mundo sensible que le rodea (*die ihn umgebende sinnliche Welt*) no es algo que esté dado directamente desde toda la eternidad, siempre semejante a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, y ello en el sentido de que ese mundo es, en toda época histórica, el resultado, el producto de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se alzó sobre los hombros de la anterior, cuya industria y cuyo comercio desarrolló y cuya organización social modificó según las necesidades. Ni siquiera los objetos de la «certeza sensible» más simple le son dados sino por la evolución social, la industria y las relaciones comerciales.» (*Ib. al.*, p. 161). Ciertamente hay una naturaleza anterior a la historia natural del hombre, pero el hombre nunca tiene que habérselas con esa naturaleza, puesto que no se encuentra con más naturaleza que con aquella que se descubre en el curso de su historia activa. Ni el pensamiento ni la práctica del hombre se encuentran con esa naturaleza distinta del hombre. «Sin duda, la prioridad de la naturaleza exterior continúa persistiendo», concede Marx (*ibid.*, p. 163). Sin embargo, esa naturaleza no concierne al hombre: «Por lo demás, esa naturaleza anterior a la historia humana, en la que vive Feuerbach, no es la naturaleza, que, a excepción quizás de algunos arrecifes de coral de Australia, de origen bastante reciente, ya no existe en ninguna parte...», afirma líneas más abajo el mismo texto. El pensamiento que inspira este aserto, ¿da prueba de una carencia tan extraordinaria de sentido cósmico? El Cosmos mismo, la Naturaleza englobante, ¿no «existen» propiamente hablando? Astros, minerales, vegetales y animales, ¿sólo existen en cuanto quehacer del hombre? El texto, relativo al mundo sensible, que hemos citado prosigue en estos términos: «El cerezo, como casi todos los árboles frutales, ha sido trasplantado a nuestra zona, como es sabido, hace sólo algunos siglos, por el comercio, y por tanto no ha sido dado a la «certeza sensible» de Feuerbach sino por esa acción de una sociedad determinada en un tiempo determinado.» (*Ibid.*, p. 161.) Volviendo la espalda a la Naturaleza, en cuanto tal, Marx sólo se preocupa del proceso de la transformación de la naturaleza en Historia. Su naturalismo humanista sólo se interesa en la desnaturalización completa de la naturaleza, desnaturalización llevada a cabo por la praxis encaminada a la satisfacción de las necesidades naturales. La naturaleza no es sino en la medida en que el hombre y su técnica tienen poder sobre ella. La φύσις ya no está presente para Marx; la actividad sensible de los hombres reemplaza al fuego heraclítico que lo gobierna todo.

Por consiguiente, toda *filosofía de la naturaleza*, abstracta o intuitiva, idealista o materialista, mitológica, teológica o naturalista, sigue

estando alienada de la práctica de los hombres, por el hecho de que privilegia la naturaleza «anterior a la historia humana».

No menos alienada está toda la *filosofía de la historia y del hombre* desarrollada por el espíritu filosófico. Esta tampoco reconoce el verdadero motor del desarrollo histórico de la humanidad, y vela no sólo las necesidades materiales sino también la alienación real de los seres humanos. La filosofía de la historia no sabe partir de la acción de los hombres que modifica todo lo que es natural; por tanto, no opera desde unos presupuestos reales: «Los presupuestos son los hombres, no los hombres [interpretados como] consumados y fijados de una manera imaginaria cualquiera, sino los hombres en su real proceso de desarrollo, que se realiza en unas condiciones determinadas y es empíricamente visible. Tan pronto como es expuesto ese proceso vital y activo, la historia deja de ser una colección de hechos muertos — como en los empiristas, ellos mismos todavía abstractos — o una acción imaginaria de sujetos imaginarios — como en los idealistas —.» (*Ibid.*, pp. 158-159.) El devenir histórico no ha sido más que desarrollo progresivo de alienación, los hombres no hacen otra cosa que exteriorizarse en el trabajo práctico y social; por consiguiente, está claro que la interpretación teórica — empirista o racionalista, materialista o espiritualista — de ese proceso fue y siguió siendo ideológica, estuvo y sigue estando filosóficamente alienada.

Seguirá estando igualmente alienada la empresa del pensamiento que quiere aprehender al pensamiento, la contrucción de la *lógica*. «La *lógica* — el *dinero* del espíritu, el *valor* especulativo *ideal* del hombre y de la naturaleza — es el ser de éstos convertido en completamente indiferente a toda determinación real y por lo mismo ser irreal, el *pensamiento exteriorizado*, y por tanto haciendo abstracción de la naturaleza y del hombre real: el pensamiento *abstracto*.» (*Ec. Fil.*, p. 48.) Escolarmente formal, trascendental o abstractamente dialéctico, el pensamiento filosófico en cuanto *lógica* inmoviliza o fija en el interior de un esquema el movimiento del pensamiento, separándolo del movimiento real y concreto. La *lógica* bloquea la negación y la contradicción, y no llega apenas a dar una base efectiva de la negatividad, porque la sitúa al nivel de la idea, del concepto, del espíritu, de la conciencia, del pensamiento. Marx acusa a los filósofos que precedieron a Hegel, a Hegel y a los ideólogos que le sucedieron, de quedar aprisionados en el mundo de la «*lógica*» y de no lanzarse contra ella sino con sus propias armas. Critica al ideólogo Bauer el permanecer en el plano de la crítica teórica e ideológica, en vez de pasar a la crítica material, eficaz y efectiva: «que esta conciencia, después de la crítica, no haya apenas correspondido al acto de la crítica material, es lo que nos prueba Bauer cuando, en su «buena causa de la libertad», en vez de responder a la indiscreta pregunta del señor Gruppe «y ahora, ¿qué hacemos con la *lógica*?», le remite a los críticos venideros.» (*Ibid.*, pp. 42-43.) La respuesta de Marx a esa pregunta indiscreta equivale a esto: acabar de una vez con la *lógica* filosófica, suprimirla zambulléndola en la praxis. La comprensión racional de la praxis puede y debe suce-

der a toda lógica abstractamente racionalista. Todo problema filosófico «profundo» se reduce simplemente a un hecho empírico, o a una totalidad de hechos reales; por tanto, no son el conocimiento y el pensamiento lógico los que pueden resolver ese problema; «la solución de los enigmas teóricos es una tarea de la práctica mediada por unos medios prácticos [...] la verdadera práctica es la condición de una teoría real y positiva.» (*Ibid.*, p. 63.)

Marx no se muestra más indulgente respecto a la filosofía primera o general, esto es, la *metafísica*. La metafísica pretendidamente ontológica no escruta en modo alguno el sentido (el *logos*) del ser de la totalidad, a sea *espiritualista* o *materialista*, la metafísica sigue siendo — desde Platón hasta Hegel — abstracta, y se complace en los misterios especulativos. La sombra del dualismo pesa sobre la metafísica entera; el pensamiento metafísico confunde lo abstracto con lo real: toma lo abstracto por lo real y traduce lo real abstractamente. No hay verdad ontológica, respuesta que rebasa el horizonte de la actividad humana sensible y práctica. La cuestión del ser no tiene sentido. Lo que rebasa la experiencia sensible y concreta se aliena al hacerse abstracto: «El *espiritualismo* abstracto es *materialismo* abstracto; el *materialismo* abstracto es el *espiritualismo* abstracto de la materia.» (*Crít. de la fil. del Est. de Hegel*, t. IV, p. 183.) El fundamento de todo lo que es, la *arché* primera y primordial, no se deja aprehender ni como espíritu ni como materia. Espiritualismo y materialismo son, ambos, abstractos, puesto que son únicamente teóricos. No existe cuestión fundamental concerniente a lo que precede a la actividad humana real o material o la funda. El materialismo de Marx es *práctico*; y en el nombre de este materialismo, él condena toda filosofía como especulativa. La metafísica nunca ha considerado el Mundo como material del trabajo humano, como devenir-historia de la naturaleza; así, ha traicionado a la naturaleza, al hombre y a la historia.

Pensadores, filósofos y teóricos, todos metafísicos e ideólogos, especialistas de las ideas generales y de lo universal, son los «héroes» de esta alienación. Ellos se hacen pasar por normas del mundo, se imaginan ser los verdaderos fabricantes de la historia, el consejo de los guardianes, los dominantes. Pero su alienación consiste justamente en esto: ellos no hacen otra cosa que expresar y sistematizar las ideas de las clases dominantes, sus construcciones especulativas están condicionadas por las realidades materiales, y ellos no llegan ni siquiera a formular correctamente el devenir de la práctica. Todos estos especialistas del trabajo espiritual no hacen otra cosa que reflejar la división del trabajo y la alienación de la técnica: no-desarrollo y después subdesarrollo de las fuerzas productivas y trabas puestas al desarrollo por las relaciones de producción determinan la producción de toda esta riqueza ideal e ideológica, sublime y sublimada. Por tanto, no puede haber una *historia de la filosofía*, historia de un desarrollo (autónomo) del pensamiento filosófico, en la que las filosofías — separadas de sus bases reales — se relacionen unas con otras. No puede haber una sucesión de los sistemas filosóficos unidos entre ellos por una relación mística, una

dialéctica abstracta, que enmascara sus determinaciones y sus sujeciones sociales, su condicionamiento histórico. Los pensamientos filosóficos y todas las sistematizaciones contemplativas no tienen desarrollo histórico que les corresponda como propio, pues son los hombres, en el desarrollo de su producción material, quienes, al modificar la realidad objetiva, cambian también su modo de pensar y los productos de su modo de pensar. Con un extraordinario sentido de la consecuencia, Marx destruye radicalmente todo el edificio de la metafísica, de la filosofía y del pensamiento especulativo, sin considerarlo como un edificio fundamental y englobante, sino como superestructura. Captando el «sentido» de la historia moderna y escrutando el sentido de la técnica planetaria, Marx no reconoce la filosofía como una potencia histórica y la conduce ante el tribunal soberano de la acción productiva, transformadora y material; *la filosofía muere a los golpes de la técnica*. Las tareas de la filosofía se convierten en tareas de la praxis histórica. La filosofía no tiene más que un solo paso por dar: desenmascarar la alienación, abrir el camino al desarrollo total de la productividad y suprimirse realizándose. «La *tarea de la historia* es, pues, una vez que el *más allá de la verdad* (*das Jenseits der Wahrheit*) se ha desvanecido, establecer la *verdad terrestre*. Y la primera *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, consiste, una vez *desenmascarada* la *imagen sagrada* de la alienación del hombre en relación a sí mismo, en desenmascarar esa alienación de sí en sus *formas profanas*. 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*.» (*Intr. a la crít. de la fil. del der. de Hegel*, p. 85.)

* * *

La filosofía de Marx emprende, pues, la tarea de criticar implacablemente todas las alienaciones y de suprimir finalmente la filosofía. Supresión de la filosofía debe significar, al mismo tiempo, realización de la filosofía; es justamente por su realización como la filosofía se suprime y se halla rebasada. Los empiristas reclaman la negación de la filosofía, los puros teóricos quieren que la filosofía se realice. Los primeros no ven que es imposible suprimir la filosofía sin realizarla, y los segundos no comprenden que es imposible realizar la filosofía sin suprimirla. Negación de la filosofía significa: «*negación de la filosofía tal como fue hasta aquí*, de la filosofía en cuanto (*als*) filosofía.» (*ibid.*, p. 95.) La *Aufhebung* del complemento ideal del mundo alienado debe coincidir con su realización práctica (*Verwirklichung*), en el sentido de la reconciliación universal, que habrá rebasado y suprimido toda alienación. Este movimiento del llegar-a-ser-mundo de la filosofía plantea sin embargo algunas cuestiones que más adelante trataremos de abordar.

Por el momento, nos aplicamos a esclarecer un poco la crítica marxiana de la alienación filosófica, el proceso al que la filosofía debe sucumbir. Esta crítica se dirige principalmente a la filosofía alemana, a su consumación en la filosofía de Hegel y a las construc-

ciones de los hegelianos.¹ La filosofía alemana sólo ha podido desarrollarse gracias al no-desarrollo de la historia alemana. Pobres en acciones, los alemanes fueron ricos en pensamientos. «Del mismo modo que los antiguos pueblos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros los alemanes hemos vivido nuestra post-historia en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos los contemporáneos *filosóficos* del tiempo presente, sin ser los contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana.» (*Ibid.*, pp. 92-93.)

Hegel es el filósofo alemán que trató de captar, mediante el pensamiento filosófico, la totalidad de la realidad histórica. Él ha proseguido, lógica e «históricamente», la génesis ideal de todos los pensamientos filosóficos, y los ha resumido y agrupado en su historia de la filosofía — alma de la historia universal —. Los pensamientos filosóficos se hallan así todos reunidos y componen un todo; este mundo filosófico alienado reclama ahora la crítica. La crítica negadora de la filosofía en cuanto filosofía debe enfrentarse a Hegel, en quien desemboca el «devenir» del pensamiento filosófico que cobra conciencia de sí mismo, que se hace espíritu del mundo que se piensa. «Así pues, lo que forma en general el *ser* de la filosofía, la *exteriorización del hombre que se conoce* o la ciencia *exteriorizada que se piensa*, Hegel lo concibe como su ser; por tanto, él puede, frente a la filosofía anterior, resumir los diversos momentos de ésta y exponer su filosofía como la filosofía.» (*Ec. Fil.*, p. 71.) Con Hegel, toda la filosofía de la historia coincide con la historia de la filosofía; el Mundo se convierte así en Pensamiento. Sin embargo, este llegar-a-ser-filosofía del mundo, llegar-a-ser-mundo de la filosofía, no es de ninguna manera total y unitario: el mundo total queda descompuesto en una filosofía que piensa en el interior de la alienación y de la abstracción, y en una realidad desgarrada, alienada y alienante, concreta y contradictoria. La filosofía es incluso doblemente contradictoria.

La crítica de la alienación filosófica es una empresa desalienante; apunta menos a una abstracción filosófica determinada que a la «totalidad» del «devenir» histórico y sistemático del pensamiento filosófico. Hegel, desembocadura de ese devenir, debe por consiguiente ser criticado de manera radical. Marx se alza violentamente contra su «maestro»; animado por su propia pasión filosóficamente antifilosófica, emprende el combate. Este combate mortal no se hace en nombre del amor a la Sabiduría (*Φιλοσοφία*), o en nombre de la verdad del *Λόγος*, sino en nombre de la voluntad de la realización de la *Praxis*, en nombre de la *práctica conquistadora*. Hegel es acu-

1. Marx arremete contra la tradición filosófica, prehegeliana, hegeliana y posthegeliana, contra todos los filósofos y pensadores; que éstos sean escritores y pensadores o profesores de filosofía, le importa poco. En lo que concierne a los últimos, Marx no halla mucha dificultad en mostrar que ejercen el "pensamiento" como un quehacer, en cuanto profesionales. "La transformación de la conciencia, separada de las condiciones, tal como los filósofos la persiguen por profesión, es decir, como un *quehacer*, es ella misma un producto de las condiciones existentes y forma parte de éstas." (*Id. al.*, t. VIII, p. 248).

sado por Marx de toda una serie de «errores» convergentes, debidos a un fundamento falso; es acusado de mantener las ilusiones de la especulación metafísica y de desplegar un pensamiento místico y abstracto. Es acusado de hacer uso, solamente, de un criticismo aparente y de un positivismo falso, puesto que no es ni suficientemente crítico ni radicalmente negador. Hegel es acusado, en una palabra, de ir a parar a la justificación de lo que es, al proclamar real lo racional y racional lo real. La crítica marxiana de Hegel *quiere* atacar el centro del pensamiento hegeliano y todas sus dimensiones y consecuencias, así como su presupuesto. Lógica y filosofía de la naturaleza, teoría del trabajo y filosofía política, fenomenología del espíritu y filosofía del arte y de la religión, historia de la filosofía y filosofía de la historia se ven atacadas, y ya hemos visto la manera como opera la crítica marxiana a propósito del trabajo, de la sociedad civil, del Estado y de la conciencia de sí del hombre. El fundamento de este esfuerzo por invertir a Hegel, el sentido de esta crítica negadora, viene a ser esto: acusar a Hegel de no haber descubierto el motor y el enigma del movimiento de la historia universal de la humanidad, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas reales, el movimiento de la técnica activa. «El solamente ha hallado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia que todavía no es historia *real* del hombre en cuanto sujeto presupuesto, sino solamente *acto de procreación, historia del origen del hombre*.» (*Ibid.*, p. 46.) En cambio, «como para el hombre socialista *toda la sedicente historia universal (die ganze sogenannte Weltgeschichte)* no es nada más que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, él tiene así la prueba visible, irresistible, de su nacimiento por sí mismo, del *proceso de su origen*. Por la *esencialidad (Wesenhaftigkeit)* del hombre en la naturaleza, porque el hombre ha llegado a ser prácticamente sensible y visible en la naturaleza — el hombre en cuanto existencia de la naturaleza, en la naturaleza en cuanto existencia del hombre —, se ha hecho prácticamente imposible preguntar si existe un ser *extraño*, un ser colocado por encima de la naturaleza y del hombre; pues esta pregunta implica la confesión de la no-esencialidad de la naturaleza y del hombre.» (*Ibid.*, p. 40.)

El Dios que permanece oculto en el interior de todo el pensamiento hegeliano y la filosofía religiosa de Hegel se atrae las iras de Marx. La alienación religiosa, centro de toda alienación ideológica, es mantenida por Hegel, y la existencia real de la religión no es suprimida. Después de todo un largo recorrido (y rodeo) dialéctico, el ser divino, que trasciende la naturaleza y la historia humana, y el hombre religioso hallan todavía en el último filósofo una última confirmación. Este no ha considerado más que la esencia espiritual e ideal de la religión, y no su realidad alienada y sus determinaciones. Confundiendo la existencia empírica de la religión con la filosofía especulativa de la religión, confundiendo la existencia religiosa del hombre con las representaciones filosófico-religiosas que él se hace de esa «existencia», Hegel no llega a captar la esencialidad del hombre. E incluso cuando trata de rebasar la religión, la reli-

gion no se ve «suprimida» sino en provecho de otra abstracción filosófica: el saber absoluto.

Hegel se ve acusado de mantener la raíz y todas las formas de la doble alienación, práctica y real, teórica e ideológica, puesto que a su juicio todas las formas de la alienación real no son sino formas de la alienación de la conciencia de sí. Su dialéctica no es dialéctica de la realidad, sino que se queda en dialéctica del pensamiento puro. Esta dialéctica mantiene la alienación, porque constituye al hombre en conciencia de sí; el hombre es de este modo un ser abstracto, enteramente teórico, y toda la *Fenomenología* no hace otra cosa que estudiar los fenómenos espirituales de la alienación del ser humano real y activo. La realidad sensible y la actividad sensible se ven así negadas, puesto que el objeto sólo está constituido por la conciencia de sí y la actividad espiritual. La realidad total — el llegar-a-ser-historia de la naturaleza gracias al trabajo humano — no existe más que en función del saber. Espíritu, concepto, idea, pensamiento, conciencia, conciencia de sí y saber reemplazan a la vida real y material, a la objetividad. «La manera como la conciencia es y como algo es para ella es el *saber*. El saber es su acto único. Algo llega a ser, pues, para ella, por el hecho de que ella *sabe* ese algo. Saber es su única relación objetiva.» (*Ibid.*, p. 80.)

Hegel establece y mantiene el ser alienado y dialectiza solamente el ser pensado. La *negación* no niega nunca la alienación, pues sigue siendo un movimiento lógico que no se enfrenta sino a unas esencias de pensamiento. La *negación de la negación*, que pretende ser lo positivo absoluto, desemboca efectivamente en la abstracción total, en el espíritu infinito, y así mantiene definitivamente la alienación. «En Hegel, la negación de la negación no es, pues, la afirmación del verdadero ser (*wahren Wesens*) justamente por la negación del ser aparente (*Scheinwesens*), sino la afirmación del ser aparente o del ser alienado en su negación o la negación de ese ser aparente en cuanto ser objetivo que permanece fuera del hombre y es independiente de él, y su transformación en sujeto. Por consiguiente, el *rebasamiento* (*Aufheben*) desempeña un cometido particular: en el rebasamiento, la negación y la conservación, la afirmación son conexas.» (*Ibid.*, p. 83.) Pese a la enorme importancia revolucionaria de la dialéctica hegeliana — cuyo principio determinante y creador es la negatividad —, esta dialéctica sigue siendo «lógica» e ideológica, dado que sustituye por el devenir del espíritu el devenir de la realidad de todo lo que materialmente es. No llegando a captar plenamente la negatividad del devenir como tiempo histórico, esta dialéctica no concibe el tiempo sino como negatividad referente a ella misma; así, no puede en modo alguno quebrantar y rebasar, negar productivamente la exteriorización, la alienación de las fuerzas esenciales del hombre. En suma: esta dialéctica sigue siendo formal y estando vacía, y no tiene influjo sobre la práctica revolucionaria y transformadora, la actividad esencial y plena de contenido. «Así pues, la supresión de la exteriorización no es, tampoco, más que una supresión abstracta, vacía de contenido, de esa abstracción vacía de contenido, la *negación de la negación*. La actividad plena de conte-

nido, viva, sensible, concreta, de la objetivación de sí se convierte de este modo en su simple abstracción, *negatividad absoluta*, una abstracción que, de nuevo, es fijada como tal y pensada como actividad independiente, como la actividad simplemente. Porque esta pretendida negatividad no es otra cosa que la forma *abstracta* y *vacía de contenido* de ese acto vivo real, el contenido no puede ser sino *formal*, producido por la abstracción de todo contenido.» (*Ibid.*, pp. 88-89.)

Toda la filosofía onto-lógica y metafísica de Hegel desemboca — porque empezó con él — en la realeza del espíritu (divino) y absoluto, en la verdad de la idea. El espíritu engendra el concepto y la idea del Pensamiento (lógico), el espíritu se torna extraño a sí mismo y se aliena en la Naturaleza (filosofía de la naturaleza), el Espíritu vuelve a sí mismo a través del derecho, la moral, el arte, la religión y la filosofía, en el curso de la historia universal de la humanidad (fenomenología del espíritu y filosofía de la historia); cobrando conciencia de sí mismo y de su proceso, exige finalmente el rebasamiento de la filosofía en provecho del saber absoluto. El ser en devenir de la totalidad es ese devenir del espíritu absoluto que desemboca en la aprehensión de la verdad total por el saber absoluto. «Lo que es pensado, es; y lo que es no es sino en la medida en que es pensado», dice Hegel (*Enciclopedia*, § 384), identificando así, de una manera parmenidea, la cosa y el pensamiento, lo subjetivo y lo objetivo, lo real y lo ideal. Marx resume a Hegel citándole: «*Lo absoluto es el espíritu*: tal es la más alta definición de lo absoluto.» (*Ec. Fil.*, p. 95.) Y algunas páginas más adelante leemos estas frases de comentario, con las que, por otra parte, termina el manuscrito de 1844: «Hasta tanto el espíritu no *se consuma en sí*, como espíritu del mundo, no puede alcanzar su cumplimiento como espíritu *consciente de sí mismo*. El contenido de la religión expresa, pues, antes que la ciencia (*Wissenschaft*), *lo que es el espíritu*, pero sólo la ciencia es el verdadero saber (*wahres Wissen*) que él tiene de sí mismo... El *movimiento* (es) *la forma del saber que el espíritu tiene de sí mismo*.» (p. 135.)

Marx emprende la lucha contra Hegel en nombre de la liberación total de la praxis humana, en nombre de un pensamiento que quiere ser únicamente guía de la acción. Él no niega pura y simplemente a Hegel. En el fuego del combate, no economiza sus golpes, y a menudo se deja arrebatar; así, por ejemplo, escribe: «La filosofía hegeliana es y sigue siendo una viuda vieja y marchita, que disimula y engalana su cuerpo consumido y reducido a la abstracción más abyecta, y, con miradas apasionadas, busca un galán por toda Alemania.» (*Sagrada Familia*, t. II, p. 31.) Marx quiere invertir dialécticamente a Hegel; volviéndose hacia él y contra él, como un genio hacia otro genio, se esfuerza en instaurar el camino que conduce de la luz del espíritu a la realidad de acción. Ningún filósofo fue nunca *refutado* por otro; así sucede en el «diálogo» Hegel-Marx. Sin embargo, Marx alza su propia voz y quiere trazar un nuevo camino.

En la *nota final* de la segunda edición alemana de *El Capital*

podemos — y debemos — leer el pasaje siguiente, que nos ayudará a comprender mejor el sentido de la crítica de Marx, tanto en su juventud como en su madurez: «Mi método dialéctico, no solamente difiere por la base (*Grundlage*) del método hegeliano, sino que es directamente su contrario. [Recordemos que Marx no opera nunca con la distinción lógico-ontológica entre los *contrarios* y los *contradictorios*.] Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte incluso bajo el nombre de idea en un sujeto anónimo, es el demiurgo de lo real, el cual sólo constituye su aparición exterior. Para mí, por el contrario, lo ideal (*das Ideelle*) no es otra cosa que lo material (*Materielle*) traspuesto y traducido en el cerebro del hombre.

«Yo he criticado el lado mixtificante de la dialéctica hegeliana, hace casi treinta años, en una época en que ella estaba todavía de moda. Pero precisamente cuando yo elaboraba el primer volumen de *El Capital*, los epígonos irritables, pretensiosos y mediocres, que ahora hacen la ley en la Alemania culta, se complacían en tratar a Hegel como el bueno de Moisés Mendelson había tratado a Spinoza en los tiempos de Lessing, es decir, como a «perro muerto». Entonces me declaré abiertamente discípulo de este gran pensador e incluso puse, aquí y allá, una cierta afectación en el capítulo sobre la teoría del valor, repitiendo su manera peculiar de expresarse. La mixtificación a la que sucumbe la dialéctica en manos de Hegel no impide de ninguna manera que sea él quien primero ha expuesto sus formas generales de movimiento, de modo global y consciente. En Hegel, [la dialéctica] camina sobre la cabeza; es necesario invertirla para descubrir el núcleo racional bajo la cobertura mística.

«Bajo su aspecto mixtificado, la dialéctica se puso de moda en Alemania porque parecía glorificar lo que existe. Bajo su aspecto racional, es un escándalo y una abominación para los burgueses y sus portavoces doctrinarios porque, en la comprensión positiva de lo que existe, incluye al mismo tiempo la comprensión de su negación, de su declive necesario: porque capta toda forma que, en el río del movimiento, y por consiguiente según su margen, se ha tornado precedera también; porque nada podría imponerle respeto, ya que ella es, por esencia, crítica y revolucionaria.» (*El Capital*, t. I, Ed. Sociales, p. 29.)

La dialéctica crítica y revolucionaria de Marx quiere liquidar la filosofía; pone la mirada en el movimiento material, el devenir real de la historia humana, no considerando el movimiento del pensamiento (y de la filosofía) sino en cuanto reflejo, traducción y traición del movimiento real. «Materialismo» y «realismo» son aquí materialismo y realismo históricos y humanistas, y no «ontológicos». Al movimiento *material* de las fuerzas productivas, al desarrollo *real* de la técnica, «corresponde» el movimiento *espiritual* de la ideología, el pensamiento *idealista* de la filosofía, las alienaciones de la conciencia. Esta dialéctica no es, pues, ni ontológica — puesto que no quiere saber nada de un ser fundamental ni de la materia y el espíritu — ni lógica o gnoseológica — puesto que no se demora por mucho tiempo en la realidad o en la idea —. Ni espiritualista o materialista, ni realista o idealista, la dialéctica de Marx pretende

ser dialéctica de la actividad humana, de la actividad real, material, sensible, práctica, potente y concreta; pretende acabar de una vez tanto con la alienación filosófica, ontológica y metafísica que se ocupa de una manera abstracta del ser, del espíritu y de la materia, como con la alienación gnoseológica y lógica que intenta escrutar — no menos abstractamente — el conocimiento, la realidad, las ideas, el pensamiento. El lenguaje que habla la dialéctica de Marx no es ni «cosmológico» ni «conceptual»; quiere expresar el «logos» efectivo de la historia humana y descubrir el sentido de la actividad humana. Las habladurías acerca de la cuestión de la primacía de la *materia* o del *espíritu* (materialismo y espiritualismo ontológicos), de la oposición entre la *realidad* y la *idea*, el ser y el pensamiento, la experiencia y la razón (realismo e idealismo, empirismo y racionalismo lógicos) no conciernen a Marx, si es que alguna vez hayan podido concernir a un pensamiento digno de este nombre.

«El mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos construye los ferrocarriles con las manos de los obreros», escribía Marx en la *Gaceta Renana*, ya el 14 de julio de 1842. Viendo en la técnica, y no en la filosofía, el motor del devenir, es ante todo la técnica material lo que su dialéctica quiere desalienar y revolucionar. Para que lo consiga, le es necesario hacer estallar las contradicciones del mundo de la alienación. La dialéctica de Marx separa a menudo lo que la dialéctica de Hegel unía, y combate toda intervención de la mediación, de la mediación a través de la cual el ser en devenir de la totalidad se realiza y se conoce en cuanto Espíritu universal y absoluto. Ciertamente, Marx no profundiza en la esencia de la dialéctica, y tampoco elabora los conceptos del pensamiento dialéctico. Sin detenerse en las distinciones entre realidades y nociones *contrarias* y *contradictorias*, o en la cuestión concerniente a la *unidad* o a la *identidad* de los contrarios en lucha, sin dejarse embrollar por el problema relativo a los vínculos que ligan la dialéctica «subjetiva» (la del pensamiento) a la dialéctica «objetiva» (y real), la sumaria y lacónica dialéctica de Marx se aplica explosivamente a resolver la contradicción dinámica que «une» las dos clases en lucha. Los contrarios de que se trata ante todo en su dialéctica son los *proletarios*, portadores de negatividad, y los *capitalistas*, detentadores de las fuerzas productivas y soportes «positivos» de la alienación.

«Entre extremos reales no puede haber mediación, precisamente porque son extremos reales. Por lo demás, no tienen necesidad de mediación, pues son de naturaleza contraria. No tienen nada en común, no se reclaman ni se completan uno al otro. Uno no tiene en su propio seno las aspiraciones, las necesidades, las anticipaciones del otro», escribe Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (t. IV, pp. 182-183), reprochando a Hegel la dimensión *conciliadora* de su dialéctica. Según él, las realidades contrarias, los extremos reales, las diferencias efectivamente existentes siguen siendo inconciliables; así, por ejemplo, el sexo humano y el sexo no humano no pueden unirse en modo alguno y siguen siendo fundamentalmente distintos. En cambio, dos determinaciones opuestas pueden encon-

trarse en el corazón del mismo ser, de la misma entidad. Las diferencias que salen a la luz en el interior de una entidad común pueden, y sólo ellas, unirse; así, por ejemplo, el sexo masculino y el sexo femenino, cuyas diferencias extremas se manifiestan en el seno del ser del hombre, se atraen y se juntan (*ibid.*, pp. 183-185). Por consiguiente, todo pensamiento filosófico que continúe afirmando la unidad del mundo — de ese mundo cortado en dos por la alienación — mantiene la alienación y la justifica: «El error principal de Hegel es tomar la *contradicción del fenómeno como unidad en el ser, en la idea*, siendo así que esa contradicción tiene por esencia algo más profundo, a saber: una *contradicción esencial...*» (*Ibid.*, página 188.)

La metafísica no puede por menos que ignorar la contradicción esencial, porque ella misma se deriva de la alienación; como ella trata de *reconciliarlo todo*, en el seno del espíritu, «reconcilia», en la abstracción, la realidad y la idea. Sin embargo, la realidad sigue estando desgarrada y colmada de antagonismos; la filosofía total y unida no hace otra cosa que velar esa dislocación del mundo. La filosofía ha expresado mediante el pensamiento el mundo de la alienación; ya sólo le queda hacerse absorber por el devenir real del mundo.

* * *

No es solamente el pensamiento filosófico y metafísico el que está alienado: la *ciencia* no lo está menos. La actividad científica no constituye un proceso autónomo que posea su propia lógica interna. El devenir real de la actividad productora determina la «historia» del saber y de la actividad científicos. No hay *historia* de la ciencia, considerada ésta como independiente de la actividad productiva material. La materia misma de la actividad científica es dada al trabajador científico como producto social; lo que éste hace — aunque él pueda imaginarse que lo hace por sí mismo —, lo hace socialmente, es decir, gracias a la técnica y a la sociedad. Y habiendo estado hasta ahora alienada la técnica de toda sociedad, ¿cómo podría no estarlo la ciencia?

Al luchar contra la naturaleza para arrancarle los bienes de los que tiene vitalmente necesidad, el hombre constituye también las *ciencias de la naturaleza*; en el curso de su historia, elabora la *ciencia de la historia*: su actividad política se expresa en la ciencia de la *economía política*. Las relaciones prácticas, que unen y oponen a los hombres a la naturaleza y entre ellos, están materialmente en la base de toda teoría científica. Estas relaciones están sin embargo alienadas; por consiguiente, la expresión teórica y científica de las

2. Marx es explícito a más no poder en la formulación de este pensamiento central: la ciencia es un producto de la industria. «Incluso las ciencias de la naturaleza «puras» — escribe — no reciben, en efecto, su objetivo y sus materiales sino mediante el comercio y la industria, mediante la actividad sensible de los hombres.» (*Id. al.*, p. 183). Esto es muy importante, pues, aún cuando la *técnica moderna* aparezca como un producto, un resultado de la ciencia, en verdad ella es el resorte y el secreto del desarrollo científico.

mismas lo está también. No puede haber ciencia no alienada de una realidad alienada.

Las ciencias están tanto más alienadas cuanto que se han desarrollado en el interior de la división del trabajo. Pues la división alienante del trabajo es lo que condiciona de una manera general y según modalidades particulares los trabajos de la ciencia, ella misma dividida. Podemos observar que son los trabajadores intelectuales, miembros de la clase dominante, y sólo ellos, quienes hacen obra de ciencia; por su parte, las actividades científicas están divididas entre ellas, y sus divisiones y su fraccionamiento les impiden comunicarse efectivamente. Así, toda esfera se autonomiza, pierde su relación con las demás y engendra otras esferas que a su vez se autonomizan y abandonan la universalidad al especializarse. Es cierto para la esfera «total» de la alienación científica y para todas sus esferas particulares lo que es cierto para todos los dominios de la alienación: a través de ellos se aliena el ser genérico del hombre y la Totalidad se halla atomizada. «La esencia de la alienación establece lo siguiente: que toda esfera me aplica una medida diferente y contraria [...] porque cada una es una alienación determinada del hombre, y que cada una fija un círculo particular de la actividad alienada, ya que cada una se comporta ante otra alienación de una manera alienada.» (*Ec. Fil.*, p. 57.) Abandonando la práctica, de la que han nacido, el saber científico y las diversas y múltiples técnicas científicas se imaginan constituir un propio reinado que posee sus propias leyes. Sin embargo, el reinado de la alienación científica expresa la alienación general, la división del trabajo y los intereses de la clase dominante. Además, incluso las diferentes ramas del árbol de «la» ciencia permanecen sin real comunicación entre ellas, aun estando también separadas — cada una por su parte y en su conjunto — de la verdadera universalidad natural, humana e histórica.

Ni la enciclopedia de las ciencias, ni el sistema total del saber científico, ni la ciencia absoluta llegaron a constituirse. El saber permanecerá dividido y fraccionado, y cada trabajador científico considera su disciplina y su método como los únicos verdaderos, jueces de todos los demás, sin preocuparse, por otra parte, de poner en relación su verdad enteramente particular con la realidad — si quiera restringida — que le corresponde. Los individuos aislados que viven en una sociedad «atomística» no pueden de ninguna manera llegar a construir el edificio de la ciencia. Indudablemente, se han realizado progresos científicos, resultantes, por lo general, de un rebasamiento parcial de los tabiques herméticos que separan a los sabios; pero estos resultados siguen siendo pobres: «En la astronomía, hombres como Arago, Herschel, Enke, Bessel, han visto la necesidad de organizarse para observaciones en común, y sólo desde ese momento han logrado resultados aceptables. En la historiografía, es absolutamente imposible al «Único»³ hacer algo, y desde hace mucho tiempo, mediante la organización del trabajo, los franceses han

3. Alusión irónica a *El Único y su propiedad* de Stirner.

sobrepasado también en este terreno a todas las demás naciones. Por otra parte, queda entendido que todas esas organizaciones basadas en la división moderna del trabajo no llegan todavía sino a resultados extremadamente restringidos, y sólo constituyen un progreso en relación al antiguo aislamiento limitado.» (*Id. al.*, t. IX, pp. 15-16.)

Las ciencias siguen divididas en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias de la historia humana*. Esta división es alienante, pues el hombre nunca tiene que habérselas con una naturaleza extraña a la historia ni con una historia independiente de la naturaleza. No hay una base para la ciencia y otra para la vida; es la alienación lo que introduce esta escisión, y así la ciencia abandona el terreno — que debería ser su fundamento — sobre el que se eleva, a saber: la actividad sensible de los hombres. «La ciencia no es ciencia *real* más que si parte de lo sensible (*Sinnlichkeit*) en su doble forma, tanto de la conciencia *sensible* como de la necesidad *sensible*; por tanto, si parte de la naturaleza.» (*Ec. Fil.*, p. 36.) Esta naturaleza no es en modo alguno separable de la historia humana, pues, «la naturaleza que nace [que llega a ser] en la historia humana — en el acto generador de la sociedad humana — es la *real* naturaleza del hombre, y por tanto la naturaleza tal como llega a ser — aunque en una forma *alienada* — mediante la industria, la verdadera naturaleza antropológica.» (*Ibid.*) Naturaleza, Historia y Hombre no constituyen apenas entidades separables; por consiguiente, no puede haber ciencias separadas. Mediante su trabajo productivo es como el hombre, la naturaleza antropológica e histórica del hombre, entra en contacto con la naturaleza para transformarla a través de la historia. «La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza, y, en consecuencia, de las ciencias de la naturaleza, con el hombre.» (*Ibid.*, p. 35.) La abstracción científica, abstractamente materialista o abstractamente idealista, no puede captar este proceso del llegar-a-ser-historia de la naturaleza gracias al trabajo y a la industria del hombre que vive en sociedad. La ciencia alienada sigue siendo, pues, no-natural, antihistórica, inhumana. La alienación científica hace pensar que existen, de un lado, las ciencias de la naturaleza, y del otro las ciencias de la historia humana, que la realidad efectiva y las construcciones del saber son diferentes, que hay verdades (naturales y humanas) del hombre, esta alienación científica, parte integrante de la alienación ideológica, expresa la real alienación del hombre.

Desconectadas unas de otras y sin vinculación con la totalidad — indisolublemente natural, histórica y humana —, las ciencias pierden también toda vinculación efectiva con el pensamiento filosófico. La alienación filosófica, sistematización especulativa y abstracta de la alienación científica, se prolonga, por así decirlo, en la alienación científica, la cual, a su vez, se autonomiza. «Las *ciencias de la naturaleza* han desplegado una actividad enorme y se han apropiado de un material siempre creciente. Sin embargo, la filosofía ha seguido siendo tan extraña a ellas que ellas mismas han quedado extrañas a la filosofía. Su unión momentánea no fue más que una *ilusión imaginaria* (*phantastische Illusion*). La voluntad estaba allí, pero el

poder faltaba. La historiografía misma no se refiere a la ciencia de la naturaleza sino de paso, como a un momento de la cultura ilustrada, [no considerando más que] la utilidad de algunos grandes descubrimientos aislados. Pero tanto más *prácticamente* cuanto que la ciencia de la naturaleza ha intervenido, por medio de la industria, en la vida humana, la ha transformado y ha preparado la emancipación humana, aunque de forma inmediata haya deshumanizado.» (*Ibid.*, p. 35.)

Viendo en la técnica, en la actividad práctica y sensible, el motor del desarrollo histórico de la humanidad y de la transformación de la naturaleza en material de trabajo social, y viendo en la técnica más desarrollada, la *industria*, aquello que prepara la desalienación del hombre, la liberación de su actividad (aunque, en el presente, complete su alienación), la satisfacción de la totalidad de sus necesidades naturales, humanas y sociales, Marx asocia indudablemente la *técnica* y la *ciencia*; la *técnica productiva e industrial* es incluso inseparable de la *técnica científica*. Sin embargo, como ya hemos visto, «no hay historia de la política, del Estado, de la ciencia, etc., del arte, de la religión, etc.» (*Id. al.*, p. 250.)

Aun considerando la ciencia como uno de los modos particulares de la alienación, de la alienación fundamental y de la alienación ideológica derivada de aquella, Marx no parece condenar la ciencia a la supresión, como sucede con la política, el Estado, la religión, el arte y la filosofía. La ciencia, ligada a la técnica, constituida en cuanto *saber* basado en un *hacer*, puede sobrevivir al rebasamiento de todas las formas de la alienación, y nosotros trataremos de ver lo que acontece con la técnica en la perspectiva de la reconciliación universal. La ciencia, tal como ha sido concebida y practicada hasta ahora, sigue, no obstante, alienada, y no será *esa* ciencia la que se desarrollará después de la supresión de la alienación, supresión que abarcará también a la alienación científica.

No esperemos hallar en Marx una teoría de la ciencia o una elucidación del problema de las relaciones de la filosofía y la ciencia. No esperemos tampoco que Marx dé su propio pensamiento como *ciencia*. Su pensamiento metafísico e histórico, su análisis y su teoría científicos — económico-políticos — están indisolublemente ligados, pero su actividad científica sigue estando fundamentada por su pensamiento filosófico. El vocablo *ciencia*, en la pluma de Marx, no tiene enteramente el sentido que tiene para nosotros, como veremos, quizás, seguidamente. Sin embargo, lo que parece cierto es que la ciencia, tal como ha sido desarrollada, sólo constituye el extremo remate sistematizado y tecnicizado de la alienación.

La alienación científica, como la radical alienación real y como todos los demás modos de la alienación ideológica, separa la teoría de la práctica, separando además, en el interior de la teoría científica, los diversos dominios mediante tabiques herméticos. La actividad científica alienada separa igualmente la naturaleza de la historia, y la ciencia de la vida. Cortando la totalidad en rebanadas y recortándola según unos puntos vista, cada uno de los cuales se

considera el único verdadero, esta alienación se basa en la división del trabajo y en la técnica alienada.

* * *

Todo aquello mediante lo cual el Espíritu (hegeliano) se descubría y se realizaba en la historia del mundo, a saber, el trabajo, la familia, la política, el derecho, la moralidad, la conciencia de sí, el arte, la religión, la filosofía y el saber, todo lo que llevaba el ser en devenir de la totalidad hasta la luz del *logos*, del concepto, de la idea y en definitiva del *saber absoluto*, todo eso es considerado por Marx como constitutivo de otras tantas formas y fuerzas de la exteriorización, de la alienación del ser humano. En los *fenómenos* que el espíritu capta, Marx descubre *alienaciones* reales del hombre.

La totalidad de las alienaciones debe ser rebasada efectivamente y no con el solo pensamiento. Esta *doble* alienación, alienación de la práctica y alienación ideológica, debe ser suprimida realmente y no con la sola conciencia. El corazón mismo de la totalidad de las alienaciones, y del *doble aspecto de la alienación*, debe ser extirpado. La propiedad privada debe ser aniquilada, pues la alienación económica es la raíz de toda alienación: «...la alienación económica es la de la *vida real*; su supresión abarca, pues, los dos lados [la realidad práctica y la conciencia].» (*Ec. Fil.*, p. 25.) Ni el pensamiento filosófico ni el pensador pueden conducir a la humanidad hacia la reconciliación universal, aunque la toma de conciencia desempeñe un papel tan importante en el pensamiento de Marx. En las últimas líneas del *Prólogo* a la *Filosofía del Derecho*, de Hegel (última obra aparecida en vida de su autor), podemos leer: «Para decir una palabra más acerca de la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalamos que, en cualquier caso, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo, cuando la realidad ha efectuado y terminado su proceso de formación. Lo que el concepto enseña, la historia lo muestra con la misma necesidad: es en la madurez de la realidad donde lo ideal aparece frente a lo real y, después de haber captado el mismo mundo en su substancia, lo edifica en forma de un imperio intelectual. Cuando la filosofía llueve sobre mojado, una forma de vida ha envejecido y no se deja rejuvenecer por tal lluvia; solamente se hace reconocer. El búho de Minerva no emprende el vuelo hasta la caída de la tarde.»

Haciendo eco a este texto, el texto de Marx que sigue reprocha a Hegel una doble insuficiencia: «El filósofo aparece, pues, únicamente como el órgano en que el espíritu absoluto que hace la historia consigue la conciencia *a posteriori*, después de la consumación del movimiento. [...] El filósofo, por consiguiente, llega *post festum*. Hegel se hace culpable de una doble insuficiencia; primeramente porque explica la filosofía como la existencia (*Dasein*) del espíritu absoluto, aun guardándose muy bien, al mismo tiempo, de hacer pasar el individuo filosófico real por el espíritu absoluto; después, porque hace del espíritu absoluto, en cuanto espíritu absoluto, la apariencia

— solamente — de la historia. En efecto, el espíritu absoluto, al no conseguir la conciencia — como espíritu del mundo creador (*schöpferischer Weltgeist*) — sino *post festum*, en el filósofo, sólo fabrica la historia en la conciencia, la opinión y la representación del filósofo, en la imaginación especulativa.» (*Sagrada Familia*, t. II, pp. 151-152.)

Para acabar con la alienación y su prolongación ideológica, para acabar con la filosofía, para que las fuerzas productivas puedan desarrollarse libre y totalmente, sin que la praxis humana conozca ya trabas, Marx resume todo su propósito en la *11.ª tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.» Y este cambio total y radical, este rebasamiento de la alienación y de las alienaciones, será lo que conduzca al hombre a recuperar su ser, a reconciliarse, conquistándolo, con el devenir de la totalidad, pero de la totalidad interpretada en un determinado sentido.

La perspectiva de la reconciliación en cuanto conquista

La óptica de la *radical* y multiforme *alienación* no constituye en modo alguno el término último del pensamiento de Marx. Este pensamiento se sitúa frente a la alienación del hombre para conducir a la humanidad al rebasamiento de la alienación de las fuerzas materiales, del pensamiento y de la conciencia. El pensamiento filosófico antofilosófico de Marx desemboca en la perspectiva de la *reconciliación* universal y *total*, e incluso está animado de un extremo al otro por esta visión. La reconciliación universal significará reconciliación y reconocimiento de la naturaleza y de la historia, del hombre y de la sociedad, del individuo y de la comunidad, de las necesidades, de la técnica planetaria y de la satisfacción plenaria. En su seno, la filosofía se suprimirá realizándose; el pensamiento se hará realidad; la filosofía, mundo. Reconciliación significará *conquista del mundo*, ya que el mundo es aquello que se descubre y se construye a través de la actividad humana.

I. Los presupuestos del rebasamiento de la alienación

Para que se puede hablar de *exteriorización* y de *alienación*, ¿no es necesario que se presuponga un ser o una realidad «precedente» a la exteriorización y a la alienación? Para que pueda haber *rebasamiento de la alienación, reconciliación total*, ¿no tiene que haber una «realidad» que se haya tornado extraña — a través de la alienación — y con la cual habrá *re-conciliación*? Pero aquello que se exterioriza y se aliena, la historia de cuya desposesión es, exactamente, la historia entera, ¿puede no haber existido nunca todavía, en toda la verdad de su realidad?

Toda la historia humana no ha sido más que la historia de la alienación; no ha habido realidad precedente a la alienación. Alienación significa: alienación de la actividad del hombre, expoliación, desposesión de su ser. El hombre siempre ha sido, hasta ahora, hombre alienado, unas veces más y otras menos. ¿Qué significa, pues, ese *retorno* del hombre a su existencia humana, de que habla Marx? Pues él dice: «La supresión positiva de la *propiedad privada*, en cuanto apropiación de la vida humana, es, por consiguiente, la *supresión positiva* de toda alienación, y por tanto el retorno (*Rückkehr*) del hombre, desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social.» (*Ec. Fil.*, p. 24.)

Fuerza es repetirlo: el hombre, ese ser indisolublemente natural y social, dotado de fuerzas esenciales objetivas que animan su lucha y su actividad productiva, ser que aspira a la satisfacción total de sus necesidades, *ese hombre* es el centro del pensamiento de Marx. El ser humano mismo es producto de la naturaleza, el cual produce y se reproduce en el seno de la historia natural, y la historia no es más que una transformación continua de la naturaleza humana. No hay comienzo «absoluto». El origen de todo lo que se descubre al hombre — y el origen de la manifestación de la actividad del hombre — reside en un movimiento (dialéctico). La primera relación (diálogo) genérico y natural es la relación que une al hombre a la naturaleza, relación que une al mismo tiempo a los hombres en cuanto seres sociales; no hay nada que «preceda» a esta relación.

Esta relación es la fuente de la verdad de la realidad. El ser humano es la naturaleza del hombre, y la naturaleza es el ser humano del hombre. El ser de la totalidad, en su devenir, la Naturaleza, el Mundo, no son sino desde el momento en que la naturaleza se manifieste a los ojos del hombre; el hombre se opone a la naturaleza mediante su trabajo, y hace eso porque tal es su naturaleza humana.

No podemos dejar de repetirlo: Marx no plantea explícitamente en ninguna parte el problema de lo que «precede» a la actividad humana, el llegar-a-ser-historia de la naturaleza. El movimiento ontológico total y toda la evolución de la naturaleza, todo lo que ha conducido hasta el hombre, queda más acá de su visión. Todo parece empezar, para él, con la actividad social del hombre natural, todo empieza a existir, para el hombre, desde el momento en que el ser natural del hombre empieza a operar sobre y en la naturaleza para satisfacer sus necesidades naturales y humanas. La naturaleza se descubre y, propiamente hablando, nace en la historia humana, y la naturaleza del hombre es lo que le hace, de entrada, ser social. «La historia misma es una parte real de la *historia natural (Naturgeschichte)*, del devenir de la naturaleza para el hombre», escribe Marx (*ibid.*, p. 36.) Sin embargo, esa «parte real» es la Totalidad, pues a través de ella, y en relación a ella, todo es, se muestra y se hace. La historia humana comienza tan pronto como la naturaleza desemboca en el hombre, y esta desembocadura es *el* comienzo. La historia es ciertamente «natural», pero la naturaleza no existe sino en cuanto naturaleza historializada. «La esencia humana de la naturaleza no existe sino para el hombre *social*: pues aquí, primeramente, es donde existe para él como *vínculo con el hombre...*» (*Ibid.*, página 26.)

Los hombres no fueron *creados*, sino que aparecieron por generación espontánea, y la cuestión de saber quién, en la naturaleza, ha engendrado al primer hombre es un puro producto de la especulación abstracta. Ni la naturaleza ni el hombre fueron creados o producidos por un creador o un gran obrero; existen por sí mismos (*das Dursichselbstsein der Natur und des Menschen*), afirma Marx, pensando que «La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.» (*Ibid.*, p. 38.)

Así pues, no hay un logos o una dialéctica que rijan y penetren la totalidad de lo que es; únicamente, el trabajo del hombre — su actividad sensible y significante —, mediante el cual la naturaleza y el hombre se manifiestan y se «producen»; así, el Mundo se convierte en historia humana, historia humanamente natural de todo lo que, en su devenir, es. La tierra misma, por ejemplo, sobre la cual el hombre se mueve y a la cual vuelve, sólo existe para el hombre por su trabajo naturalmente antinatural: «Y sólo por el trabajo, por la agricultura, la tierra es para el hombre.» (*Ibid.*, p. 15.) La actividad productiva del hombre constituye el acto de origen de todo lo que, en el devenir *histórico*, es. El hombre empieza a hacerse visible en una naturaleza «socializada», y esta naturaleza empieza a existir para el hombre tan pronto como éste aparece en cuanto animal que fabrica herramientas. No hay ninguna especie de ser ex-

traño y superior, situado por encima de la naturaleza, tal como ésta se manifiesta en la historia humana; no hay «ser» que trascienda la esencia del hombre, esencia que reside en su historia natural, cuyo motor es la actividad social de los hombres que reivindican el mundo material y tratan de apropiárselo para satisfacer sus necesidades vitales y humanas. El ser humano, cuyas raíces son naturales, despliega sus fuerzas genéricas, animado por sus impulsos naturales, y edifica el devenir social. La naturaleza humana del hombre expresa el llegar-a-ser-hombre de la naturaleza, y ella es la fuente de esas fuerzas esenciales y objetivas, que le impulsan hacia su exteriorización; el hombre es, de entrada, un ser natural, socialmente activo, que trata de satisfacer mediante el trabajo la totalidad de sus necesidades. El origen del hombre es naturaleza, su naturaleza es humana, la Naturaleza a la que él se enfrenta es siempre social, y su devenir es histórico. Naturaleza (cósmica) y naturaleza (humana), técnica (social) y devenir (histórico) están, pues, indisolublemente ligados, y se manifiestan de golpe y desde el principio todos juntos. El comienzo visible de todo lo que es, el acto de origen del Mundo, es la historia humana, pues «la historia es la verdadera historia natural del hombre» (*ibid.*, p. 79) y «sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia del mundo» (*ibid.*, página 76). El acto de origen de todo lo que es, el lugar desde el cual todo puede ser aprehendido, es ese punto de intersección del «humanismo de la naturaleza» y del naturalismo del hombre.

La relación social que une al hombre a la naturaleza, y a los hombres entre ellos, es la relación real y fundamental, y esa relación se halla alienada desde el origen del desarrollo histórico. El ser del hombre y la naturaleza de las cosas están alienados desde el comienzo. Pues el hombre, en el curso de su historia natural, no hace otra cosa que exteriorizarse alienándose; mediante su trabajo social, crea todo un mundo de objetos, pero ese mundo es extraño a él y no forma verdaderamente parte de su ser. Los impulsos naturales y las fuerzas esenciales y objetivas empujan a los seres humanos hacia los objetos de sus necesidades; sin embargo, ese reinado de los objetos implica la reificación de todo lo que es. Ni *natural* ni *humana*, la actividad del hombre — por esencia, natural y humana — sigue siendo reificante y estando alienada. Los objetos naturales y los objetos producidos y fabricados no llegan a convertirse en objetos aptos para satisfacer verdaderamente a los sujetos humanos. Las fuerzas esenciales del hombre se objetivan ciertamente en este proceso, manifiestan su poder creador y hacen que la naturaleza sea para el hombre, pero todo ese mundo objetivo, lleno de realidades «útiles», sigue siendo extraño y asfixiante, ajeno y alienante. El hombre se manifiesta y se realiza en el trabajo; no obstante, se aliena al realizarse y al realizar sus obras. La propiedad privada y la división del trabajo hacen al hombre extraño a sí mismo y a la naturaleza de las cosas, al mundo y a los demás hombres. Todo lo que el hombre crea, exteriorizándose, permanece exterior a él. Desde su principio, la historia de la actividad social es una historia de la alienación; desde la subproducción primitiva a la superproducción capi-

ta, el hombre se aliena al realizarse. El hombre se alienaba y se aliena de su verdadera naturaleza, de la verdadera realidad de su *esencia*, pues la no-alienación todavía no ha sido constituida nunca en realidad histórica. Lo que hace del hombre un ser humano, lo que hace que la naturaleza sea histórica, a saber, la Técnica, desde siempre estuvo alienada y fue alienante. Además, los hombres nunca tomaron conciencia de este estado de cosas, y su conciencia de sí, tanto como su pensamiento teórico y su saber, fue ilusorio e ideológico. La toma de conciencia de la alienación es uno de los presupuestos del rebasamiento de la alienación, pero por sí sola no es casi nada. Las oposiciones y los antagonismos, las contradicciones y los conflictos que oponen a los hombres entre ellos, y a los seres humanos al mundo, se desarrollan en un terreno realmente alienado, y en este terreno real es donde se ha de entablar la batalla.

Todo lo que parece cortado en dos lo está efectivamente, a causa de la alienación. «La alienación, que forma, por tanto, el verdadero interés de esa exteriorización y de la supresión de esa exteriorización, es la contradicción entre el *en sí* y el *para sí*, entre la conciencia y la conciencia de sí, entre el objeto y el sujeto, es decir, la contradicción del pensamiento abstracto en la realidad sensible o de la real sensibilidad (*Sinnlichkeit*) en el interior del pensamiento mismo.» (*Ibid.*, p. 59.) La reconciliación universal significa supresión de esas contradicciones, unificación del pensamiento y la realidad sensible; significa conquista fundadora de la unidad de la totalidad, y no reconquista de un estado perdido.

El presupuesto de la reconciliación universal viene dado por la verdadera naturaleza del hombre, su esencia, por lo que hasta ahora no hacía otra cosa que alienarse. En el curso de la historia, el hombre no se realizaba sino muy imperfectamente, puesto que sus realizaciones lo reificaban. No obstante, el hombre creaba al mismo tiempo las condiciones del rebasamiento de la alienación. El hombre puede, por tanto, (re-)encontrar su esencia. «Reencontrar» significa aquí: encontrar descubriendo lo que constituía el sentido culto de su ser y de su devenir, de su naturaleza humana y de su esencia natural y social. No se trata de reencontrar un estado paradisiaco y perdido, puesto que ese estado nunca ha existido aún; tampoco se trata de volver a una sencillez primitiva y no desarrollada, a una pretendida unidad original, de reencontrar una sencillez no natural para el hombre. De lo que se trata — y lo que los hombres han de hacer para que su ser y su hacer se desalienen, por primera vez en la historia de la humanidad — es de la «supresión positiva de la propiedad privada, en cuanto alienación de sí del hombre y, para ello, de la apropiación real del ser humano por y para el hombre; por tanto, del retorno (*Rückkehr*) completo, consciente, efectuado en el interior de toda la riqueza del desarrollo pasado, del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, en cuanto hombre humano.» (*Ibid.*, pp. 22-23.) Así se realizará la «reintegración o el retorno del hombre a sí mismo (*Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich*), la supresión de la alienación de sí del hombre...» (*Ibid.*, p. 22.) El rebasamiento de la alienación fundamental, la

supresión positiva de la propiedad privada, conducirá a la apropiación efectiva del ser humano — y del mundo — por y para el hombre; la supresión de la alienación propia del hombre permitirá la realización de la *reintegración*, del *retorno* del hombre a sí mismo, de la *reconciliación* universal; en esta reintegración, este retorno y esta reconciliación, el antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, hallará su solución. El secreto del origen, la naturaleza del hombre y de las cosas, el sentido velado de toda actividad histórica podrá manifestarse en el seno de la reconciliación. El hombre reintegrará también a su ser, su naturaleza y su esencia; volverá a sí mismo; *se incorporará* a un lugar que *nunca ha habitado todavía*. La esencia natural, humana y social del hombre, su ser genérico, constituye el presupuesto de la reconciliación universal; ella es lo que el hombre, y la humanidad, deben reintegrar, sin que eso signifique que este *retorno* sea el retorno a una posición o situación, que ya haya existido realmente.

La historia de la humanidad implica un enigma: ¿cuál es el sentido de su devenir? Toda actividad humana seguía siendo hasta aquí actividad sensible y laboral, pero alienada, y en consecuencia el enigma permanecía sin resolver, y toda la historia era solamente historia del desarrollo de las fuerzas productivas y preparación de la solución del enigma. El devenir natural e histórico de la humanidad ha creado las condiciones reales y materiales de la reconciliación del hombre consigo mismo, con su trabajo, con los productos de su trabajo y con el mundo. La evolución progresiva y ascendente de la técnica hace posible, y necesaria, la revolución que desalienará a los trabajadores y el trabajo. La propiedad privada, la división del trabajo, el capital y el maquinismo han permitido al hombre exteriorizarse y realizarse, aun reificándose, desnaturalizándose, deshumanizándose; ahora, y sobre la base de lo adquirido, resta suprimir lo que alienaba a los hombres. «En el hecho, precisamente, de que la *división del trabajo* y el *intercambio* son formaciones de propiedad privada, se halla la doble prueba de que, por una parte, la vida humana ha tenido necesidad, para su realización, de la *propiedad privada*, y de que, por otra parte, actualmente tiene necesidad de la supresión de la propiedad privada.» (*Ibid.*, p. 106.)

La técnica servía hasta ahora para la satisfacción injusta, parcial y fragmentaria de las necesidades humanas, pero eso tenía lugar en el interior del mundo de la propiedad privada, mundo que separa los sujetos de los objetos. La supresión de la propiedad privada permitirá al hombre recuperar su existencia humana, es decir, social, para satisfacer la totalidad de sus necesidades de una manera humana. «La supresión de la propiedad privada es, por tanto, la emancipación completa de todas las propiedades y de todos los sentidos humanos; pero esta emancipación es posible precisamente porque esas propiedades y esos sentidos han llegado a ser humanos, tanto subjetiva como objetivamente. El ojo ha llegado a ser ojo humano como su objeto ha llegado a ser un objeto social humano, proveniente del hombre y destinado al hombre. Los sentidos, por consiguiente, han llegado a ser directamente, en su praxis, unos teóricos. Se rela-

cionan con la *cosa* por amor a la *cosa*, pero la *cosa* misma es una relación *humana objetiva* consigo misma y con el hombre, y viceversa. La necesidad o el goce han perdido, pues, su naturaleza *egoísta*, y la naturaleza ha perdido su simple *utilidad*, por el hecho de que la utilidad ya llega a ser utilidad *humana*.» (*Ibid.*, p. 30.) El rebasamiento de la alienación, el retorno del hombre a su naturaleza humana, a su esencia social, la reconciliación universal, toda esta reintegración del hombre, que por primera vez puede llegar a ser realidad, significará rebasamiento de la simple *egoídad* y *subjetividad*, rebasamiento del reinado de la necesidad y del goce *utilitarios* y *egóts-tas*; pero, correlativamente, significará rebasamiento de la simple *objetividad* y *alteridad*, rebasamiento de la *reificación*. Hombres y cosas se comportarán de una manera humana. Todo ello puede efectivamente ocurrir, puesto que la naturaleza humana, por su misma esencia, lo permite e incluso lo exige, aunque todo ello no haya sido realizado todavía nunca. El hombre recuperará, pues, su humanidad total, humanidad que todavía no se ha manifestado nunca plenamente; sin embargo, esta humanidad del hombre es el presupuesto del rebasamiento de la alienación, es decir, de la reconciliación universal. Aun queriendo llegar mucho más lejos que el individualismo, el subjetivismo y el egoísmo (y correlativamente, el objetivismo y el utilitarismo), el pensamiento de Marx sigue centrado en el *hombre*, y, lo que es más, quiere humanizar y socializar todo lo que es, sin querer reconocer ningún ser que rebase o fundamente el ser del hombre.

La solución del enigma de la historia del mundo, es decir, de la historia de los hombres, la dialéctica de su devenir, la realidad de su sentido, la reconciliación de la actividad sensible y del significado del trabajo, consiste en la apropiación conquistadora del mundo y del hombre por el y para el hombre, apropiación que habrá dejado muy atrás la propiedad *privada*. Hasta aquí, la verdad del devenir histórico de la humanidad sólo se ha manifestado negativamente: mediante la alienación; la supresión de la alienación permitirá, por consiguiente, la apropiación del ser humano por el hombre, y la apropiación por el hombre de todo lo que es. La supresión de la alienación subjetiva y de la alienación objetiva hará posible la apropiación del ser (a la vez objetivo y subjetivo) del hombre y de las cosas. El hombre no se apropiará así más que de aquello que por esencia le pertenece, sin que nunca le haya pertenecido todavía efectivamente; es, pues, una «re-» apropiación, una toma de posesión por el hombre de la totalidad de las propiedades que, aunque le pertenecen naturalmente, no le han pertenecido efectivamente hasta ahora. La *reivindicación* de la vida humana real y material, y, conjuntamente, la *reivindicación* de las múltiples riquezas del mundo natural y social, imponen la supresión de la propiedad privada, fuente de toda alienación. La sociedad de los hombres puede y debe — puesto que la esencia del hombre es indisolublemente natural, social y humana — apropiarse natural, social y humanamente de la totalidad del mundo. Las fuerzas esenciales y objetivas del sujeto humano pueden y deben realizarse subjetiva y objetivamente dentro

del reino de la reconciliación, que no conocerá ya ni necesidades egoístas ni realidades reificantes. Todo ello puede efectivamente tener lugar en el tiempo histórico, porque la naturaleza subjetiva y objetiva del hombre, la esencia humana de todo lo que es, lo permite y lo manda.

La esencia humana de todo lo que es — pues, según Marx, el Mundo no es más que la totalidad de lo que es, tal como esa totalidad se manifiesta y se produce a través de la actividad humana —, y la esencia humana del hombre, es, a la vez, lo que se ha alienado a través de la historia y lo que hace posible el rebasamiento de la alienación. Sin embargo, esta esencia humana todavía no se ha manifestado nunca plenamente, ni siquiera ha existido empíricamente en su plenitud y en su totalidad. Es la esencia del ser del hombre y del ser en devenir de la totalidad, y espera su cumplimiento; es en potencia y espera ser en acto, pues hasta aquí la energía práctica de los hombres no la realizaba. Toda la historia es la historia del desarrollo de la técnica y de la alienación y al mismo tiempo historia de preparación de la reconciliación universal. Toda la vida necesitada o trabajada de los hombres implicaba la alienación, la producía, y producía también las condiciones de su rebasamiento. «En la *industria ordinaria, material* (que puede ser considerada como una parte de un movimiento general, así como puede ser interpretada como una parte *particular* de la industria, dado que toda actividad humana ha sido hasta aquí trabajo, y por tanto industria, actividad alienada a sí misma), tenemos ante nosotros, en forma de *objetos sensibles, extraños (fremder), útiles, en forma de alienación (Entfremdung), las fuerzas esenciales humanas objetivadas*.» (*Ibid.*, página 34.) Habiéndose reificado, es necesario inaugurar una era de trabajo no alienado para re-humanizar lo que todavía no había sido nunca verdaderamente *humano*, aunque emanase, por su naturaleza, del ser del hombre. «Para que el "*hombre*" llegue a ser el objeto de la conciencia *sensible*, y para que la necesidad del "*hombre en cuanto hombre*" llegue a ser una necesidad, con vistas a eso toda la historia es la *historia del desarrollo (Entwicklungsgeschichte)*.» (*Ibid.*, página 36.)

Sin desviarse ni hacia la explicación de los presupuestos ontológicos de la naturaleza humana, ni hacia el fundamento metafísico de la escisión de la totalidad en mundo de los sujetos y mundo de los objetos, Marx sólo se interesa en el devenir histórico que hace que la naturaleza llegue a ser para el hombre gracias a la actividad sensible de la técnica. Él no se esfuerza en captar la verdad de la historia total del mundo: «*toda la sedicente historia del mundo*»; la hemos visto así, escrita en cursiva (*ibid.*, p. 40). Lo que le interesa apasionadamente, lo que anima su interés teórico y práctico es el movimiento de la producción (la producción del hombre mediante el trabajo humano y la producción del mundo de las riquezas) y las posibilidades de una plena satisfacción de las necesidades humanas. Él quiere remontarse al verdadero origen del hombre, reconquistar la verdad esencial para el ser humano, con el fin de que el hombre pueda efectuar el movimiento del retorno, de la reintegración a sí

mismo, el retorno hacia un lugar que constituye su propia morada, aunque esta morada nunca la tuvo todavía. La esencia del hombre, su verdadera naturaleza natural, social y humana, constituye esa morada nunca habitada todavía; los seres humanos, seres *desplazados* y *desarraigados*, deben emplear su ser y su hacer para efectuar ese retorno, (re-)integración y (re-)conquista de aquello que es el presupuesto (metafísico) del rebasamiento de la alienación. El movimiento que remonta a los orígenes se realiza en la dirección del porvenir: es una subida, una conquista, una integración, una conciliación del hombre con aquello que él es y con todo lo que es, una solución inédita, radicalmente revolucionaria, una respuesta enteramente nueva a un problema provocativo, una empresa que provoca incluso una violenta provocación.

Las fuerzas esenciales del ser genérico del hombre se exteriorizaban y se alienaban, hasta ahora, para crear las obras de la historia humana; esas fuerzas constituyen, sin embargo, el presupuesto y la posibilidad de la reconciliación, y de lo que se trata es de utilizarlo todo para que quede abierta una vía de acceso a la verdadera realidad humana. Esas fuerzas esenciales y objetivas deben *llegar a ser* lo que son, a saber: motor de desarrollo de la actividad humana, vínculo entre los miembros de la sociedad humana. En efecto, el individualismo atomístico puede ser rebasado, puesto que la naturaleza del hombre es social y panhumana por esencia. «El punto supremo a que llega el materialismo intuitivo, es decir, el materialismo que no comprende la sensibilidad en cuanto actividad práctica, es la visión de los individuos aislados y de la sociedad burguesa. — El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad burguesa, el punto de vista del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social», afirman la 9.ª y la 10.ª tesis sobre Feuerbach.

* * *

El presupuesto fundamental que permite el rebasamiento de la alienación, a saber, la esencia (nunca empíricamente constatada aún) del hombre, es de naturaleza *metafísica*. Es metafísico, en el sentido tradicional de este término, puesto que rebasa los datos de la experiencia. Marx nunca pudo constatar la existencia empírica de esta esencia natural, social, humana y genérica del hombre, la historia de cuya alienación es exactamente la historia entera, y que se manifestará por primera vez en el reino de la reconciliación universal. Marx mismo ignora la dimensión metafísica de su pensamiento; así, escribe: «Los presupuestos con que comenzamos no son presupuestos arbitrarios, no son dogmas, son presupuestos reales de los que sólo en la imaginación es posible hacer abstracción. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones de vida materiales, las condiciones que ellos encuentran ante sí, así como las que ellos producen por su propia acción. Estos presupuestos son, pues, constatables por vía puramente empírica.» (*Id. al.*, p. 154.) Pero la esencia genérica del hombre, ser natural, social y humano, que es para sí mismo su propio fundamento, esa esencia todavía no realizada y que sin embargo hace posible y necesario el rebasamiento

de la alienación, ese fundamental presupuesto metafísico, ¿es constatable por vía puramente empírica? Y la perspectiva de la radical desalienación, la fe en la posibilidad de un rebasamiento total de toda alienación, la esperanza de la futura reconciliación universal, ¿se dejan fundar en los datos de la experiencia, están implicadas en el prestigioso desarrollo de la técnica liberada de todo enclave? Marx piensa y escribe que «todo problema filosófico profundo se reduce simplemente a un hecho empírico» (*ibid.*, p. 161). Sin embargo, ni el presupuesto óntico-antropológico del rebasamiento de la alienación, esa gloriosa y tan plena naturaleza del hombre, ni el final del devenir histórico, el reino de la reconciliación, constituyen hechos empíricos. El presupuesto del pensamiento de Marx y la limitada amplitud de su visión son metafísicos, e incluso constituyen la desembocadura de la metafísica occidental, y ésta da nacimiento a la ciencia y a la técnica que se aprestan a conquistar el planeta entero en nombre del hombre que trabaja para satisfacer sus necesidades.

La dimensión metafísica del pensamiento filosófico de Marx, aun queriendo rebasar el subjetivismo y el objetivismo, el idealismo y el espiritualismo, sigue centrada en la subjetividad humana, «subjetividad» que se ve socializada, y en una cierta concepción «materialista» de la realidad. Partiendo de los impulsos y las necesidades naturales, sensibles, reales y materiales del hombre, interpretando al hombre como actividad sensible, real y material, considerando el reinado de la reconciliación como un estado de concordancia entre la manifestación de los sentidos humanos y el descubrimiento del sentido del ser en devenir de la totalidad, este pensamiento tiene por un *sin sentido* todo aquello que funda, rebasa, trasciende la actividad transformadora del hombre. La «espiritualidad» no forma parte verdaderamente de la esencia del hombre, y por tanto no será reintegrada después del rebasamiento de la alienación. En la visión metafísica de la *naturaleza humana*, la historia de cuya alienación es la historia entera y a la que el hombre volverá después de la supresión radical de todo lo que la alienaba, no hay espacio para ninguna potencia «metafísica». Lo que llama la atención de Marx es la «relación materialista de los hombres entre ellos, que está condicionada por las necesidades y por el modo de producción y es tan vieja como los hombres mismos, relación que presenta incesantemente formas nuevas y por consiguiente una "historia", sin que ni siquiera exista un sinsentido (*Nonsense*) cualquiera, político o religioso, que una todavía a los hombres de una manera extraordinaria». (*Ibid.*, p. 163.)

La metafísica *negativa* de Marx quiere que la esencia humana se realice positivamente en la *física social*, dado que la historia misma se halla rebasada en cierto modo. El comienzo, el acto de origen del ser humano es ciertamente historia; «pero para él esa historia es una historia que él conoce y que por lo menos es un acto de origen que se suprime y se rebasa, con la conciencia, en cuanto acto de origen.» (*Ec. Fil.*, pp. 78-79.) El hombre está alienado desde su origen histórico, pero posee una esencia íntegra, la historia entera

es historia de la alienación, y por tanto «historia», la «sedimente historia universal» no es más que historia de preparación del rebasamiento integral de la alienación; en consecuencia, de lo que ahora se trata, para el hombre, es de realizar su ser, nunca realizado todavía en el llegar-a-ser-hombre de la Naturaleza. La historia del mundo ha sido historia de la alienación radical del hombre y del mundo, la historia «universal» no ha sido nunca universal. Marx, volviendo resueltamente la espalda a toda historiografía de simples anécdotas o incluso de acontecimientos históricos, negándose a considerar en modo alguno el devenir histórico como una abstracción, interpretando el Mundo como la totalidad de lo que se muestra y se hace gracias al trabajo del hombre, quiere que el hombre se realice completamente en su trabajo transformador; naturaleza, técnica, humanidad y técnica obedecen al mismo ritmo, ritmo común, puesto que están unidas en su esencia común.

Por consiguiente, se trata, para los hombres, de (re-)encontrar el sentido original de la unidad de todo lo que es, ese sentido nunca positivamente manifestado todavía. Negando la negación, negando todo lo que niega su ser, el hombre puede realizarse por todos los sentidos, instalándose, por la negación de la negación, en la posición creadora y fundadora de la era de la reconciliación total. Descubriendo el sentido (oculto) de todo aquello que él es y de todo lo que es, ese hombre desembarazado de todos los sinsentidos metafísicos podrá realizar así lo que constituía su esencia, esencia que la alienación recubría; así podrá recuperar, después de la supresión del trabajo en cuanto alienación y después de la supresión de la propiedad privada, lo que constituye su inalienable propiedad, es decir, su humanidad panhumana.

Marx, que forja esta perspectiva de la desalienación total partiendo de una interpretación metafísica de la verdadera naturaleza del hombre, Marx, tan locamente optimista en cuanto a la posibilidad de la reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo, Marx, pensador rebasado en ocasiones por su propio pensamiento, escribe también estas líneas: «La supresión de la alienación de sí sigue el mismo camino que la alienación de sí.»¹ (*Ibid.*, pp. 18-19.) Tal vez no ha llegado aún el tiempo de comprender este pensamiento del fundador del marxismo, esta confesión de que la *reintegración*, el *retorno* del hombre a sí mismo, la *renovación* por el hombre de su esencia, constituye en cierto modo una *renovación*, una *repetición*, un *retorno* de la misma alienación. La frase citada quiere decir, ciertamente, que el movimiento de la desalienación recorre — en sentido inverso — el mismo camino que la marcha de la alienación. Sin embargo, dice también que *la supresión de la alienación (de sí) sigue el mismo camino que la alienación (de sí)*. Sin duda hace falta que se realice un determinado movimiento para que el sentido oculto de ese movimiento se manifieste, para que su significado y su dirección lleguen a ser visibles. Antes de seguir un camino no es fácil expresar el sentido de la marcha.

1. *Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg, wie die Selbstentfremdung*. Ed. Kröner, p. 232.

II. El comunismo:

naturalismo-humanismo-socialismo

Marx no quiere detenerse en el conocimiento teórico del movimiento histórico. No se interesa, tampoco, en la crítica por la crítica. Pues la crítica, lejos de constituir una «pasión de la cabeza», es, por el contrario, «la cabeza de la pasión». «La crítica no es una pasión de la cabeza, es la cabeza de la pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objeto es su *enemigo*, al cual quiere, no refutar, sino *aniquilar*» (*Intr. a la crit. de la fil. del der. de Hegel*, t. I, p. 87.) El estado social y total de la alienación, desde mucho tiempo atrás parcialmente comprendido, criticado y refutado, no se atrae las iras de la crítica negadora de Marx sino porque éste quiere preparar su radical y total supresión, capaz, y sólo ella, de conducir a la humanidad hacia un porvenir abierto. En ese sentido, «el arma de la crítica no podría en modo alguno reemplazar a la crítica de las armas; la violencia material debe ser derribada por la violencia material.» (*Ibid.*, p. 96.) Toda teoría teórica ha estado alienada, porque no ha captado la verdad de la realidad, la alienación de la actividad de los hombres. El pensamiento elaborado por Marx, aunque se inicia en la cabeza del pensador, quiere ser instrumento práctico y revolucionario, palanca de la emancipación material del proletariado y de la humanidad. El pasaje que acabamos de citar prosigue en estos términos: «pero la teoría también se hace violencia, violencia material, tan pronto como capta a las masas. La teoría es capaz de captar a las masas, tan pronto como procede por demostraciones *ad hominem*, y hace demostraciones *ad hominem* tan pronto como se hace radical.» (*Ibid.*) «Ser radical — prosigue Marx — es tomar las cosas en la raíz; ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre mismo.» (*Ibid.*, pp. 96-97.) Y algunas líneas más adelante, precisa que «el hombre es, para el hombre, el ser supremo» y que, por consiguiente, el *imperativo categórico* de la emancipación completa del ser natural y social del hombre sólo puede formularse así: «*invertir todas las relaciones* en el interior de las cuales el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, despreciable.» (*Ibid.*, p. 97.)

El hombre, triste héroe de la alienación, debe convertirse en el

héroe jubiloso de la reconciliación; después de la inversión, mediante la violencia material, de todas las relaciones que alienan al hombre, el reinado del *humanismo* real, del humanismo consumado, puede y debe instaurarse. Este humanismo significará la consumación de la verdadera *naturaleza* del hombre, de su esencia *social*, puesto que el hombre es un ser *comunitario* por esencia. El pensamiento filosófico que reconoce la verdadera naturaleza social del hombre y pone al desnudo la alienación de la historia humana — pensamiento filosófico que denuncia el carácter ideológico de toda la filosofía del pasado — toma una parte activa en el advenimiento de la emancipación humana; pero no en cuanto pensamiento filosófico (puro). Transformándose en herramienta de la revolución, cambiándose en violencia material, es como ese pensamiento puede contribuir activamente a la instauración del naturalismo humanista, el cual, a su vez, lo suprimirá, puesto que él mismo se habrá convertido en realidad. «Así como la filosofía halla en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado halla en la filosofía sus armas *intelectuales*.» (*Ibid.*, p. 107.) Pues los héroes de la emancipación del hombre, y no solamente de los trabajadores, son los proletarios, los seres humanos más deshumanizados. «La filosofía es la cabeza de esa emancipación, y el *proletariado* es el *corazón*. La filosofía no puede realizarse sin la supresión del proletariado, y el proletariado no puede suprimirse sin la realización de la filosofía.» (*Ibid.*, páginas 107-108.)

La supresión de la filosofía mediante su realización, la supresión del proletariado mediante la emancipación del hombre, la supresión de la propiedad privada mediante el movimiento comunista, la supresión de todas las formas de la alienación, constituye la solución del enigma de la historia, el fin de la tragedia. Esta solución radical y total no puede por menos que disolver todos los vínculos — *económicos, políticos, religiosos e ideológicos* —, si es verdaderamente revolucionaria; pues todos esos vínculos mantienen la alienación del hombre. No basta con suprimir uno de esos vínculos, hay que suprimirlos todos y al mismo tiempo. «Ni que decir tiene — escribe Marx (*Ec. Fil.*, p. 63) — que la supresión de la alienación parte siempre de la forma de alienación que es la forma *dominante*».¹ La alienación toma ciertamente formas diferentes, pero la alienación económica constituye la raíz de toda alienación y de todas las formas que ésta puede tomar. Así, la batalla se entabla en primerísimo lugar contra la propiedad privada.

La solución del enigma de la historia no reside, sin embargo, en un *comunismo grosero y mecánico*, un comunismo que «suprime» la propiedad privada *generalizándola*. La desalienación no puede ser únicamente económica. El comunismo grosero no suprime la condición misma del obrero, sino que, por el contrario, la extiende a todos los hombres: «La *posesión* física e inmediata significa para él el

1. Inmediatamente, Marx precisa diciendo que la potencia dominante de la alienación es en Alemania la *conciencia de sí*, en Francia la *igualdad política* y en Inglaterra la *necesidad real, material y práctica* que no tiene otra medida que ella misma.

objetivo único de la vida y la existencia (*Lebens und Daseins*); la determinación del *obrero* no es rebasada, sino extendida a todos los hombres; él quiere de manera *violenta* hacer abstracción del talento, etc.» (*Ec. Fil.*, pp. 19-20.) El comunismo grosero e irreflexivo (*rohen und gedankenlosen Kommunismus, ibid.*) no niega la propiedad privada; es la expresión positiva y generalizada de la misma, pues, en forma de propiedad privada general y consumada, expresa positivamente la *propiedad* (privada), suprimida solamente en cuanto *privada*. La propiedad privada se convierte así, únicamente, en propiedad de la comunidad, y seguimos en el mismo mundo de la alienación, ya que la comunidad continúa manteniendo una relación de propiedad con el mundo de las cosas. «Ese comunismo, al negar en todo la personalidad del hombre, no es, sin embargo, más que la expresión consecvente de la propiedad privada que es esa negación.» (*Ibid.*, p. 20.) La necesidad posesiva, la envidia y la concupiscencia nutren el comunismo todavía grosero e incapaz de reconocer la verdadera naturaleza del hombre; ni natural ni humano, ese comunismo no hace otra cosa que colectivizar el individualismo egoísta y las realidades reificadas.² Entreviendo hasta qué punto el comunismo mecánico puede ser tomado por la forma y el contenido del movimiento de la desalienación, Marx insiste muy particularmente en el carácter grosero y limitado de ese comunismo que desea aniquilar lo que no puede ser poseído por todos en cuanto propiedad privada. Entreviendo incluso, quizás, hasta qué punto tal comunismo trae el peligro de pesar sobre la revolución comunista cuyo advenimiento él prepara, Marx combate vigorosamente esa falsificación del comunismo radical, que no es, en verdad, más que un capitalismo generalizado. Queriendo que el hombre satisfaga la totalidad de sus necesidades naturales y humanas, y manifieste toda la riqueza de sus propiedades esenciales apropiándose del mundo de una manera humana y no posesiva, el visionario del humanismo naturalista denuncia la perspectiva que confunde el ser con el haber: «El comunismo grosero no es más que la consumación de esa envidia y de esa nivelación partiendo del mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada y limitada*. Lo poco que esa supresión de la propiedad privada es una verdadera apropiación es lo que prueba precisamente la negación abstracta del mundo entero, de la cultura y de la civilización, el retorno a la sencillez *contraria a la naturaleza* del hombre pobre y sin necesidades que todavía no ha rebasado la propiedad privada, pero que ni siquiera ha llegado todavía a ella.» (*Ibid.*, páginas 20-21.)

El comunismo irreflexivo universaliza el capitalismo y es una forma más del miserable mundo de la propiedad privada, que quiere instaurar la propiedad privada en cuanto haber comunitario positivo. La comunidad humana no hace otra cosa que convertirse en sociedad capitalista generalizada. «La comunidad no es más que

2. En nuestras páginas consagradas a la alienación del amor, hemos tenido ocasión también de hablar de ese comunismo que opone al matrimonio la simple comunidad de las mujeres.

la comunidad del trabajo y de la igualdad del salario pagado por el capital común, por la *comunidad* en cuanto capitalista general.» (*Ibid.*, p. 21.) La sombra del mundo antiguo pesa sobre el mundo pretendidamente nuevo, y Marx ha sabido, en un momento, captar esa sombra que cubre la empresa prometeica de la emancipación del hombre. Pero su fe científica en la posibilidad, incluso en la necesidad de la completa y total supresión de todas las alienaciones, le impidió meditar atentamente esta perspectiva.

La simple supresión de la alienación política tampoco constituye una solución satisfactoria del enigma de la historia. El fundamento del verdadero comunismo no puede ni debe ser ni exclusivamente —o siquiera principalmente— económico, ni político. Al suprimir únicamente el *Estado*, y al reivindicar la igualdad civil para todos los miembros de la comunidad, el comunismo político —de naturaleza democrática o despótica— no llega a suprimir la propiedad privada y la alienación del hombre (no del ciudadano). Del mismo modo que el comunismo grosero y económico no hace otra cosa que generalizar la propiedad privada y la esclavitud de la mujer, el comunismo político no hace otra cosa que generalizar la igualdad cívica. Marx insiste con fuerza y repite en sucesivas ocasiones que no son idénticos ni la simple supresión de la propiedad privada y el verdadero comunismo, ni la emancipación política y la emancipación humana. En *La cuestión judía* consagra páginas penetrantes a la insuficiencia de la emancipación política. «La emancipación política constituye, en suma, un gran progreso. No es, ciertamente, la última forma de la emancipación humana en general, pero es la última forma de la emancipación humana dentro de los marcos del orden del mundo existente. Entiéndase: hablamos aquí de emancipación real, de emancipación práctica.» (T. I, p. 179.) La emancipación política no es el modo absoluto y total de la emancipación humana, porque el hombre, al liberarse políticamente, se libera por intermedio de una realidad particular. El estado no es una realidad universal; órgano de la alienación, no es más que el intermediario entre el hombre y la libertad del hombre, pues el hombre alienado se remite al Estado para que éste realice su humanidad. «Por consiguiente, el hombre se libera de una barrera, por la *mediación del Estado, políticamente*, elevándose por encima de esa barrera, en contradicción consigo mismo, de un modo *abstracto, limitado* y parcial. Además, el hombre se libera políticamente mediante un *rodeo*, por una *mediación* — aun cuando sea una mediación necesaria —.» (*Ibid.*, página 174.)

Del mismo modo que la propiedad privada no puede ser abolida efectivamente con medidas políticas encaminadas a su anulación, así tampoco la distinción del ser humano en *hombre* y en *ciudadano* no puede ser rebasada por medios políticos. El comunismo que quisiera ser exclusivamente —o principalmente— político no llega a suprimir la existencia *doble* del hombre: su existencia de ciudadano, de hombre público, en el seno de la comunidad política, y su existencia de hombre privado que vive su vida particular, o, en otros términos, su existencia general, en la alienación, y su existencia particular,

en contradicción con la anterior, en cuanto individuo que vive su vida. La política, por más que trate por todos los medios de erigirse en vida genérica verdadera y no contradictoria, no lo consigue, puesto que implica la alienación. La vida política no puede llegar a ser la vida real del hombre, haga lo que haga: «no puede efectuar eso más que poniéndose en contradicción *violenta* con sus propias condiciones de existencia, declarando la revolución en *estado permanente*; por eso el drama político se termina necesariamente por la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad civil, como la guerra se termina por la paz.» (*Ibid.*, p. 181.) Así pues, Marx ha sabido ver también todos los peligros que implica un comunismo *político* más que total, comunismo que no hace otra cosa que restaurar en otra forma política todas las potencias de la alienación.

En efecto, la generalización de la igualdad política significa la generalización de los derechos del ciudadano y no reconocer plenamente los derechos del hombre. El comunismo económico hace de todos los hombres *obreros*, el comunismo que preconiza la comunidad de las mujeres hace de todas las mujeres *prostitutas*, el comunismo político —de naturaleza democrática o despótica— hace de todos los hombres *ciudadanos*. Y ninguno de esos «comunismos» se da cuenta de que el obrero, la mujer esclavizada al hombre y el ciudadano no son más que figuras de la alienación del hombre. Marx nos incita a constatar «el hecho de que los pretendidos *derechos del hombre* (*die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme*), distintos de los *droits du citoyen*,³ no son nada más que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado de los hombres y del ser común.» (*ibid.*, p. 192). La verdadera revolución comunista no podría, pues, ser política, como lo fue la revolución burguesa, sino humana y social: «sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus "forces propres"⁴ como fuerzas *sociales*, y en consecuencia ya no separe de él la fuerza *social* en forma de fuerza *política*, sólo entonces estará consumada la emancipación humana.» (*Ibid.*, pág. 202.) Al dejar de ser obrero alienado y ciudadano abstracto es cuando el hombre puede llegar a ser lo que él es: hombre genérico. Al dejar de ser individuo egoísta es cuando puede recuperar su esencia comunitaria. La reasunción por el hombre de todas sus propiedades, la supresión del obrero y del ciudadano en provecho del hombre real, la reasunción por el ser genérico de todas las actividades: he ahí el sentido de la emancipación humana. Así pensaba Marx, al intentar conjurar el espectro del comunismo político.

La solución del enigma de la historia, ni principalmente político ni principalmente económico, tampoco puede consistir en la simple supresión de la alienación religiosa. Supresión de la alienación religiosa y comunismo no son idénticos; sin embargo, el comunismo está constitutivamente ligado al ateísmo. «El comunismo comienza tan

3. *Droits du citoyen*: derechos del ciudadano; en francés en el texto de Marx.

4. *Forces propres*: fuerzas propias; en francés en el texto de Marx.

pronto como comienza el ateísmo», dice Marx (*Ec. Fil.*, p. 25), enraizando así el humanismo en el ateísmo. No obstante, prosigue, «el ateísmo está, en un principio, muy lejos todavía de ser *comunismo*, ya que ese ateísmo es más bien una abstracción. La filantropía del ateísmo no es, primeramente, más que una filantropía *filosófica* abstracta, en tanto que la del comunismo es en seguida *real (reell)* y está directamente encaminada a la acción (*Wirkung*).» (*Ibid.*) El ateísmo que se detiene al nivel de la negación de un ser trascendente a la naturaleza y al hombre, negando la alienación religiosa, no es lo bastante radical. Al suprimir a Dios y a la religión, al pasar de la esfera teológica a la problemática antropológica, el ateísmo instaura ciertamente el humanismo, pero sigue siendo abstracto; pues la simple negación de Dios o la simple negación de la religión que niega al hombre real no significan todavía instauración del reinado de la verdadera positividad del hombre. La «muerte de Dios», el asesinato de Dios por los hombres no basta para fundar el comunismo en cuanto posición humanista «absoluta» basada en su propio fundamento. La posición, en cuanto negación de la negación, partiendo de la cual se erige el comunismo, aprehende al hombre natural como el ser. «El *ateísmo*, en cuanto negación de esa inesencialidad [la inesencialidad de la naturaleza y del hombre, desde el punto de vista religioso], no tiene ya sentido, pues es el ateísmo una *negación de Dios* y, con esta negación, establece la *existencia del hombre (das Dasein des Menschen)*; pero el socialismo en cuanto socialismo,⁵ ya no tiene necesidad de esta meditación; parte de la conciencia *teórica y prácticamente sensible del hombre* y de la naturaleza, considerados como el ser (*des Wesens*).» (*Ibid.*, p. 40.)

El comunismo esencialmente económico quiere suprimir no la propiedad sino la propiedad privada, y emancipar al hombre por la *mediación* de la propiedad (generalizada); el comunismo que se opone groseramente al matrimonio y al amor monógamo, y preconiza el reinado de la comunidad de las mujeres, tiene que pasar, para realizar su sueño, por la *mediación* de la prostitución universal; el comunismo esencialmente político intenta suprimir un cierto tipo de Estado, y quiere liberar al hombre por la *mediación* del Estado, transformando a todos los hombres en ciudadanos iguales; el comunismo que suprime a Dios y que pasa por la *mediación* de esta negación para establecer al hombre no llega a aprehender la esencia fundamental de la naturaleza y del hombre. Todas estas supresiones particulares, todas estas negaciones de las negaciones que niegan el ser genérico del hombre, tienen todavía necesidad de la mediación y de la supresión de la alienación, sin llegar a *establecer* inicialmente el ser del hombre natural como fundamento de todo lo que — por el hombre — es. Sin embargo, la radical supresión de la propiedad privada sigue siendo *el* presupuesto de toda emancipación total, y constituye la condición previa de la realización del humanismo prác-

5. El término *socialismo* es aquí absolutamente equivalente al término *comunismo*.

tico y positivo, del humanismo que procede positivamente de sí mismo y rebasa aquello que lo prepara.

El comunismo que quiere suprimir ante todo la alienación religiosa parece ignorar que la supresión positiva de la propiedad privada significa supresión positiva de la raíz de toda alienación, y por tanto de la alienación religiosa también. La supresión positiva de la propiedad privada no constituye todavía, sin embargo, el ser pleno del comunismo consumado. «El ateísmo, en cuanto supresión de Dios, es el devenir del humanismo teórico; el comunismo, en cuanto supresión de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad suya, reivindicación que es el devenir del humanismo práctico; en otros términos, el ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada. Sólo con la supresión de esta mediación — que sin embargo es un presupuesto necesario — nace el humanismo procedente positivamente de sí mismo, el humanismo *positivo*.» (*Ibid.*, p. 86.) La supresión de la propiedad privada es la negación — y la mediación — más necesaria, sin ser absolutamente suficiente para fundar positivamente el humanismo comunista; la supresión del Estado, de Dios y de la alienación religiosa derivan de la primera negación y, aun debiendo también ser realizadas propiamente, no pueden constituir por sí solas el sentido del comunismo humanista. Ni que decir tiene que, así como no se trata de generalizar la vida económica (y la propiedad privada), la vida política de los ciudadanos (y el poder del Estado), tampoco puede tratarse de generalizar la vida religiosa (y la divinidad). El *hombre* no tiene que llegar a ser *dios* después de la supresión de Dios; desembarazado de todo aquello que traiciona su verdadera naturaleza, sólo tiene que llegar a ser lo que él es, hombre real que descansa en sí mismo y que es para sí mismo su propio fundamento. El hombre tampoco tiene que llegar a ser *superhombre*, una vez que deje de desarrollarse bajo el cielo preñado de dioses; eran los dioses los considerados como superhombres. El hombre, ni dios, ni superhombre, ni subhombre, debe realizarse positivamente a través de su humanidad. «El hombre, que, en la realidad imaginaria del cielo en que buscaba un superhombre (*Urbarmenschen*), sólo ha hallado su propio *reflejo*, no se sentirá inclinado a hallar más que su propia *apariencia*, el no-hombre (*Unmenschen*), allí donde busca y debe buscar su realidad verdadera (*wahre Wirklichkeit*).» (*Intr. crit. fil. der. de Hegel*, t. I, p. 83.)

La solución del enigma de la historia no es ni esencialmente económica, ni esencialmente política, ni esencialmente antireligiosa, pero tampoco esencialmente ideológica; la supresión positiva y radical de la alienación no puede ser el resultado de una modificación de la conciencia y del pensamiento. Interpretar de forma diferente lo que existe, sin cambiarlo efectivamente, significa reconocerlo y conservarlo por medio de otra interpretación teórica; forjar teorías nuevas con vistas a un porvenir nuevo y mejor sigue siendo un trabajo ideológico y alienado, filosófico y abstracto. La crítica teórica del mundo existente o la edificación filosófica de un pensamiento que

quisiera preparar un mundo nuevo, nunca pueden reemplazar a la práctica real y material. La fuerza motriz de la historia no es la teoría (ya sea justificativa, crítica o abstractamente revolucionaria), sino la revolución efectiva. No obstante, la práctica del humanismo consumado presupone también una teoría que denuncie implacablemente el doble aspecto de la alienación, de la alienación real y de la alienación del pensamiento y de la conciencia. El círculo que une el pensamiento (y la conciencia y la teoría) a la acción (y a la práctica y la realidad) no es, tal vez, solamente dialéctico, sino también vicioso. Si bien, considerando la teoría como derivada, Marx no deja de reconocerle también una potencia creadora. Colocando, de entrada, el pensamiento al lado de la teoría sobre la base de una separación bastante tosca de la teoría y la práctica, Marx no sabe muy bien qué hacer con el pensamiento; éste siempre queda tachado de ideología, y eso es también cierto para el pensamiento revolucionario. No obstante, la toma de conciencia, la teoría revolucionaria y el pensamiento que guía la acción son presupuestos necesarios — aunque en modo alguno suficientes — para el movimiento comunista, e incluso fundan ese movimiento, si bien el movimiento se desembaraza de ellos a medida que va cumpliéndose.

Un pasaje del único libro de Marx escrito directamente en francés podría tal vez ayudarnos a comprender lo que es la teoría revolucionaria y lo que puede acontecer con el pensamiento comunista en el curso de su realización. En *Miseria de la filosofía, respuesta a la filosofía de la miseria de M. Proudhon* encontramos este pasaje: «Así como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, así los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no está todavía lo bastante desarrollado como para constituirse en clase, y por consiguiente la lucha misma no tiene todavía un carácter político, y mientras las fuerzas productivas todavía no se han desarrollado, en el seno de la burguesía, lo bastante como para dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la liberación del proletariado y la formación de una sociedad nueva, esos teóricos no son sino utopistas que, para remediar las necesidades de las clases oprimidas, improvisan sistemas y corren tras una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia marcha y que con ella la lucha del proletariado se delinea más netamente, ellos ya no tienen necesidad de buscar ciencia en su espíritu, sólo tienen que darse cuenta de lo que sucede ante sus ojos y hacerse órgano de ello. [Pero, ¿lo que sucede ante sus ojos no sucede también bajo la instigación de su pensamiento?] Mientras buscan la ciencia y no hacen otra cosa que sistemas, mientras están en los comienzos de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin ver en ella el lado revolucionario, subversivo, que derribará la sociedad antigua. Desde este momento, la ciencia producida por el movimiento histórico [que sin embargo es también un producto de la ciencia] y asociada al mismo en pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria, se ha convertido en revolucionaria.» (Ed. Costes, pp. 148-149.) Así pues, llegará un momento en que la teoría se asociará tan completamente a la acción que

dejará de ser teoría doctrinaria y se confundirá con el movimiento revolucionario de la práctica social. La negación de las ideologías del pasado y la supresión de la alienación del pensamiento y de la conciencia, y sobre todo la edificación del pensamiento revolucionario sobre la base de la realidad revolucionaria, son a todo punto necesarias, aun cuando no son sino *presupuestos* del humanismo práctico y consumado. Pues todavía dichas negaciones y supresiones son *mediaciones* que serán rebasadas por la instauración del comunismo en cuanto *posición* fundamentalmente humanista y práctica, positiva y real.

El verdadero comunismo no generalizará la teoría y la filosofía, no hará de todos los hombres «*pensadores*»; así como no se trata de generalizar la vida económica, la vida política y la vida religiosa, tampoco se trata de generalizar la vida contemplativa o incluso teórica. Negando todas las negaciones que niegan el ser genérico del hombre, rebasando la negación de la negación, el comunismo será esa posición nueva que ya no tendrá necesidad de la propiedad privada ni del Estado, de la divinidad ni de las ideas. Lejos de querer generalizar la filosofía — aun cuando fuese la filosofía revolucionaria — el comunismo quiere suprimirla, realizándola. No obstante, veremos a continuación todos los graves problemas que plantea esta supresión del pensamiento filosófico.

• • •

La solución del enigma de la historia, el rebasamiento de todas las alienaciones, la reconciliación del hombre con la naturaleza, consigo mismo, con los demás hombres y con la totalidad del mundo, no es *ni* esencialmente *económica*, *ni* esencialmente *política* o *filosófica*; en consecuencia, es total y pasa por la negación revolucionaria de la totalidad del mundo existente. «Se trata en realidad y para el materialista *práctico* [y no el filósofo materialista], es decir, el *comunista*, de revolucionar el mundo existente, de atacar de modo práctico y de transformar las cosas que ha hallado.» (*Id. al.*, página 160.)

Revolucionar el mundo existente significa: suprimir lo que es, puesto que todo lo que es está alienado y es alienante. Hay que suprimir, lo primero de todo, la base más real de la alienación, a saber, *la vida económica*: la propiedad privada, el trabajo alienante, la condición misma de trabajador, la división del trabajo. Para que la reconciliación pueda realizarse, es necesario que la vida económica sea suprimida *en cuanto tal*. Esta supresión es *el* presupuesto de la desalienación, aunque todavía no basta en modo alguno para fundar positivamente el humanismo comunista. El comunismo no es un movimiento que se agota en lo económico. Sin embargo, Marx, pensador de la economía, queriendo liberar al hombre del poder de la economía, puestos los ojos constantemente en aquello que los fascina, afirma: «Su organización [la organización del comunismo] es, por consiguiente, esencialmente económica»⁶. (*Ibid.*, p. 231.)

6. *Seine Einrichtung ist daher wesentlich ökonomisch* (Krüner, p. 399).

Marx dice eso, no del comunismo groseramente económico, sino del verdadero comunismo, de su comunismo. Quien quiere rebasar el primado de lo económico escribe con todas las letras que la *organización del comunismo es esencialmente económica*. El revolucionario que quiere suprimir todo lo que es, tropieza con una realidad difícil de rebasar. El espectro de la economía no se deja conjurar fácilmente, y el problema económico, ligado al de la técnica moderna, es extremadamente difícil de *resolver*.

Marx quiere, empero, que el hombre, al suprimir la raíz de todas las alienaciones, al suprimir la propiedad privada en cuanto alienación del hombre, reencuentre, recupere, reintegre y conquiste su verdadera naturaleza, su ser indisolublemente natural, humano y social. Abandonando todas sus moradas alienadas — el mundo económico, el mundo político, la familia, la vida religiosa y la vida ideológica —, el hombre debe llevar a cabo ese movimiento de retorno — y de reintegración (*Reintegration oder Rückkehr*) — a su existencia naturalmente humana y humanamente social, existencia y esencia que constituyen una morada que él nunca había habitado todavía, puesto que la historia entera es la historia de la alienación, de la pérdida del hombre. La supresión positiva de la propiedad privada conducirá al hombre a la apropiación no posesiva de la naturaleza, tal como ésta se manifiesta a través de sus necesidades y de su actividad, a la conquista de su origen, de su ser y de la totalidad del mundo. Así podrá entrar en la fase de la reconciliación universal, suprimidos todos los antagonismos entre el hombre y la naturaleza, el hombre y los hombres, la subjetividad y la objetividad, la libertad y la necesidad, la realidad y el pensamiento. En el seno de esta reconciliación, las relaciones que unirán a los hombres a la naturaleza y entre ellos serán naturales y socialmente humanas, y no «económicas». «Este comunismo es, en cuanto naturalismo consumado, humanismo (*vollendeter Naturalismus = Humanismus*), y en cuanto humanismo consumado, naturalismo (*vollendeter Humanismus = Naturalismus*); es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre la existencia (*Existenz*) y la esencia (*Wesen*), entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie [por tanto, es la reconciliación total y universal]. Es el enigma resuelto de la historia, y se conoce a sí mismo como solución.» (*Economie politique et philosophie*, página 23.)

La alienación es radical, aliena la raíz misma del hombre, es decir, su humanidad natural y social; por tanto, la solución de los antagonismos, en el curso de los cuales Naturaleza, Hombre y Sociedad aparecen como potencias distintas y en lucha, tiene que ser total. Esta solución permitiría al hombre recuperar su esencia, manifestarla en su existencia y no separar ya la totalidad de lo que es del ser, ese ser del mundo indisolublemente natural humano y social. El hombre se reconciliaría así con el Mundo, pues el mundo es, según Marx, la totalidad de todo lo que se descubre (se hace visible,

dice él) y se constituye gracias a la actividad total del hombre — ser esencialmente práctico y realizador.

El comunismo, (re)encontrando la esencia común de todo lo que es, será *humanismo consumado*; el hombre llegará a ser lo que él es pero que nunca ha sido todavía: ser, gracias al cual todo lo que es, es, pues todas las «cosas» llegarán a ser para él objetos cargados de humanidad, por su subjetividad objetiva o social. En cuanto humanismo consumado, este comunismo será *naturalista*. Reconociendo la totalidad de las necesidades naturales del hombre y encaminándose a la satisfacción plenaria de las mismas, este naturalismo sabe que la naturaleza no es «nada» sin el hombre, sin que eso signifique que ella «*existe*» por y para el hombre; la naturaleza se manifiesta en cuanto naturaleza, y llega a ser naturaleza del hombre, y naturaleza para el hombre, a través de la vida social y del devenir histórico de los hombres. Indiferente hacia la gran Naturaleza, la *Fisis*, la naturaleza digamos cósmica, Marx ha tenido siempre a la vista la naturaleza (social) del hombre. «La esencia humana de la naturaleza no existe sino para el hombre social; pues es ahora, primeramente, cuando ella existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia de sí para otro y de otro para sí, como elemento vital de la realidad humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo ahora es cuando ella está ahí (*erst hier ist sie da*), en cuanto *fundamento* de su propia existencia humana. Sólo ahora es cuando su existencia natural (*natürliches Dasein*) se ha convertido para él en existencia humana (*menschliches Dasein*), puesto que la naturaleza se ha trasmutado para él en hombre. La *sociedad* es, pues, la unidad esencial y consumada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección (*Resurrektion*) de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y la realización del humanismo de la naturaleza.» (*Ibid.*, página 26.) Por consiguiente, el comunismo realizará la esencia común de aquello que es por esencia naturaleza-humanidad-sociedad, y, en este sentido, será naturalismo consumado, humanismo consumado, socialismo consumado. Será todo eso en cuanto humanismo activo, práctico y realista.

La desalienación del hombre es al mismo tiempo una desalienación de la naturaleza; el socialismo realizado será una *resurrección de la naturaleza*. Este retorno de la naturaleza a la vida — la naturaleza que empieza a morir tan pronto como empieza a existir, puesto que aquello por lo cual ella es, la actividad humana, en todo tiempo estuvo alienado y fue alienante — es llamado por Marx *resurrección*. Sin embargo, la *resurrección* de la naturaleza, así como la *reintegración* o el *retorno* del hombre a sí mismo, no es más que el retorno a una vida nunca vivida todavía. Al resucitar, la naturaleza reintegrará — o retornará a — su naturaleza, naturaleza que, hasta el presente, no ha existido sino en la alienación. Los términos mismos — *Rückkehr*, *Reintegration*, *Resurrektion* — de que Marx hace uso (más abajo veremos que habla de *reconquista* del hombre, *menschliche Wiedergewinnung*) podrían hacer pensar que, al término del proceso «escatológico», sería el *paraíso perdido* o la *edad de oro* lo reencontrado, reintegrado y reconquistado, y que este movimiento conduciría al

paraíso terrestre. Y, en efecto, la «profecía» comunista de Marx, que aspira a la realización sobre la tierra de la felicidad de los hombres — dado que la sociedad socialista significa la reintegración, el retorno, la resurrección y la reconquista de una esencia perdida y alienada — implica una cierta visión escatológica y judía. La exigencia de justicia y de paz universal, el sufrimiento provocado por el desarraigo del hombre, la negación de un paraíso celeste derivan de aquélla. Pero Marx no piensa ni cree en un paraíso perdido o en una edad de oro desaparecida, así como tampoco en un fin de la historia humana. Él no habla de un comunismo prehistórico y primitivo que constituyera la *tesis* contra la cual se opone la *antítesis*, la historia universal de la alienación, y que sería reencontrada y recreada, a un nivel superior, en el seno del comunismo desarrollado (*negación de la negación* y nueva posición). Según él, toda la historia humana ha sido historia de la alienación, sin que nada preceda históricamente, u ónticamente, a la alienación. Lo que se alienaba era la naturaleza social del hombre; se trata, pues, de reencontrarla, perdida desde su manifestación, pero este movimiento de reconquista es absolutamente nuevo e inédito. El presupuesto de la reconciliación es «metafísico», puesto que esa naturaleza precede a toda experiencia, pero la realización debe ser física, humana e histórica.

La realización del naturalismo del hombre en el eje del humanismo de la naturaleza sólo puede tener lugar por obra de la sociedad y a través de la vida y de la actividad social de los hombres. No hay que privilegiar ni la naturaleza a expensas del hombre y de la sociedad, ni al hombre a expensas de la naturaleza y de la sociedad, ni la sociedad a expensas de la naturaleza y del hombre. Propiamente hablando, ni siquiera hay que distinguir entre ellos esos tres aspectos del mismo ser, del ser común, del ser en devenir de la totalidad. Indisolublemente naturalista, humanista y socialista, el comunismo reconciliará lo que estaba en lucha. Marx advierte: «Hay que evitar ante todo fijar de nuevo la "Sociedad" como abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social.» (*Ibid.*, p. 27.) Pues ni la muerte misma impide que el individuo sea ser genérico, en el devenir histórico de la humanidad; el individuo determinado es mortal en cuanto ser genérico individualizado. ¿Acaso el individuo no deja, hasta después de su muerte, subsistir los vestigios de su paso por la tierra? ¿No es la memoria histórica de los hombres el depositario terrestre de las acciones y de las actuaciones de los individuos percedores?

Marx suprime las tres tesis fundamentales de la teología y de la antropología metafísica: Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Dios es suprimido por la posición fundadora del ser humano; la libertad coincide con la necesidad en el reino del comunismo integral; la inmortalidad del alma es negada también, puesto que no hay más que la existencia — genérica y real — del hombre real que sea efectiva, o los vestigios que esa existencia puede dejar subsistir en el devenir histórico después de su muerte, vestigios que expresan, sin duda, mucho más la dimensión genérica del individuo que su particularidad determinada. Marx opera todas estas supresiones de

una manera bastante brutal y poco contemplativa, y lo hace en nombre del humanismo práctico.

• • •

El verdadero comunismo, naturalista, humanista y socialista, suprime todas las alienaciones, y todas las mediaciones torcidas, para edificar el mundo de la emancipación humana, para permitir al hombre que despliegue toda su potencia, que realice totalmente su voluntad. Este comunismo tiene el rostro vuelto hacia el porvenir. Por consiguiente, no hay que imputar al comunismo las necesidades, las limitaciones y las intenciones creadas por el régimen de la alienación pasada y rebasada. La envidia, la concupiscencia, la necesidad de goce inmediato, posesivo y utilitario, el sentido del haber, la moral ideológica y las exigencias de la conciencia no serán los móviles de la acción humana, cuando el hombre, totalidad viviente, haya encontrado su unidad en el seno de la unidad del ser en devenir del mundo. Cuando el hombre haya rebasado su fraccionamiento y la dualidad — entre el aspecto sensible y material y el aspecto significativo y espiritual de los seres y de las cosas — para encontrar su unidad, unidad que expresa la unidad de su esencia, entonces podrá apropiarse de su ser de modo universal, apropiándose al mismo tiempo de la esencia universal de todo lo que es. Marx, sin preocuparse demasiado de la diferencia que separa toda *unidad original* de una *empresa de unificación*, sin dejarse turbar demasiado por la extrema dificultad que implica toda tentativa de *re-unión* de lo que estaba separado, piensa que el humanismo activo engendrará el hombre total y la sociedad total, y que la actividad total de los hombres se insertará orgánicamente en la totalidad. «El hombre se apropia de su ser universal (*allseitiges Wesen*) de un modo universal (*allseitige Art*), y por consiguiente en cuanto hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, mirar, experimentar, querer, obrar, amar, en suma, todos los órganos de su individualidad, así como los órganos que son, inmediatamente, en su forma, órganos comunitarios, son, en su relación *objetiva* o en su *relación al objeto*, la apropiación de ese objeto, la apropiación de la realidad humana; su relación al objeto es la *manifestación activa de la realidad humana*.» (*Ibid.*, p. 29.) Ser de la totalidad, este glorioso hombre total, no perdiéndose ya en el objeto, no separando ya el objeto del sujeto, y manifestando activamente su realidad humana en sus empresas realizadoras, expresará el ser mismo de la totalidad que se descubre al hombre, porque es la raíz de todo lo que es, puesto que hace que aquello que sin su trabajo no existiría, sea.

La supresión positiva y radical de la propiedad privada, raíz de la alienación, y no su simple abolición o su generalización, conducirá a la emancipación completa de todas las propiedades humanas e incluso hará que las cosas se comporten de una manera humana respecto al hombre. El hombre nuevo manifestará así toda la riqueza de sus necesidades naturales, humanas y sociales, su pasión se convertirá en acción, su libertad coincidirá con la necesidad. Los

sufrimientos humanos habrán adquirido también un sentido enteramente nuevo, al convertirse igualmente en potencias que enriquezcan la vida humana. El sufrimiento (*Leiden*), la pasión (*Leidenschaft*) y la inevitable negatividad podrán transmutarse en móvil de goce y de acción positiva. «Se ve cómo, en el lugar de la riqueza y de la miseria de la economía política, entra en escena el hombre rico y la necesidad humana rica. El hombre rico es al mismo tiempo el que tiene necesidad de una totalidad de manifestaciones humanas de la vida, el hombre en quien su propia realización existe como una necesidad interior (*innere Notwendigkeit*), como una necesidad necesaria (*Not*). No solamente la riqueza, sino también la pobreza del hombre recibe de igual modo — en el presupuesto del socialismo — una significación humana y por consiguiente social.» (*Ibid.*, p. 37.)

El hombre total vivirá, desde luego, en una sociedad total. Por otra parte, hombre y sociedad no son más que dos expresiones diferentes del mismo ser único. Esta vida natural (puesto que la sociedad nueva será la resurrección de la naturaleza), humana y social, dará una vida nueva y un sentido nuevo a todas las obras del hombre y todos los fenómenos del mundo. Pues, en el seno de la reconciliación universal, las cosas mismas habrán rebasado su alienación y su reificación, y empezarán a existir plena y positivamente en cuanto productos del hombre. La naturaleza trabajadora del hombre, la consustancialidad del hombre (individual) y de la sociedad (de los hombres), la entera transformación de la naturaleza en historia serán realidades en la nueva situación social que hará coincidir — ¿pero cuál vendrá a ser su diferencia? — la sensibilidad y la significación, la «materialidad» y la «espiritualidad», los seres y las cosas, la realidad y el pensamiento, la práctica y la teoría; sin embargo, los sentidos, la práctica material y real, el ser humano, aun después del rebasamiento de la alienación, predominarán, en relación a lo que es espiritual, pensamiento, contemplación y teoría, sentido del ser de la totalidad. «El naturalismo o el humanismo consumado difiere tanto del idealismo como del materialismo, y es al mismo tiempo la verdad que une ambos», afirma Marx (*ibid.*, p. 76.), quien, sin embargo, no deja de definir al hombre de su humanismo real como *materialista práctico*, ni de reducir toda actividad a la actividad sensible. Aunque la unidad total debería realizarse en el seno de la reconciliación universal, una de las potencias de la totalidad predomina constantemente sobre las demás.

* * *

Cuanto más radical y negro es el pesimismo de Marx en lo que concierne al pasado y al presente, más desbocado es su optimismo rosa respecto al mundo nuevo. Pensando que lo que es llama a su contrario — y ello en el mundo de la alienación solamente —, Marx ve que «la alienación corre hacia su supresión» (*ibid.*, p. 69). Su confianza en la energía práctica de los hombres, energía productiva y creadora, transformadora y realizadora, es ilimitada. La tragico-

media de la historia universal hallará así su solución en un *happy end* total. La «historia» entera del pensamiento filosófico, no habiendo llegado a resolver nada, se disolverá en la práctica y la técnica. «Se ve cómo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y el sufrimiento no pierden su oposición, y, por consiguiente, su existencia en cuanto oposiciones, sino en la situación social [del socialismo realizado]; se ve que la solución de las oposiciones teóricas es posible únicamente de una manera práctica (*nur auf eine praktische Art*, escribe Marx, subrayando la palabra *nur* y la palabra *praktische*), por la energía práctica del hombre, y que esta solución no es en modo alguno [y] solamente una tarea de conocimiento, sino una real tarea vital, que la filosofía no podía resolver, precisamente porque no ve en ella más que una tarea únicamente teórica.» (*Ibid.*, pp. 33-34.) Así pues, la energía práctica de los hombres constituye la sola potencia capaz de llevarlos a la conquista de su ser y de su mundo, puesto que hace coincidir las fuerzas esenciales y objetivas de la subjetividad humana y los productos objetivos y reales de la actividad social. Sin embargo, ¿no supone esta práctica, también, una teoría verdadera? Marx, por haber situado el pensamiento, de una vez para siempre, junto a la teoría, y por preocuparse tan sólo de la verdad y de la actividad prácticas, no llega, pese a sus esfuerzos, a reconciliar, en el seno de una sola unidad, el *logos* y la *praxis*.

El reinado de la reconciliación total, aunque rebase, según las afirmaciones de Marx, todas las posiciones y todos los *ismos* contrarios y contradictorios, no deja de privilegiar una cierta serie de términos a expensas de otra, y ello incluso al nivel de la pretendida unidad total, global e integral. Marx concibe la hostilidad entre los sentidos y el espíritu como necesaria mientras el sentido humano para la naturaleza «y» lo que él llama el «sentido humano de la naturaleza» no es todavía producido por el propio trabajo del hombre. (*Ec. Fil.*, p. 63.) La emancipación completa del trabajo humano debe, por consiguiente, hacer que todo aparezca como el producto de la actividad social de los hombres. La totalidad de lo que es se halla así reducida a la actividad total del hombre. Y esta praxis («total») es material, sensible, real, objetiva; es una producción destinada a satisfacer la «totalidad» de las necesidades humanas. No obstante, incluso en el seno del naturalismo humanista y socialista, la apropiación del mundo por el hombre se efectúa gracias al trabajo y al goce sensibles, reales, objetivos, materiales. El otro lado no es

7. Marx opone al *materialismo* unas veces el *idealismo* y otras el *espiritualismo*, y lo hace bastante sumariamente y sin meterse en los meandros de los problemas lógico-ontológicos; aún queriendo rebasar conjuntamente el materialismo (teórico) y el idealismo-espiritualismo (igualmente, y aún más, teórico y abstracto) en provecho de una unidad superior que implicaría sus verdades unilaterales, aún no siendo materialista (ontológico), puesto que, después de él, el mundo material es el producto del trabajo humano, él se define, y define al hombre de la reconciliación, como *materialista práctico*, como *materialista comunista*, como *humanista activo y real*. Materialismo práctico, comunista, activo real quiere decir: todo lo que es y llega a ser sólo existe en cuanto material y materiales de la productividad humana y social.

rebasado en provecho de una unidad; es suprimido. El otro lado, destinado a desaparecer — aunque Marx nunca sepa muy bien qué hacer con él —, no concierne solamente a lo que funda y rebasa lo sensible, esto es, a lo ideal, lo subjetivo, lo espiritual, potencias metafísicas que implican el dualismo alienante. Concierne también a la naturaleza misma, la cual, en nombre del naturalismo realizado y consumado, está destinada a dejar de ser naturaleza para convertirse únicamente en producto de la técnica humana. La «resurrección de la naturaleza» significa, pues, supresión total de la naturaleza, *tecnización completa de lo que es «natural»*.

No queriendo admitir una fisura posible dentro de la reconciliación misma, ni queriendo considerar la posibilidad, si no la necesidad, de una no-identidad entre los sentidos y el sentido de esta empresa total, Marx no cesa de proclamar que, después del rebasamiento de la alienación, la naturaleza resucitará a través de la productividad de los sujetos humanos, sujetos objetivos, y el hombre total ya no se perderá en el mundo de los objetos, sino que se objetivará plenamente a sí mismo en los objetos producidos. Lo que determinará el ser de ese hombre, reconciliado con su ser y con todo lo que es, no será ya una potencia ajena y extraña, sino que constituirá su propia esencia impulsándola hacia la realización. Pues «la apropiación del ser objetivo alienado o la supresión de la objetividad bajo la determinación de la alienación debe ir desde la extrañeza indiferente hasta la real alienación hostil.» (*Ibid.*, página 79.)

El hombre socialista, integralmente liberado de todo lo que le limita y escapa a él, será un ser que viva en un mundo «únicamente» sensible, un ser que será el productor de todo lo que es. Este productor es al mismo tiempo un producto del llegar-a-ser-historia de la naturaleza y de la sociedad comunista. «La sociedad llegada a ser (*die gewordene Gesellschaft*) produce al hombre en toda esta riqueza de su ser, al hombre rico, de sentido tan pleno y profundo (*all-und tiefsinnigen Menschen*) como su realidad constante.» (*Ibid.*, página 33.) Marx repudia el comunismo grosero e irreflexivo, y ve al hombre de su comunismo naturalista y humanista como un ser plena y profundamente anclado, a la vez, en lo sensible y en lo significativo. El sentido del devenir del hombre sigue, no obstante, reducido a la actividad sensible, a la energía práctica. El hombre nuevo y la sociedad nueva *estarán* en un estado de constante actualización, de movimiento perpetuo que realizará y actualizará en todo momento un sentido sensible y global, y esta realización y esta actualización se rebasará continuamente en provecho de nuevas realizaciones y actualizaciones, aun cuando irán en el mismo sentido. La producción predominará sobre todo producto particular.

Una gran época de la metafísica occidental — griego, judeo-cristiana y moderna — se acaba con Marx. El ser en devenir de la totalidad del mundo, el sentido de todo lo que es, ya no reside para él en el logos y la ἀλήθεια de la fisis divina e indestructible, en la idea que participa en lo sensible y queda separada de ello, en la entelequia y la ἐνέργεια de un Nous divino y primer motor, como

para los presocráticos, Platón y Aristóteles. Tampoco reside en la actualitas de un Dios absoluto, creador ex nihilo de todo lo que es, trascendente y omnipotente, como para los judíos y los cristianos. Finalmente, no reside en el encuentro del ego cogito (es decir, de la res cogitans) con la res extensa, en el sujeto trascendental, que funda y aprehende la objetividad, o en la historia del mundo del Espíritu absoluto que se hace conciencia de sí y saber absoluto, como en Descartes, Kant y Hegel. Marx, prolongando toda la metafísica occidental, y principalmente su tercer período, el pensamiento europeo y moderno, la filosofía de la subjetividad pensante y actuante (filosofía que es también filosofía de la objetividad, por vía de consecuencia), quiere rebasar radicalmente la filosofía en cuanto búsqueda de la verdad, en cuanto pensamiento, teoría, conocimiento y saber. Marx generaliza, socializa y universaliza la subjetividad humana — que se halla objetivada —, ve todo lo que es desde el ángulo de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), de la objetividad y de la realidad (*Objektivität, Gegenständlichkeit; Wirklichkeit, Realität*); y el mundo (sensible), la objetividad y la realidad como un producto actualizado de la actividad práctica y realizadora (*Wirkung, Aktion, Praxis, Verwirklichung*) del hombre. Pues la productividad de los hombres es lo que hace que la naturaleza y la Totalidad sean y vengan a ser para el hombre. El ser en devenir de la totalidad reside en la indisoluble unidad original y esencial que vincula la naturaleza, el hombre y la sociedad; él es lo que se manifiesta y se hace por el trabajo poderoso de la sociedad humana. Suprimiendo todas las alienaciones materiales e ideológicas, revolucionando de arriba abajo la estructura social y suprimiendo las potencias de la superestructura, el hombre debe llegar a expresar su ser (natural, humano y social) imprimiendo a todo lo que es las señales de su praxis técnica, haciendo, con su poder y su voluntad, que aquello que sin su trabajo no existe, sea y llegue a ser. Marx quiere fundar la época de la historia del mundo propiamente dicha (*Weltgeschichte*), ya que el Universo entero se hace historia humana gracias a la actividad, la productividad, la técnica y la energía práctica de la sociedad humana. La colectividad humana (los sujetos humanos que se objetivan) se hace así fundamento — ¿hay que llamarlo todavía metafísico? — de la técnica planetaria, productor de todo lo que es. El comunismo, naturalista, humanista y socialista, es el movimiento encargado de realizar la tarea de la reconciliación universal y de permitir la satisfacción plenaria de la totalidad de las necesidades humanas, necesidades incesantemente renovables, a medida de su satisfacción.

* * *

Para que todo este «programa» pueda cumplirse efectivamente, son necesarios unos presupuestos reales, presupuestos esencialmente prácticos (Marx no sabe nunca si los presupuestos teóricos son también esenciales y necesarios); estos presupuestos, lejos de ser deducidos abstractamente, se ven producidos por el movimiento mismo de las fuerzas productivas y de la técnica, por el desarrollo global de

la sociedad, por el grado de intensificación y de extensión de la lucha de clases, por el grado de profundidad de la acción histórica y por el grado de extensión de la masa puesta en movimiento.⁸

El primer presupuesto real, la primera condición práctica de la supresión radical de la propiedad privada y de toda alienación, reside en el gran crecimiento de las fuerzas productivas, el alto desarrollo de la técnica. Faltando esta condición, la verdadera socialización y universalización de las riquezas sería imposible, y sólo se generalizaría la miseria. No existiendo este presupuesto, «sólo la carencia habría de ser generalizada y, por consiguiente, con la *necesidad* empezaría de nuevo la lucha por lo necesario y toda la antigua inmundicia se restablecería». (*Id. al.*, p. 176.) Así pues, el comunismo es considerado por Marx como el porvenir de los países técnicamente desarrollados, los países de la Europa occidental, puesto que consiste en la socialización de las riquezas y no en la socialización de la miseria; debería ser lo que sucediese al industrialismo capitalista. Marx fundaba sus esperanzas en la revolución comunista alemana. «En Alemania, ninguna especie de esclavitud puede ser destruida sin la destrucción de toda especie de esclavitud. La Alemania radical (*das gründliche Deutschland*) no puede hacer revolución sin revolucionar radicalmente (*von Grund aus zu revolutionieren*). La emancipación del alemán es la emancipación del hombre.» (*Intr. crit. fil. der. de Hegel*, t. I, p. 107.)

El alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas no debe, sin embargo, ser solamente local y nacional, sino universal, o casi universal. Sólo los hombres que redunden en la historia universal y sean «empíricamente universales», y no individuos locales, sólo los proletarios, ligados directamente a la historia universal, pueden animar la empresa comunista. Un comunismo local y nacional no podría ser comunismo ni mantenerse. El comunismo no es empíricamente posible sino de un solo golpe y simultáneamente (*auf einmal und gleichzeitig*), en cuanto acción de los pueblos dirigentes, lo que presupone el desarrollo universal de la fuerza productiva y las relaciones mundiales concomitantes.» (*Id. al.*, p. 177.) Por consiguiente, el comunismo debe ser un movimiento universal, engendrado por la sociedad occidental, europea y moderna, la sociedad burguesa y capitalista destinada a abarcar la historia mundial transformando la historia en historia universal.⁹

8. En los *manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx asienta las bases filosóficas de su pensamiento, que parte de la alienación radical para desembocar en la reconciliación total y comunista; y ya no vuelve más a este fundamento considerado como establecido. La primera parte de *La ideología alemana* (1845-1846), libro que él dejó también en estado de manuscrito, intenta esclarecer el comunismo de una manera más práctica. *Economía política y filosofía* y *La ideología alemana* permanecieron inéditas hasta 1932. El marxismo filosófico de los veinte primeros años del siglo xx (Plekhanov, Lenin, Lukacs, Korsch, etc.) ignoraba, por tanto, estos escritos fundamentales, y ello ha sido y todavía es, histórica y filosóficamente, importante.

9. Marx veía las cosas así: en su época, como suele decirse. Cierto, la revolución, en cuanto pensamiento, partió de Europa, pero no empezó a realizarse en Europa, y menos aún en Alemania, como preveía Marx. Tampoco se hizo simultáneamente y de un solo golpe en varios países. Este hecho histórico

La segunda condición para que pueda realizarse la revolución que desemboque en el comunismo deriva de la primera: la existencia de una enorme masa de la humanidad, de la inmensa mayoría, desprovista de toda propiedad, radicalmente alienada y en contradicción inconciliable con el mundo de la riqueza y de la cultura existentes. Potencia ya intolerable, la alienación que expropia a la aplastante mayoría de la humanidad engendra la rebeldía de esa masa de proletarios y los conduce hacia esa revolución en la que, según las últimas palabras del *Manifiesto Comunista* «los proletarios no tienen nada que perder, excepto sus cadenas, y tienen un mundo que ganar». Totalmente alienada, la masa casi total de la humanidad no puede por menos que marchar hacia la «expropiación de los expropiadores», hacia la revolución total.

La masa obrera, desprovista de toda propiedad y privada de toda satisfacción, aun cuando anima las fuerzas productivas y produce las riquezas, se da cuenta de que sólo tiene que derribar a quienes detentan los medios de producción y dirigen las relaciones de la producción, para tener acceso a una existencia humana. Reducida a un estado de subhumanidad, aplastada por las potencias inhumanas, la mayoría de la humanidad es el motor del movimiento que conduce hacia la apropiación del hombre por el hombre y para el hombre. Los individuos que componen esta clase no son ya individuos empíricos y particulares: no son nada y no tienen nada en el mundo existente. Productos del desarrollo de la historia «universal», estos individuos redundan en la historia universal y tienen como tarea realizarla productivamente. «El proletariado sólo puede existir, pues, de una manera históricamente universal, así como el comunismo, su acción, sólo puede existir en cuanto existencia «históricamente universal». Existencia históricamente universal de los individuos: eso significa existencia de los individuos ligados directamente a la historia.» (*Id. al.*, pp. 177-178.)

real ha estado y está cargado de consecuencias. Lenin caracterizó a la época que sucedía a la de Marx como imperialista (imperialismo basado en la concentración de los monopolios que aspiraban a acaparar los mercados de los países subdesarrollados), y vio que, gracias a la desigualdad del desarrollo capitalista, la revolución podía ser desencadenada en los eslabones más débiles de la cadena imperialista, es decir, en los países económicamente atrasados y superexplotados. Así, se hacía más fácil herir al capitalismo en su punto más vulnerable, pues, en el puñado de Estados particularmente ricos y poderosos que explotan al mundo entero y se aseguran un superprovecho, un estrato del proletariado — la aristocracia obrera — se halla corrompida por la burguesía y se desolidariza del proletariado, con lo cual hace difícil la revolución socialista. Cf. *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo* (*Ensayo de vulgarización*).

Los eslabones más débiles de la cadena imperialista, los países técnicamente subdesarrollados y económicamente superexplotados, los países, por tanto, esencialmente agrarios y no occidentales, de aparato estatal y militar relativamente poco desarrollado, pueden efectivamente llegar a ser los países en que se haga estallar la revolución; esta revolución empezará como una revolución burguesa y democrática — para liquidar las supervivencias feudales particularmente fuertes — y se encaminará, a través de la dictadura del proletariado (y de sus aliados), hacia el socialismo y el comunismo. Estos países tendrán acceso a la técnica moderna y se industrializarán gracias a la revolución. Y así empezó a ser, efectivamente, en Rusia y luego en China.

La sociedad antigua, que engendró todas las fuerzas productivas que podía contener y que desarrolló hasta el límite de sus posibilidades la técnica moderna, produjo al mismo tiempo esta masa aplastante de los trabajadores proletarios; así creó la doble condición práctica de la emancipación humana objetiva y subjetiva. Las condiciones de la liberación completa de la clase explotada y de la emancipación de la humanidad entera vienen dadas por el desarrollo del motor de la historia: las fuerzas productivas y quienes las animan. La clase revolucionaria misma posee el mayor poder productivo entre todas las fuerzas productivas.

El modo de producción y la división del trabajo condicionan a las dos clases antagónicas. La clase de los proletarios es la verdadera animadora de las fuerzas productivas. Sin embargo, como las relaciones de producción se hallan bloqueadas por la propiedad privada, el trabajo común de los proletarios, ligado al desarrollo de las fuerzas productivas, choca violentamente con quienes detentan los medios de producción, los burgueses y los capitalistas, que hacen pasar por interés general su interés particular. Bajo el influjo de la propiedad privada, las fuerzas productivas, en vez de estar positivamente al servicio de los hombres, se transforman en fuerzas destructivas y engendran la negatividad. Los propietarios representan el lado conservador, pero en realidad destructor de la sociedad, en tanto que los proletarios son las fuerzas destructoras de este estado de cosas. El proletariado soporta todas las cargas sociales y no goza de nada; así, se opone a todas las demás clases. Constituye la mayoría de la sociedad, pone en movimiento las fuerzas productivas, produce las riquezas por intermedio de la venta de su fuerza de trabajo, venta que lo transforma en simple mercancía reificada. Al querer suprimir la contradicción existente entre las fuerzas productivas que él anima y las relaciones de producción ligadas a la propiedad privada, el proletario no quiere convertirse en clase dominante y consolidada; quiere suprimir a la vez la propiedad privada (y los propietarios) y el modo de trabajo alienante; suprimirá, conjuntamente, a sí mismo (en cuanto proletariado) y a su contrario.

A la masa de los trabajadores se impone la conciencia de clase, la conciencia de la necesidad radical de una revolución total. Esta conciencia revolucionaria le viene «de fuera», aunque esté engendrada por su propia situación; es esa teoría que presupone, pero también funda, la práctica. Ese pensamiento ilumina la lucha emancipadora. Sin la intervención activa del proletariado, el antiguo estado de cosas no podría ser abolido. La necesidad de disolución, inherente a la sociedad burguesa, se encuentra con la acción voluntaria del proletariado, engendra esta acción. «Es verdad que, en su movimiento económico, la propiedad privada se encamina, por sí misma, hacia su disolución; pero lo hace por una evolución independiente de ella, inconsciente, que se produce contra la voluntad de ella y está determinada por la naturaleza de las cosas, únicamente porque ella engendra el proletariado en cuanto proletariado, la miseria consciente de su miseria espiritual y física, la deshumanización consciente de su deshumanización y, por lo mismo, suprimiéndose a sí misma.

El proletariado cumple la sentencia que, por la producción del proletariado, la propiedad privada pronuncia contra sí misma.» (*Sagrada Familia*, t. II, pp. 61-62.) Y, algunas líneas más abajo, Marx subraya el cometido, no divino, sino humano, del proletariado, pues los proletarios no son dioses, antes al contrario; y precisa también la esencia del proletariado: «No puede suprimir sus propias condiciones de existencia sin suprimir todas las inhumanas condiciones de existencia de la sociedad actual, que se condenan en su situación. No en vano pasa por la escuela ruda, pero fortificante, del trabajo. No se trata de que tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero, se represente provisionalmente. Se trata de lo que él es (*was es ist*) y de lo que él está obligado a hacer históricamente, conforme a ese ser (*diesem Sein*). Su objetivo y su acción históricas le son trazadas, de manera tangible e irrevocable, en su propia situación de existencia, como en toda la organización de la sociedad burguesa actual.» (*Ibid.*, pp. 62-63.)

El cumplimiento de la tarea del proletariado que descubre su esencia pasa por el derrocamiento económico, político e ideológico de la clase económica, política e ideológicamente dominante. Al hacer esto, el proletariado no repetirá simplemente una de esas experiencias revolucionarias que han visto la luz en el curso de la historia, historia de la alienación. Ya ha habido muchas convulsiones revolucionarias, pero «todas las apropiaciones revolucionarias anteriores fueron limitadas». (*Id. al.*, p. 242.) Pues bien, sólo el alto desarrollo de las fuerzas productivas, de la técnica y de la gran industria hace posible y necesaria la supresión de la propiedad privada y del antagonismo de las clases. Esas apropiaciones revolucionarias anteriores eran también limitadas, porque ni la totalidad de las necesidades ni la totalidad de las capacidades estaban todavía plenamente desarrolladas. Sólo los proletarios modernos, totalmente desposeídos y frustrados, pueden y deben constituirse en el motor del desarrollo ilimitado de la actividad social desalienada.

«La conmoción revolucionaria que se repite periódicamente en la historia» nunca ha sido tan fuerte como para derribar la base misma de todo lo que es, como para efectuar una revolución total que revolucione «la producción misma de la vida tal como ha tenido lugar hasta aquí, que destruya la actividad total y alienada sobre la que esa producción estaba, y sigue estando, basada».¹⁰ La idea de esa destrucción ya ha sido emitida cien veces, observa Marx,¹¹ como lo prueba la historia del comunismo; el pensamiento comunista se atrevió a atacar a la propiedad privada; sin embargo, real y prácticamente, la base material de la producción de la vida y de la actividad humana quedó poco más o menos intacta. Es justamente ese nudo — compuesto por la propiedad privada, el trabajo en cuanto trabajo alienante y la división del trabajo — el que los materialistas prácticos, los comunistas reales y los proletarios revolucionarios tienen que desatar, cortándolo de un tajo.

10. *Id. al.*, p. 186.

11. *Ibid.*

La conciliación revolucionaria que se repite periódicamente en la historia sigue, sin embargo, un movimiento evolutivo, conoce un *desarrollo*. Pone en movimiento a una masa siempre creciente de individuos, ensancha cada vez el círculo de la actividad social. «Toda clase nueva no realiza su dominación sino sobre una base más amplia que la de la base que ha dominado hasta entonces; pero, en cambio, la oposición de la clase que no domina contra la clase actualmente dominante se desarrolla a continuación de modo más agudo y más profundo.» (*Ibid.*, p. 196.) La historia *tiende* a hacerse universal, pero sólo el proletariado puede universalizar realmente todo lo que es.

Marx no es solamente el analista científico de las contradicciones económicas, el «profeta» de la reconciliación total y el técnico de la emancipación de la humanidad gracias a la emancipación del proletariado. Al mismo tiempo es un genial *avisador*, constantemente pone en guardia contra todos los falsos sentidos que el movimiento comunista podría tomar; casi *conjura* este movimiento, este movimiento que tomará como base su pensamiento: «en todas las revoluciones pasadas, el modo de la actividad siempre ha quedado intacto, y sólo se ha tratado de otra distribución de esa actividad, de una nueva repartición del trabajo entre otras personas», escribe (*ibid.*, p. 183); «en tanto que la revolución comunista — prosigue — se dirige contra el modo de actividad tal como ha existido hasta aquí, relega el *trabajo* (*die Arbeit beseitigt*) y suprime la dominación de todas clases, suprimiendo las clases mismas, porque es realizada por la clase que, en la sociedad, ya no es considerada como una clase, ya no es reconocida como clase y expresa la disolución de todas las clases, de todas las nacionalidades, etc., en el interior de la sociedad actual.» Así pues, Marx da por hecho que la revolución proletaria subvierte de arriba abajo la infraestructura y la superestructura de la sociedad capitalista — y de toda sociedad que implique alienación — para efectuar una nueva e inédita fundación de la vida social de los hombres. Trabajo, propiedad privada y división del trabajo deben ser suprimidos; pero Marx no nos dice cómo, después de la supresión de la propiedad privada y después de la socialización de las riquezas, el *trabajo* y la *división del trabajo* pueden ser efectivamente rebasados en una sociedad basada en un fulgurante desarrollo de la técnica y de la productividad.

Pleno de confianza en cuanto a la posibilidad, y la necesidad, de esta transformación radical y total, Marx afirma que el movimiento práctico que debe desembocar en esta modificación no puede por menos que tomar la forma de una *revolución*. La revolución es necesaria, no sólo «porque no hay otro medio de derribar a la clase dominante», sino también «porque la clase que opera la subversión no puede llegar, sino es mediante una revolución, a desembarazarse de toda la vieja inmundicia para hacerse capaz de efectuar una nueva fundación de la sociedad» (*ibid.*, p. 184). La clase dominante posee los medios de producción y el Estado; para desposeerla y desalienar la sociedad, es necesario abolir también el Estado burgués. El prole-

tariado mismo madurará en esta obra revolucionaria y experimentará las condiciones de existencia de la nueva sociedad comunitaria.

En este movimiento encaminado hacia la reconciliación total se expresa la *conciencia revolucionaria* y *comunista* del proletariado, conciencia revolucionaria y comunista «que también puede formarse naturalmente en las demás clases gracias a la comprensión de la situación de esta clase» (*ibid.*, p. 183) y a la que igualmente pueden tener acceso los individuos que pertenezcan a la clase dominante y se separen de esta clase para adherirse a la clase revolucionaria, por el hecho de que «se han elevado laboriosamente hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico».12 Sólo la trabazón dialéctica de las *ideas* revolucionarias y del *pensamiento* comunista con la *clase* revolucionaria y el *movimiento real* del comunismo es la garantía de la atención vigilante que se ponga en la tarea de la supresión radical de la propiedad privada, del trabajo (alienante) y de la división del trabajo. Sin embargo, y ya hemos tenido ocasión de suscitar este problema, el vínculo que une esta relación sigue siendo ambiguo: a veces la situación *material* y *real* de la *clase* revolucionaria, su experiencia práctica, es lo que hace surgir las ideas, la conciencia y el pensamiento revolucionarios, a veces la *teoría*, la *comprensión* de la situación y del movimiento real, la *toma de conciencia*, es lo que engendra la acción revolucionaria. El círculo «vicioso» que une la práctica y la acción reales (materiales y creadoras de pensamientos teóricos) a la conciencia y a las ideas (formas derivadas, pero cuán potentes y fundadoras), por más que gire «dialécticamente» no es menos «vicioso», puesto que no queda precisado cuál es la potencia que le imprime su movimiento.

Comoquiera que sea, la acción comunista que engendra las ideas comunistas, producto ella misma de la conciencia revolucionaria, debe contribuir a una producción masiva de conciencia comunista, el pensamiento revolucionario que penetra a las masas y guía su acción; para ello es necesario un cambio masivo de los hombres que emprendan la lucha contra «la producción misma de la vida, tal como ha sido hecha hasta aquí», puesto que serán los hombres quienes llevarán a cabo esta transformación total de la actividad fundamental del hombre. Los hombres están destinados a cambiar y a hacerse una piel nueva en esta empresa que debe modificar la raíz de la vida social; «las circunstancias hacen a los hombres tanto como los hombres hacen las circunstancias», piensa, de una manera muy dialéctica, pero un tanto vaga, el adversario resuelto de la dialéctica hegeliana (*Id. al.*, p. 185). Si la masa revolucionaria no se encarga de seguir hasta el fin su tarea, realizando prácticamente el pensamiento comunista y la verdad de la historia universal, no habrá más que simples e inesenciales cambios sociales o persistencia de la sola e impotente *idea* de una agitación regeneradora.

La clase revolucionaria, repite incansablemente Marx, es y no es *clase*; aunque es una clase determinada, se presenta, como representante de toda la sociedad; su interés «particular» coincide con el

12. Cf. Libro V, final del cap. 2; *La religión. Las ideas*.

verdadero interés universal. Constituye la masa total de la sociedad, en pugna con la única clase dominante y poseedora, y todavía no ha podido, bajo la presión de las condiciones sociales, desarrollarse en clase peculiar con interés peculiar. Así pues, aspira a su dominación como tal clase. Su victoria asegurará la emancipación de todos los miembros de la sociedad, y ella conducirá a la humanidad hacia esa forma de sociedad en la que «ya no es necesario presentar un interés particular como el interés general o "lo general" [es decir, lo abstractamente universal] como dominante» (*ibid.*, p. 197). La última etapa de la lucha de clases tendrá fin con la supresión simultánea de las dos últimas clases antagónicas, y conducirá a una sociedad sin clases, a una sociedad de técnica plenamente desarrollada y *planificada*.

* * *

En el plano económico, la revolución proletaria debe suprimir simultáneamente la *vida económica separada*, la *propiedad privada* en todas sus formas, el *trabajo* mismo en cuanto exteriorización del hombre, la *división del trabajo* y todas las antiguas condiciones de la *producción* y del *comercio*. Eso constituye, como es evidente, una tarea todavía negativa, a la que sucederá la construcción positiva de la economía socialista, la organización comunitaria y comunista de la vida económica. Aun pretendiendo ser supresión de lo económico, la *organización del comunismo sigue siendo esencialmente económica*. (*Id. al.*, p. 231.) Sin embargo, la vida económica socializada habrá tomado otro sentido, en cuanto *vida económica*.

Todo estará subordinado a todos; los individuos subordinarán a sí mismo los poderes que los subyugaban. Las fuerzas humanas someterán a sí mismo las cosas. La totalidad humana podrá apropiarse de la totalidad de lo que es. El proletariado — y la humanidad en su conjunto — se apropiará de la totalidad de las fuerzas productivas, desarrollándolas prodigiosamente, liberando todas las posibilidades de la técnica. Esta apropiación universal revestirá un carácter total y no implicará ninguna alienación, puesto que las *condiciones de trabajo* y asimismo la *división del trabajo* y los *instrumentos de trabajo* no podrán erigirse en fuerzas extrañas y hostiles a los miembros de la sociedad socialista. «En todas las apropiaciones del pasado, una masa de individuos quedaba subordinada a un solo instrumento de producción; en la apropiación proletaria, una masa de instrumentos de producción debe estar subordinada a cada individuo, y la propiedad subordinada a todos. El comercio universal moderno no puede estar subordinado a los individuos sino estando subordinado a todos los individuos.» (*Ibid.*, pp. 242-243.) Sin tomarse el trabajo de explicar cómo será posible todo eso, en un mundo de técnica altamente desarrollada, técnica que pondrá en movimiento a todos los hombres del planeta, Marx proclama constantemente que la supresión de la propiedad privada (*Privateigentum*) y la reglamentación comunista de la producción permitirán el rebasamiento (*Aufhebung*) de todo lo que es extraño (*Fremdheit*) a la naturaleza social de los hombres, la supresión de la *alienación* (*Entfrem-*

dung), que abrirá el camino a la libre y total *apropiación* (*Aneignung*) del mundo por el hombre. «Con la supresión de la base, de la propiedad privada, con la reglamentación comunista de la producción y el aniquilamiento de la consecutiva *extrañidad* (*Fremdheit*) con que los hombres se comportan respecto a su propio producto, la fuerza de la relación de la oferta y la demanda se reduce a nada, y los hombres vuelven a tomar bajo su poder¹³ el intercambio, la producción, el modo de sus relaciones entre ellos.» (*Ibid.*, p. 178.)

Esta reglamentación comunista de la vida económica liberará a los hombres de la tiranía de las potencias económicas, puesto que ellos dominarán esas potencias, las controlarán y ejercerán su *poder* sobre ellas, según su conciencia y su voluntad, conciencia y voluntad que concuerdan con el ritmo del desarrollo y de la técnica. «La dependencia *universal*, esa forma natural de la colaboración *históricamente universal* de los individuos, es transformada, por la revolución comunista, en control y dominación consciente ejercida sobre esas fuerzas que, engendradas por la acción recíproca de los hombres, se han impuesto a ellos y los han dominado como fuerzas enteramente extrañas.» (*Ibid.*, p. 182.) La necesidad social y la libertad individual, la producción de los objetos según la voluntad consciente de los sujetos, la colaboración y la actividad interhumana adquirirán el aspecto de una realidad familiar al hombre. Al apropiarse de las fuerzas productivas y asegurar un desarrollo feliz a la industria y a la técnica, al desarrollar la totalidad de sus capacidades individuales — la apropiación total correrá parejas con la realización de la totalidad de las capacidades — y preparar las condiciones de satisfacción de la totalidad de sus necesidades, los miembros de la nueva sociedad se transformarán en individuos totales y vivirán de una manera históricamente universal (*weltgeschichtlich*).

El *homo oeconomicus* será rebasado después de la subversión de la base económica de la sociedad existente; el hombre de la sociedad nueva ya no tendrá un horizonte económico egoísta, corto, limitado y sórdidamente utilitario. A través de la lucha por la apropiación universal de lo que el hombre es y hace, el proletariado se despojará de todo cuanto todavía le ha quedado de su antigua posición social y hará el aprendizaje de la vida desalienada.

Podemos comprender lo que Marx entiende por *supresión radical de la propiedad privada*, aunque él no parece considerar esta supresión como un fundamento suficiente para el rebasamiento integral de toda alienación. Parece consistir en la socialización de los medios de producción, la apropiación por los miembros de la colectividad humana de la totalidad de las riquezas, convirtiéndose en bien común de los hombres todo aquello que se produce, en suma, en la posesión común de todas las «fuentes de la vida», conscientes de que todo esto implica *graves dificultades*. Tal vez comprendemos, y no

13. ...wieder in ihre Gewalt gekommen, escribe Marx (Köner, p. 363); sin embargo, "los hombres toman de nuevo bajo su poder" lo que todavía no ha estado nunca bajo su poder efectivo.

sin esfuerzo, lo que Marx entiende por la *supresión del trabajo tal como éste se ha producido hasta ahora*. Una vez suprimida la condición del trabajador, en cuanto trabajador, todos los hombres trabajarán productivamente, y empezará una nueva era de trabajo; éste se convertirá en una manifestación de la vida humana y dejará de ser un medio de ganarse — es decir, de perderse — la vida. Cuando Marx se hace verdaderamente difícil de seguir es cuando habla de la *supresión de la división del trabajo*. «La transformación, por la división del trabajo, de las potencias (relaciones) personales en potencias objetales (*sachliche*) no puede ser suprimida por el hecho de desembarazarse de la representación general, sino únicamente por el hecho de que los individuos se subordinen de nuevo (*wieder*) esas potencias objetales y supriman la división del trabajo. Esto no es posible sin la comunidad.» (*Ibid.*, pp. 225-226.) La división del trabajo y toda especialización alienante que ella implica, ¿pueden ser efectivamente rebasadas por una comunidad que diera libre curso al desarrollo de la industria, de las máquinas y de la técnica revolucionadora? El pensador de la técnica planetaria, el analista realista de la división del trabajo, ¿se torna idílico y soñador al preconizar el trabajo total? ¿Se representa él esa actividad no dividida de los miembros de la sociedad comunista en formas «naturales», «primitivas» y artesanales? Volcándose con una cierta ternura sobre el artesano medieval, cuya situación no deja de estar determinada por la estructura económica y feudal de la sociedad, escribe: «Por eso los artesanos de la Edad Media se interesaban todavía en su trabajo especial y en la destreza, y este interés podía llegar a un cierto sentido artístico de no mucha altura. Pero por lo mismo, también, el artesano medieval se absorbía totalmente en su trabajo, tenía respecto a él un comportamiento sumiso y le estaba subordinado, mucho más que el obrero moderno, a quien su trabajo le es indiferente.» (*Ibid.*, pág. 206.) No puede tratarse de volver al trabajo artesano y medieval. Pero, ¿cómo se representa Marx esa actividad total, totalmente nueva y todavía inédita?

No hay que olvidar que el régimen comunista habrá transformado todo lo que es natural en producto de la actividad social de los hombres, puesto que se habrá efectuado una completa utilización de las fuerzas de la naturaleza para fines humanamente sociales. El *naturalismo consumado* significa *tecnicismo consumado*, pues el humanismo socialista y comunista realizará el «despojo de toda naturalidad (*Abstreifung aller Naturwüchsigkeit*)». (*Ibid.*, p. 243.) Suprimido Dios, y sometida y transformada la naturaleza en realidad humana y social, la actividad práctica de los hombres ya no tendrá que habérselas con una naturaleza independiente de los hombres. Suprimiendo la propiedad privada y la división del trabajo, el régimen comunista efectuará al mismo tiempo «la supresión de la oposición entre la ciudad y el campo [supresión que] es una de las primeras condiciones de la comunidad». (*Ibid.*, p. 202.) Lo que hace del uno un «animal ciudadano» y limitado, y del otro un «animal campestre» todavía más limitado, lo que sustenta esta oposición,

habrá dejado de existir gracias al desarrollo total de la técnica productiva, gracias a la completa industrialización y socialización de la naturaleza. También desaparecerá — a este nivel — la división del trabajo en trabajo material y manual y trabajo espiritual e intelectual.

Volvemos a preguntar: ¿cómo se presentará concretamente el despliegue de la potencia del trabajo no dividido? Y lo preguntamos a Marx mismo, quien, después de haber insistido en el «hecho» de que las actividades del hombre derivarán verdaderamente de su voluntad, sin que ninguna estabilización y fijación de la actividad social intervenga para turbar la felicidad de la praxis total, recurre a una especie de ilustración de su tesis. Es Marx, el implacable *negador* de la realidad existente, quien afirma *positivamente*, en cuanto a la realidad nueva, lo que vamos a citar. Primeramente nos dice que en la *sociedad natural (naturwüchsigen Gesellschaft)*, sociedad técnicamente subdesarrollada, en la que la actividad no está dividida libremente sino naturalmente, el acto propio del hombre se convierte en una potencia extraña y hostil que lo subyuga. Por tanto, las actividades de ese estadio, todavía demasiado próximas a la naturaleza, no son elegidas por la voluntad libre del hombre, sino que le son impuestas naturalmente: el hombre es cazador, pescador, pastor, y está forzado a seguir siéndolo. Por consiguiente, no podría tratarse de una reanudación de esas actividades naturales, pero no voluntarias, al nivel del naturalismo trasmutado en socialismo humanista. Y he aquí lo que sucederá en la *sociedad comunista (in der kommunistischen Gesellschaft)*, en la que cada cual no tiene un círculo exclusivo de actividad, pero puede perfeccionarse en cualquier rama, la sociedad regula la producción general y me da así la posibilidad de hacer hoy esto y mañana aquello, de cazar por la mañana, pescar por la tarde, pastorear por la noche, criticar después de la cena, sin convertirme nunca en cazador, pescador, pastor o crítico, y siguiendo mi gusto del momento.» (*Ibid.*, página 175.) En el mundo de la técnica planetaria y del más potente desarrollo de las fuerzas productivas, en el mundo que habrá transformado completamente la naturaleza en historia y despojado todo lo que es de su carácter natural, en el mundo que ya no conocerá la distinción del trabajo en trabajo material y trabajo espiritual, ni la oposición de la ciudad y el campo, el hombre comunista podrá, pues, según su voluntad y su gusto del momento, dedicarse a esas actividades primitivas, antiguas y medievales: podrá *cazar, pescar, pastorear y criticar*. Esta visión anticipadora de las actividades del hombre total en el seno de la sociedad total, conmovedora por su ingenuidad y sus colores campestres e idílicos, enunciada por el adversario fanático de toda ideología y de toda utopía, ¿no es ideológica? En cualquier caso, *hace pensar*; hace pensar que la supresión de la vida económica y de toda alienación económica por una organización esencialmente económica y por la reglamentación comunista de la producción plantea problemas que Marx no consideraba. El rebasamiento del trabajo y de la división del trabajo — tales como han existido — por el desarrollo gigantesco y universal de

la técnica productiva desembocarán en una realidad mucho más *problemática* que aquella en la que el hombre podrá cazar, pescar, pastorear o criticar, según su gusto y la hora del día. Incluso en cuanto proyección imaginaria, esta pre-visión, ¿no sigue siendo terriblemente trivial, y no nos muestra, en colores sumamente idílicos, el rebasamiento de las «diferencias» en el mundo de la indiferencia generalizada? O bien, la actividad del hombre, su actividad política, ¿será del orden del Juego? El *juego*, ¿constituirá el «sentido» de la acción humana que habrá superado la búsqueda del sentido, sin zozobrar por ello en el absurdo y el sinsentido? Marx nos permite manejar esta «hipótesis», sin formularla explícitamente. ¿Habrá una actividad humana global, en la que se fundirán en su unicidad el trabajo productivo y creador, la actividad poética, las ocupaciones de recreo, y esa actividad única será Juego? Hablando del trabajo productor de valores reificados, Marx denuncia el carácter fundamentalmente ininteresante y no atrayente de este trabajo, y dice que el trabajador no goza de su actividad en cuanto «juego (*Spiel*) de sus propias fuerzas corporales y espirituales» (*El Capital*, t. I. Editions Sociales, p. 181.) Pero no nos dice nada más acerca de la posibilidad de una apertura futura en la dimensión del juego.

* * *

La liberación total del hombre mediante la liberación del proletariado revolucionario debe recurrir a una vía política, destinada a desembocar en la supresión de la alienación política y de la vida política misma. En primer lugar, el proletariado debe derribar el Estado existente, potencia organizada y organizadora del estado de cosas existente. «Toda clase que aspire a la dominación, aun cuando su dominación condicione — como es el caso del proletariado — la supresión de toda la vieja forma de la sociedad y de la *dominación en general*, debe primeramente conquistar para sí el poder político, para presentar de nuevo su interés como el interés general, a lo cual se ve obligada en el primer momento.» (*Id. al.*, p. 174.) Por el hecho de que los individuos sólo buscan su interés particular, ese interés general, que expresa sus intereses reales, les parecerá «extraño» al principio; pero serán educados por — y gracias a — su propia acción revolucionaria.

El derrocamiento y la aniquilación del Estado existente, por la revolución, es la primerísima tarea del proletariado. Pues para éste no se trata de apoderarse pura y simplemente de la máquina de Estado enteramente dispuesta, para hacerla funcionar de otro modo. El viejo aparato estatal debe ser aniquilado, y la clase obrera, una vez tomado el poder, no debe continuar administrando con la antigua máquina burocrática. En una carta célebre, Marx escribe a Kugelmann: «En el último capítulo de mi *18 Brumario*, digo, como verás si lo relees, que la próxima tentativa de la revolución en Francia consistirá, no ya en hacer que la máquina burocrática y militar pase a otras manos, como sucedió hasta ahora, sino en *romperla*. Esta es la condición primera de toda revolución verdaderamente po-

lar...» (*Carta del 12 de abril de 1852*, en *La guerra civil en Francia 1871*, pp. 79-80.) El paso del capitalismo al socialismo no puede hacerse pacíficamente. La revolución es necesaria, e instaurará la *dictadura del proletariado* que permitirá al proletariado organizarse, empezar la edificación del socialismo y aniquilar a sus adversarios. «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria de aquélla en ésta. A lo cual corresponde un período de transición política cuyo Estado no podría ser otra cosa que la *dictadura revolucionaria del proletariado*» (*Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt*, Editions Sociales, p. 34.) La dictadura del proletariado y el Estado que a ella corresponde son rigurosamente provisionales, pasajeros, y están abocados a la desaparición. Nacida de la lucha económica — y primordial — del proletariado, su lucha política, estrechamente ligada a la primera, apunta a la conquista del poder político. La sociedad es el fundamento del Estado; eso es cierto respecto a la sociedad burguesa y capitalista y respecto a la sociedad que conduce al socialismo y al comunismo; el Estado de este período transitorio estará enteramente subordinado a la sociedad y no adquirirá realidad independiente; y lo que es más: está destinado a desaparecer. Lo mismo sucede con la lucha de clases, resorte del devenir de «toda sociedad hasta ahora» y particularmente de la sociedad de los últimos siglos; esta lucha de clases conduce a la revolución proletaria y a la dictadura revolucionaria del proletariado, potencias que conducen a la humanidad a la sociedad sin clases. La dictadura del proletariado pone la nota final a la lucha de clases y suprime los antagonismos de clase.¹⁴

Marx, denunciador del *Estado*, del *derecho* y de la *vida política*, teórico encarnizado de la supresión radical del Estado, del derecho y de la vida política, y visionario de una sociedad sin clases y sin Estado, sociedad que ya no separará la esfera de la actividad social y socialista en economía y política, sabe, sin embargo, que el Estado, el derecho (coercitivo) y la política no pueden ser abolidos inmediatamente. Considerando el famoso período transitorio como una realidad inevitable, escribe: «Con lo que tenemos que habérmolas ahora es con una sociedad comunista, no tal como se ha *desarrollado* partiendo de su propio fundamento, sino, por el contrario, tal como acaba de *salir* de la sociedad capitalista; una sociedad, por consi-

14. Marx ha precisado la naturaleza de su contribución al problema de las clases sociales. El 5 de marzo de 1852, escribía desde Londres a Joseph Weydemeyer: «En lo que a mí concierne, no es a mí a quien corresponde el mérito de haber descubierto ni la existencia de las clases en la sociedad moderna ni su lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de la lucha de clases, y algunos economistas burgueses habían expuesto la anatomía económica de las mismas. Lo que hice por primera vez fue: 1) demostrar que la *existencia de las clases* está ligada a *fases de un desarrollo histórico determinado de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta dictadura misma no constituye sino la transición a la *abolición de todas las clases* y a una *sociedad sin clases*» (Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Editions Sociales, 1947, p. 118).

quiente, que, desde todos los puntos de vista, económico, ético, espiritual, está todavía cargada de las señales de nacimiento de la antigua sociedad, de cuyos flancos ha salido.» (*Ibid.*, p. 23.) La sociedad nueva prolonga algunas realidades de la sociedad antigua, aunque quiera ser la negación de ésta. La negación misma sigue estando afectada e infectada por lo que ella niega, aunque Marx nunca haya tomado muy en serio esa afectación y esa infección; con una confianza inquebrantable en el porvenir absolutamente positivo de la sociedad comunista realizada, él no ha dejado que su visión se oscurezca por las manchas sombrías que el mundo antiguo proyecta sobre el mundo nuevo.

Marx admite de buen grado que el derecho de que hará uso la sociedad transitoria seguirá siendo «un derecho fundado en la desigualdad, como todo derecho» (*ibid.*, p. 24). Por otra parte, él nunca se dejó obnubilar por la idea de la igualdad ni deseó que fuesen inscritos en las banderas de la sociedad socialista los términos formales *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. Él apunta a la abolición de las *diferencias de clase* y no a la instauración de un reinado de *igualdad abstracta*. Se trata de suprimir la desigualdad de las condiciones materiales y de las condiciones del desarrollo de los individuos, de aniquilar las diferencias de clase y no de anhelar el establecimiento de un reinado de la indistinción, de un reino de la «igualdad», cosa irrealizable. Ni siquiera el comunismo realizado estará ni debe estar bajo el imperio de la «igualdad».

Esta sociedad provisional y transitoria debe ser tomada por lo que es: una sociedad que niega violentamente el capitalismo, sin ser todavía, empero, plenamente socialista y comunista. El proletariado *dominará*, pero *no* en cuanto *clase*; aunque en posesión del poder estatal y político, no instaurará, propiamente hablando, un nuevo poder gubernamental. En el curso de su marcha victoriosa, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil — marco en cuyo interior el poder político resumía el antagonismo de los explotadores y los explotados — por una asociación comunitaria. Marx plantea la cuestión concerniente al poder político nuevo, y la resuelve liquidándola. «Es decir, que después de la caída de la antigua sociedad, ¿habrá una nueva dominación de clase, dominación que se resumirá en un nuevo poder político? No. La condición de la liberación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la liberación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. La clase obrera sustituirá, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y el antagonismo de las mismas, y ya no habrá poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil.» (*Miseria de la filosofía*, p. 210.) No obstante, el problema del poder político en la primera fase del comunismo no se deja liquidar tan fácilmente. La *lucha de clases* que conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado* — esa dictadura *revolucionaria* que constituye una *transición* y lleva, mediante la abolición de todas las clases, a la sociedad sin clases y sin Esta-

do — constituye indiscutiblemente la pieza maestra del pensamiento *político* de Marx. Este sector, tan importante, de su pensamiento político sigue siendo, no obstante, muy problemático. El proletariado se constituye en clase; se organiza en partido político; derriba la dominación capitalista, en lo económico y en lo político; se erige en clase dominante y conquista el poder político. «...el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a la clase dominante, la conquista de la democracia. El proletariado hará uso de su dominación política para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar en manos del Estado — es decir, del proletariado organizado en clase dominante — todos los instrumentos de producción y para acrecentar lo más pronto posible la masa de las fuerzas productivas», leemos en el *Manifiesto del partido comunista* (p. 95.) El cual nos dice, algunas líneas más abajo: «Una vez que, en el curso del desarrollo, las diferencias de clase han desaparecido y que toda la producción está concentrada en las manos de los individuos asociados, el poder público pierde su carácter político. El poder político es, en sentido propio, el poder organizado de una clase con miras a la opresión de otra. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega forzosamente a unirse como clase, si se erige, mediante una revolución, en clase dominante, y, a título de tal, suprime mediante la violencia las antiguas condiciones de producción, suprime, al mismo tiempo que esas condiciones de producción, las condiciones de existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, con ello, su propia dominación en cuanto clase. La antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, es reemplazada por una asociación, en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.» (*Ibid.*, pp. 96-97.)

Es decir, ¿están resueltas las cuestiones relativas al poder, a la política y al Estado? Marx se negó a prever las formas concretas que tomará «el Estado futuro» en la sociedad comunista; pero lo que él ha dicho de ellas sigue siendo problemático. Esa asociación en la cual y por la cual se habrá hecho posible y efectiva la libertad, ya que la personalidad de cada uno se desarrollará libremente en el seno de esa unión consentida de los individuos, sigue siendo excesivamente idílica. La *unión consciente* y *voluntaria* de los individuos — Marx quiso rebasar las concepciones contractuales y artificiales del *Contrato Social* —, ejerciendo su control sobre la totalidad del desarrollo de las fuerzas productivas y sobre todo el desarrollo social de los individuos, no se hará realidad sino en la fase superior del comunismo; pero está en vías de realización en el período transitorio, en el que el Estado no-Estado preparará él mismo su destrucción. Ningún burocratismo debe introducirse en la nueva organización social, piensa Marx, adversario resuelto de toda burocracia; las funciones sociales no deben en modo alguno concentrarse, consolidarse y reificarse en manos de un funcionariado y de una administración congelados.

El destino del Estado en el curso de esta marcha conquistadora queda, no obstante, confuso, y ni Marx ni Engels supieron ni pudie-

ron conjurar este espectro. Engels, en una carta relativa al programa de Gotha, carta del 18-28 de marzo de 1875 a Augusto Bebel, trata de aportar algunas precisiones; ¿lo consigue? «...un Estado libre — escribe — es un Estado que es libre respecto a sus ciudadanos, es decir, un Estado de gobierno despótico. Convendría abandonar todas estas habladerías acerca del Estado, sobre todo después de la Comuna, que ya no era un Estado en sentido propio. Los anarquistas nos han echado en cara bastantes veces el "Estado popular", aunque ya el libro de Marx contra Proudhon y después el *Manifiesto Comunista* dicen explícitamente que, con la instauración del orden social socialista, el Estado se disuelve por sí mismo y desaparece. El Estado no es más que una institución pasajera, de la que se está obligado a servirse en la lucha, en la revolución, para reprimir por la fuerza a sus adversarios; por tanto es perfectamente absurdo hablar de un Estado popular libre: mientras el proletariado *tiene* todavía *necesidad* del Estado, ello no es para la libertad, sino para reprimir a sus adversarios. Y cuando por fin se hace posible hablar de libertad, el Estado deja de existir como tal. Así, propondríamos poner en todas partes, en el lugar de la palabra «Estado, la palabra "Comunidad" (*Gemeinwesen*), vieja palabra alemana que corresponde muy bien a la francesa "Commune" (Comuna).» (*Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt*, p. 48.) El problema del proceso que conduce a la destrucción del Estado, y el de las formas que la administración de los seres y de las cosas va a tomar, distan mucho, sin embargo, de estar resueltos.¹⁵

¿Hay que decir que en teoría este problema se halla resuelto

15. En *El Estado y la Revolución; la doctrina del marxismo acerca del Estado y las tareas del proletariado en la revolución* (1917), Lenin quiso "reconstituir la verdadera doctrina de Marx [y sobre todo de Engels] acerca del Estado." Él establece las tareas de la revolución proletaria, en cuanto al Estado, como sigue. Destruir el antiguo aparato burocrático y militar, *destronar* la antigua máquina burocrática y militar del Estado existente. La supresión del Estado burgués debe conducir, sobre la base del "centralismo proletario", a la "reorganización socialista del Estado", forma revolucionaria y pasajera, indispensable al Estado. El nuevo Estado suprime el ejército permanente y lo sustituye por el pueblo armado. Suprime también el parlamentarismo y la burocracia: establece la elegibilidad general y la revocabilidad completa — en todo momento y sin excepción alguna — de todos los funcionarios, cuyos emolumentos son reducidos al salario de obrero. Todas las funciones públicas son transformadas en funciones administrativas, con lo cual, propiamente hablando, dejan de ser políticas. El Estado nuevo marcha hacia su destrucción; "el Estado en vías de destrucción puede ser llamado, a un cierto grado de ésta, Estado no político" (*Oeuvres choisies*, t. II, Moscú, 1947, p. 212). Las instituciones mismas dejarán de existir. "En efecto, para suprimir el Estado, es necesario que las funciones del Estado se transformen en operaciones de control y de registro, tan simples que estén al alcance de la inmensa mayoría y, después, de la totalidad de la población" (p. 224). El proceso de destrucción será largo y duro, y la destrucción no tendrá lugar efectivamente más que en el comunismo integral. Marxistas y anarquistas tienen, pues, un *objetivo* común: la sociedad sin clases ni Estado; pero se distinguen radicalmente en cuanto a los *medios* que preconizan para conseguirlo. Lenin escribió todo esto en el otoño de 1917, en vísperas de la revolución que apuntaba a la planificación de la economía y de la sociedad rusas. El Estado soviético ha recorrido después un cierto camino. Es de subrayar que Lenin no da indicaciones acerca del *partido* del proletariado, partido que, de revolucionario, se transforma un día en partido en el poder, en partido de Estado.

sin estarlo prácticamente? Marx, que no quiso aceptar la distinción entre la verdad de la teoría (abstracta) y la de la práctica (concreta), ¿sucumbe al poder alienante de esta dualidad? Pues la teoría no deja de proclamar la verdad del comunismo, sin pronunciarse demasiado acerca de los medios prácticos que la realizarán. Se nos dice que «en la *forma* de la Sociedad, se constituyen, por tanto, unos *órganos sociales*; así, por ejemplo, la actividad en sociedad inmediata con otros, etc..., se ha convertido en un *órgano de manifestación de la vida* y en un modo de apropiación de la vida humana.» (*Ec. Fil.*, p. 31.) ¿Qué *formas de organización* tomarán esos *órganos* de manifestación de la vida? ¿A través de qué *organismos* administrativos se manifestará la voluntad de la global apropiación de la vida humana?

Lejos de responder a estas preguntas, Marx insiste en el hecho de que esta apropiación está triplemente condicionada: por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, por los individuos apropiantes, por la manera como ella misma se lleve a efecto. «Esta apropiación está primeramente condicionada por el objeto del que haya que apropiarse, una vez que las fuerzas productivas se hayan hecho una totalidad y sólo existan dentro del marco de un comercio universal. Esta apropiación debe tener, por tanto, de ese lado ya, un carácter universal que responda a las fuerzas productivas y al comercio. [...] La apropiación está después condicionada por los individuos apropiantes. [...] La apropiación está además condicionada por la manera como debe ser efectuada.» (*Id. al.*, pp. 241-242-243.) Los *individuos apropiantes* y la *manera* como la apropiación naturalista, humanista, socialista y comunista es efectuada tienen, pues, un cometido importante por desempeñar, y la suerte de esa apropiación, en una amplísima medida, depende de ello. El cometido de los *jefes* llamados a conducir el movimiento liberador tampoco es desdeñable. Los jefes pueden acelerar positivamente o retardar negativamente la evolución del socialismo-comunismo. «Sería evidentemente muy cómodo construir la historia universal, si la lucha sólo fuese entablada con posibilidades infaliblemente favorables. De otra parte, esta lucha sería de naturaleza sumamente mística, si las "casualidades" no tuviesen en ella papel alguno. Estos casos contingentes entran naturalmente en la marcha general de la evolución y se ven compensados por otras casualidades. Pero la aceleración o el retardo del [movimiento] dependen en gran medida de semejantes "casualidades" — entre las cuales figura también la "casualidad" del carácter de las personas que primero están a la cabeza del movimiento.» (*Carta de Marx a Kugelmann, del 17 de abril de 1871*, continuación de la citada anteriormente; en *Guerra civil*, p. 81.)

La lucidez — una cierta lucidez, en todo caso — no ha faltado por tanto a Marx, en cuando a las posibilidades, pocas o muchas, de la evolución política. A veces él sabe que la victoria total y luminosa de los obreros revolucionarios es cosa extremadamente difícil; que a una etapa de la victoria de los obreros corresponde una nueva lucha que se termina con la derrota de los obreros; que una clase puede

hacer la revolución y ésta resulte en provecho de otra clase. Sabiendo todo eso, Marx sigue confiando en el porvenir de la total emancipación humana.

Para que esta emancipación se realice, es necesario, previamente, que el movimiento comunista subvierta violentamente la base misma de todas las antiguas condiciones de producción y de comercio, que aniquile las formas políticas y administrativas del antiguo aparato burocrático del Estado, que despoje de su carácter pretendidamente natural todos los datos que pasan por naturales y constituyen así una traba a la potencia creadora del proletariado en marcha. Todo debe ser sometido a la *conciencia*, a la *voluntad* y a la *potencia* de los individuos unidos; lo que parecía poder existir independientemente de los individuos es consagrado a la aniquilación, puesto que todo lo que existe es producto de la actividad humana. El comunismo inaugura una era enteramente humana: «...por primera vez, trata con conocimiento de causa todos los presupuestos naturales como creaciones de los hombres del pasado, lo despoja de su carácter natural y los somete a la potencia de los individuos unidos.» (*Id. al.*, p. 231.) Los hombres nuevos, materialistas prácticos, seres desembarazados de las antiguas estructuras y superestructuras, tratan, en su esfuerzo práctico, «como inorgánicas las condiciones creadas por la producción y el comercio del pasado, sin imaginarse, empero, que las generaciones pasadas hubiesen tenido como plan o como destino proporcionarles unos materiales, y sin creer que esas condiciones eran inorgánicas para los individuos que las creaban.» (*ibid.*). En el curso de la evolución del movimiento desalienador, la organización ya no vendrá a superponerse a lo orgánico, y todo lo que es «orgánico» y «natural» existirá gracias a la técnica liberada de todo enclave. La actividad personal ya no será «trabajo» limitado, sino que coincidirá con la plenitud de la vida material; la historia será transformada completamente en historia universal; todo lo que es será universalizado. Los individuos particulares, liberados de toda particularidad y de todas las barreras económicas, políticas, nacionales e ideológicas, «serán puestos en relaciones prácticas con la producción (*incluso espiritual*)¹⁶ del mundo entero y puestos en condiciones de adquirir la capacidad de gozar de esa producción universal de toda la tierra (creaciones de los hombres).» (*Ibid.*, páginas 181-182.)

Todo este proceso militante, desalienador y apropiador conducirá a la humanidad hacia la segunda fase del socialismo, la sociedad comunista propiamente hablando, el reinado de la reconciliación triunfante. Todas las oposiciones habrán sido rebasadas, y los miembros de la colectividad ya no participarán en el goce *según su trabajo*, sino *según sus necesidades*. La necesidad móvil de la actividad humana, se hallará enteramente satisfecha en la sociedad comunista plena. Pues, en la primera fase del socialismo-comunismo, sociedad que «todavía lleva los estigmas de la antigua sociedad, de cuyos flancos ha salido», el individuo sólo puede consumir proporcional-

mente al trabajo social que ha prestado, es decir, al *quantum* individual del trabajo social. Marx nos invita en una ocasión a que nos representemos una comunidad de hombres libres que trabajen con medios de producción socializados y que empleen, según un plan común, sus múltiples fuerzas individuales como una misma y única fuerza productiva. En el seno de este orden social comunitario, «el tiempo de trabajo desempeñaría así un doble papel. De un lado, su distribución en la sociedad regula la relación exacta de las diversas funciones a las diversas necesidades; del otro, él mide la parte individual de cada productor en el trabajo común, y al mismo tiempo la porción que le corresponde en la parte del producto común reservada al consumo. Las relaciones sociales de los hombres en sus trabajos y con los objetos útiles que de éstos provienen quedan aquí simples y transparentes, tanto en la producción como en la distribución.» (*El Capital*, t. I, p. 90.) Este orden, aunque haya suprimido la propiedad privada, no es todavía — ni económica ni políticamente — el orden comunista, sino que lo inaugura. Es todavía la famosa primera fase del comunismo. Resumamos las etapas del proceso que conduce hacia la reconciliación total, el comunismo realizado en cuanto naturalismo-humanismo. De las entrañas mismas de la *sociedad capitalista* nace el *movimiento emancipador* del proletariado (y del hombre); para suprimir la propiedad privada y romper el antiguo aparato burocrático y militar del Estado, el proletariado está obligado a recurrir a la *revolución*; la revolución victoriosa instaura la *dictadura revolucionaria del proletariado* y crea un *nuevo Estado* (no-Estado); de este modo, la clase obrera conquista para sí la democracia, *socializa los medios de producción* y crea la primera fase del *socialismo-comunismo* en cuyo interior cada uno trabaja según sus capacidades y participa en el consumo de los bienes según su trabajo productivo. Esta primera fase conduce al *socialismo-comunismo* integral. «En una fase superior de la sociedad comunista, cuando hayan desaparecido la esclavizadora subordinación de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo manual y el trabajo espiritual; cuando el trabajo no sea solamente un medio para vivir, sino que se haya convertido en la primera necesidad vital misma; cuando, con el desarrollo universal de los individuos, las fuerzas productivas se hayan acrecentado también, todas las fuentes de la riqueza colectiva manen más abundantemente, entonces, y solamente entonces, el horizonte limitado del derecho burgués podrá ser íntegramente rebasado y la sociedad podrá escribir en sus banderas: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades».» (*Crit. prog. Gotha*, p. 25.) El desarrollo plenario — y sin duda planetario — de las fuerzas productivas, el desarrollo armonioso del conjunto de las capacidades de cada individuo, la supresión de la división del trabajo y de la diferencia entre la ciudad y el campo, el rebasamiento total de la propiedad privada, la destrucción del Estado (y de la democracia) conducirán, por tanto, a la humanidad al comunismo, enigma resuelto de la historia, reinado de la satisfacción de la totalidad de las nece-

16. El subrayado es nuestro.

sidades. La «economía» y la «política» serán así rebasadas, y las evoluciones habrán dejado de ser revoluciones políticas.

El círculo se cierra así. El punto de partida es hallado de nuevo en la llegada. El hombre que trabaja para vivir, lucha contra la naturaleza para producir su vida y aspira a la satisfacción de sus necesidades culturales, humanas y sociales, está expoliado, frustrado, insatisfecho y alienado, desde el primer acto de la «historia» humana y hasta el primer acto del comienzo de su verdadera historia. En el comunismo, en cuanto naturalismo, humanismo, socialismo, el hombre se reconcilia con todo lo que es; el medio de la satisfacción de sus necesidades, a saber, el trabajo, deja de ser, propiamente hablando, trabajo —y trabajo dividido— y se convierte en la necesidad vital por excelencia. Por tanto, el trabajo es suprimido por su generalización, por decirlo así. A la producción total corresponden una satisfacción de las necesidades y un consumo de las riquezas colectivas no menos totales. Así se cierra el círculo: necesidades, trabajo, producción —trabajo como necesidad, satisfacción de las necesidades, consumo según las necesidades—. El individuo se hace miembro orgánico del cuerpo social y socialista, el hombre reina sobre las cosas, toda naturalidad es suprimida gracias a la técnica humanista. El *hombre* en cuanto *individuo* humano (y no solamente subjetividad psicológica), el individualismo, empieza a establecerse como un cuasi-absoluto desde el Renacimiento, desde que el *ego del cogito* opera sobre la *res extensa*; el individualismo se perfecciona al amplificarse, y adquiere una dimensión planetaria en el colectivismo «absoluto», en la comunidad que hace posible la realización de las necesidades del individuo, de los individuos.

* * *

El rebasamiento de la alienación puede, según Marx, realizarse efectivamente, en la hipótesis (*Voraussetzung*) del socialismo-comunismo. Esta hipótesis posee unos presupuestos reales. «El comunismo no es para nosotros un *estado* (*Zustand*) que deba ser establecido, ni un *ideal* conforme al cual la realidad deba comportarse. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado de cosas actual. Las condiciones (*Bedingungen*) de este movimiento se derivan del presupuesto actualmente existente.» (*Id. al.*, p. 175.) Marx quiere mantenerse a igual distancia del «fatalismo» y del «voluntarismo»; destino histórico y actividad humana no son ni marchan el uno sin el otro. La necesidad misma reclama la acción, el movimiento real mismo engendra las formas y las fuerzas que cortan por lo sano. Lo que es necesario no podría realizarse sin ser realizado por el movimiento práctico que hace que aquello cuyos presupuestos existen actualmente, sea y llegue a ser. Pues el comunismo es un movimiento esencialmente práctico, y nunca se insistiría demasiado en su carácter práctico. Marx afirma categóricamente: «El comunismo es un movimiento extremadamente práctico, que persigue unos fines prácticos (*praktische Zwecke*) con medios prácticos (*mit praktischen Mitteln*) y que puede, por lo menos en Alemania,

frente a filósofos alemanes, ocuparse por un momento de la «esencia»...» (*Id. al.*, t. VII, p. 217.) El comunismo no es, por tanto, ni fatal ni producto de una voluntad libre; no es un estado congelado que deba ser establecido o la construcción teórica de un ideal; es a través del movimiento práctico de la negatividad, y persigue unos fines prácticos (la satisfacción plenaria de las necesidades reales de los hombres, móviles de la acción) con medios prácticos (la técnica total y planetaria, la movilización de todas las fuerzas productivas). El comunismo es —o mejor: llega a ser— a través de esta movilización. Está en movimiento, y su «esencia» es móvil. Asienta la negación como negación para negar el mundo existente, el mundo existente que, sin embargo, le proporciona sus presupuestos; y llega a asentar la negación de la negación en cuanto posición nueva e inédita, punto de partida del movimiento que marcha hacia la apropiación total y práctica de todo lo que existe *realmente*. El comunismo, prosiguiendo el movimiento real que lo pone en movimiento, es «... el momento *real*, y necesario para la evolución histórica venidera, de la emancipación humana y de la reconquista [de la esencia] del hombre (*der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung*). El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del porvenir inmediato, pero el comunismo no es en cuanto tal el objetivo de la evolución humana, la forma de la sociedad humana.» (*Ec. Fil.*, p. 41.)

No solamente el comunismo no es el objetivo final, el término último y el fin definitivo de la historia humana, sino que desde ahora tiene sus límites; movimiento de conquista de la Totalidad, y de (re-)conquista de la esencia de la totalidad humana, no escapa a la limitación. El comunismo será —a su vez— rebasado, pero sólo después de haber sido completamente realizado. Todavía no ha habido nadie que haya prestado atención a estas palabras de Marx. ¿Estamos siquiera dispuestos a oír las y a entenderlas, y está aún lejos de ello la situación histórica? Pues Marx escribe a propósito de la «acción comunista *real*», del «movimiento» del comunismo: «La historia lo traerá; y este movimiento, que *en pensamiento* ya sabemos que se suprimirá a sí mismo, atravesará un proceso muy duro y muy extenso. Pero debemos considerar como un real progreso el que hayamos adquirido, desde el principio, la conciencia tanto del carácter limitado como del objetivo del movimiento histórico y una conciencia que sobrepasa a ese movimiento.»¹⁷ (*Ibid.*, p. 64.) De nuevo hallamos el pensamiento y la conciencia, pensamiento y conciencia que rebasan el movimiento real cuyo proceso de desarrollo

17. *Der Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Gesellschaft. (*Nationalök. u. Philos.*, Kröner, p. 248).

18. He aquí el texto alemán de este pasaje decisivo: Die Geschichte wird sie bringen und jene Bewegung, die wir in Gedanken schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr ruhen und weitläufigen Prozess durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, dass wir von vorn herein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewusstsein erworben haben. (*Ibid.*, p. 265).

efectivo es al mismo tiempo un proceso de autosupresión. Esta conciencia, tan difícil de aprehender y de adquirir, nunca enteramente real y casi siempre ilusoria y alienada, reflejo de la práctica y condición de toda verdadera práctica, esta conciencia reaparece aquí, y no hace nada menos que sobrepasar, desde ahora, el movimiento real del comunismo mismo, ya que éste no puede escapar ni a su limitación ni a su rebasamiento futuro. Así pues, el teórico del comunismo sabe — ¿o lo sospecha solamente? — que el movimiento *práctico* y *real* (del comunismo entre otros) es limitado, ya que su objetivo no es el último fin del devenir histórico; y lo que es más: ese movimiento se halla, desde el primer momento, sobrepasado por el *pensamiento* y la *conciencia*. Todos los esfuerzos de Marx para conceder al *movimiento de la realidad* más realidad que a la *dialéctica de la conciencia* no impiden que este último sea activo desde el principio y sobrevuele finalmente el devenir histórico.

El socialismo-comunismo, en cuanto naturalismo humanista, parte de la conciencia y va a parar a la conciencia, que lo rebasa. ¿No habíamos leído en Marx que el socialismo «parte de la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza considerados como el ser»? (*Ibid.*, p. 40.) El comunismo parte, pues, de la conciencia teórica y práctica y de la conciencia de sí del hombre, de esa conciencia que es, en principio, epifenoménica. Ciertamente, esta conciencia se desarrolla en el curso de la práctica histórica mediante la cual el hombre prolonga la naturaleza y hace que ésta «sea», pero la concepción marxiana del pensamiento, del conocimiento y de la conciencia, aun queriendo ser «materialista» y «empírica», no escapa al «intelectualismo». La conciencia es y sigue siendo más avanzada que la situación real. Pues «la conciencia puede parecer en ocasiones más avanzada que las condiciones empíricas del mismo momento; así, en las luchas de una época posterior, es posible apoyarse, como en autoridades, en teóricos anteriores.» (*Id. al.*, página 235.) Todo parece indicar que el pensamiento no se deja absorber enteramente en el comunismo real. Sin embargo, debería coincidir íntegramente con el movimiento realizador. ¿Quiere eso decir que el pensamiento se mueve — cuando es verdaderamente pensamiento — en la dimensión del porvenir y que su tiempo actual nunca lo agota? Marx pensaba que no basta con que «el pensamiento tienda hacia la realidad»; «la realidad misma debe tender hacia el pensamiento». Esa tendencia *hacia* no puede, empero, anular, la propia tensión del pensamiento.

III. La supresión de la filosofía mediante su realización

La supresión del fenómeno fundamental y de las formas epifenoménicas de la alienación debe conducir necesariamente al rebasamiento (a la supresión) de la filosofía, en y mediante su realización. Lo que fue teórico y estuvo alienado será práctico y real; el cielo de las ideas se habrá hecho inútil para la tierra de los hombres. La energía práctica resolverá todos los problemas. En el reino de la reconciliación total, el pensamiento filosófico no puede por menos que suprimirse — en cuanto tal — para poder realizarse, porque no puede ser efectivamente rebasado antes de haber sido plenamente realizado.

En su tesis doctoral, el jovencísimo Marx escribía ya: «el llegar-a-ser-filosofía del mundo, es al mismo tiempo el llegar-a-ser-mundo de la filosofía; su realización es su pérdida; lo que ella combate en el exterior es su propia debilidad interior; en el curso de la lucha es precisamente cuando ella cae en las flaquezas que combate, como flaquezas, en su contrario; y no suprime esas flaquezas más que cayendo en ellas.» (T. I, p. 76.) La verdad histórica de la filosofía, verdad abstracta del devenir práctico, no puede desalienarse sino haciéndose realidad; la filosofía se suprime, pues, para realizarse. Al combatir los errores del mundo, la filosofía sucumbe a esos errores, pues lo que ella combate la habita y la disgrega. Para suprimir los errores del mundo y los suyos propios, no puede hacer otra cosa que realizarse suprimiéndose. El movimiento real del mundo fue elevado al rango de filosofía; el mundo se hizo cada vez más filosófico. Correlativamente, el movimiento del pensamiento abstracto se imprimía cada vez en la marcha de la realidad concreta; la filosofía llegaba a ser mundo. El mundo de la verdad teórica y filosófica, tanto como el mundo de la realidad práctica y mundana, fue alienado. Por consiguiente, se trata de suprimir la alienación real del mundo y de realizar la verdad del pensamiento filosófico, suprimiéndolo en cuanto tal, puesto que seguirá siendo no verdadero, es decir, irreal y estando separado de la voluntad transformadora del mundo y de la energía práctica. El mundo (real) se ha hecho, en el momento

de la alienación general, mundo ideológico, y el mundo ideológico gobierna la realidad traicionándola; lo concreto se ha hecho abstracto y lo abstracto determina lo concreto. Por tanto, queda por suprimir el *doble* aspecto de la alienación. Así, «el espíritu teórico, ya libre en sí mismo, se transforma en energía práctica, sale, en cuanto *voluntad*, del reino de las sombras de las Amentas, y se vuelve hacia la realidad, que existe sin él.» (*Ibid.*, p. 75.) Sin embargo, al transformarse en *energía práctica* y en voluntad, el *espíritu teórico* y el *pensamiento* hallan su rebasamiento en su pérdida. «Lo que era una luz interior se cambia en una llama devoradora que se vuelve hacia el exterior.» (*Ibid.*, p. 76.) Y esta llama iluminará la praxis reconciliada con su destino: la conquista del mundo real.

Pero pongamos atención. La tarea no consiste ni en «realizar (*verwirklichen*) la filosofía, sin rebasarla suprimiéndola (*aufheben*)» ni en «rebasarla suprimiéndola, sin realizarla». La *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (pp. 94-95) pone en guardia contra estas dos exigencias, cada una de las cuales, por sí sola, sigue siendo unilateral: una sucumbe al culto de la teoría estéril y la otra al culto de la práctica no ilustrada. La tarea consiste en rebasar la contradicción alienante entre la realidad del mundo y la verdad semiverdadera de la filosofía. La filosofía no puede ser realizada y rebasada sin la supresión del proletariado, y el proletariado no puede ser suprimido sin que la filosofía se realice. (*ibid.*, páginas 107-108.) En el mundo de la alienación, el proletariado no es nada, siendo así que debería serlo todo; en el mundo del rebasamiento de la alienación, el pensamiento teórico que se hace pasar por el todo se verá reducido a no ser nada, separado de la energía práctica. La reconciliación significará, entre otras, conciliación de la verdad de la pasión y de la pasión de la verdad.

La filosofía, que se alimentaba de la tierra pero se refugiaba en las nubes del cielo, expresaba y traicionaba su origen y se perdía en la persecución de un objetivo lejano. Al descender a la tierra, se disuelve en el movimiento del mundo real y, dejando de oponerse al mundo, llega a ser mundo. Lo que era del orden del pensamiento abstracto, de la especulación, de la teoría pura, del conocimiento y de la conciencia — todo lo que Hegel hacía entender por saber absoluto y total —, se halla, al desalienarse, absorbido por la acción práctica, la energía vital, la experiencia social, el trabajo productivo, la voluntad potente, la acción transformadora, la praxis total. Lo que propone Marx es, sin embargo, la «filosofía de la filosofía», extremadamente dialéctica, no sólo ambivalente sino también ambigua. La filosofía es una forma ideológica de la alienación y una teoría abstractamente verdadera; se deriva de la práctica, pero abandona la práctica aun cuando pesa sobre ella. El pensamiento filosófico presupone la realidad empírica (natural, histórica, humana), pero proporciona también sus luces y sus armas a la acción real; se suprime realizándose, y *sin embargo* la conciencia («filosófica») rebasa el movimiento histórico y está adelantada respecto a la situación concreta. ¿Quiere eso decir que el pensamiento «filosófico» sigue pre-

sente en su ausencia? ¿O que cambia de rumbo y emprende un nuevo camino?

Marx no se ha olvidado de anotar que «la filosofía moderna no hace otra cosa que proseguir una tarea empezada ya por Heráclito y Aristóteles». (*Oeuvres philosophiques*, t. V, pp. 106-107.) Por tanto, tiene conciencia de pertenecer a una tradición, a una tradición filosófica a la que quiere poner punto final — tentación, en suma, muy filosófica —. La filosofía, espíritu alienado en el interior del mundo alienado, onanismo intelectual, actividad ajena y extraña a la realidad sensible, puede, sin embargo, gracias a la real toma de conciencia y a la comprensión del movimiento histórico, ser eficaz y guiar la práctica que la realizará suprimiéndola. Para iluminar la práctica, la filosofía revolucionaria quiere ser crítica implacable de todo lo que existe, sin temer los resultados radicales de esa crítica y sin respetar ninguna de las potencias existentes. Ciertamente, la crítica no es el objetivo, sino el medio, el medio de rebasar la alienación y de conseguir el comunismo integral, el cual prescinde de toda filosofía.

El pensamiento filosófico que prepara su rebasamiento no tiene que construir el porvenir; su tarea consiste en ponerse al servicio del devenir histórico, aun sobrevolando este devenir. La humanidad tenía desde hacía mucho tiempo el sueño de su emancipación; la crítica analítica le da conciencia de la posibilidad de su liberación efectiva, y así la crítica, lejos de instalarse en un presente estático y abstracto, une dinámicamente el pasado al porvenir y toma parte en el advenimiento del acontecimiento nuevo. El pasado (rebasado) debe ciertamente ser irremediamente suprimido; *sin embargo*, el pensamiento revolucionario no hace otra cosa que poner en práctica las ideas del pasado — desalienándolas, realizándolas y suprimiéndolas —. La humanidad, en su marcha, siempre continúa lo que ha empezado, y, mediante la reasunción crítica del mundo antiguo, se abre al mundo nuevo. La acción del verdadero pensamiento filosófico es crítica y terapéutica. Marx esboza casi un «psicoanálisis» de los pensamientos y de las acciones de la historia humana: «desde hace mucho tiempo, el mundo tiene el sueño de una cosa cuya conciencia debe poseer para poseerla realmente. Se pondrá de manifiesto que no es cuestión de un gran trazo divisorio entre el pasado y el porvenir, sino de la *realización* de las ideas del pasado. Se pondrá de manifiesto, finalmente, que la humanidad no empieza una tarea nueva, sino que acaba su antiguo trabajo teniendo conciencia de él», escribía Marx a Ruge en septiembre de 1843 (t. V., p. 210). Y prosigue la carta diciendo: «Es cuestión de una *confesión*, nada más. Para hacerse remitir sus pecados, la humanidad sólo tiene que declararlos como lo que son.» (*Ibid.*, p. 211.) Al despertar al mundo del sueño en que se hallaba sumido, al explicarle sus pensamientos y sus actos, se le descarga del peso del pecado; a condición, naturalmente, de que esta explicación y este des-

1. Esta frase se halla en un artículo de Marx publicado en la *Rheinische Zeitung* del 14 de julio de 1842, n.º 195, suplemento.

partar conduzcan a la humanidad hacia la supresión de la alienación.

Por consiguiente, el pensamiento revolucionario revoluciona el pensamiento antiguo, es decir, lo destruye, y hace que la metafísica se convierta en física histórica (naturalista, humanista y socialista), puesto que la «humanidad de la naturaleza» y la «naturaleza engendrada por la historia» resplandecerán a la luz de las obras del hombre en la sociedad comunista. El pensamiento revolucionario quiere ser *analista* radical y empírico del mundo existente, *crítico* naturalista, humanista y socialista, pensamiento positivo, *contribución a la acción realizadora*. Sus presupuestos son materiales y reales, sensibles y prácticos, empíricos y universalmente concretos; estos presupuestos se derivan de la observación y de la constatación de lo que es. Así, al menos, se interpreta a sí mismo el pensamiento revolucionario de Marx; sus verdaderos y profundos presupuestos no se descubren, sin embargo, a sus ojos. El pensamiento de Marx no ve con suficiente agudeza que prolonga la metafísica griega, la teología judeo-cristiana y la filosofía moderna. No obstante, llega después de la «disociación» del *logos* y la *fisis*, de la *idea* y el *fenómeno*, de la *teoría* y la *praxis*, de la *ley social* y la *ley natural*, «disociaciones» que no bastan para aclarar el problema de la *techné*. Además, llega después del establecimiento de un Acto absolutamente primero y creador — *el acto divino de la creación humana* — y de la historia revelada del *Dios hecho hombre, que muere* para conducir a la humanidad hacia la *Redención final de los pecados*. Redención que será una repetición de la creación y significará la *victoria total del Espíritu sobre la Naturaleza*. Finalmente, llega después del descubrimiento del *ego cogito*, es decir, de la *res cogitans* operando sobre la *res extensa* y preparando el despliegue ilimitado de la *voluntad de poder*, de la *ratio* y de la *conciencia* del hombre, que se transmutan en *ciencia*, en *técnica* y en *acción productiva*. Como ya hemos indicado, el pensamiento de Marx prolonga sobre todo esta tercera época del pensamiento occidental, la instauración del Sujeto.

El sujeto absolutamente productivo, los sujetos que se entregan a la praxis social total constituyen el fundamento (metafísico) del marxismo y de la técnica planetaria, en el curso de la cual todo lo que es aparece cada vez más como un producto, como el resultado de una *producción*; el mundo mismo no es más que aquello que se descubre a través de la *actividad humana*. Marx apela, a la vez, al movimiento de la realidad (fundamento del pensamiento) y al pensamiento efectivo (ordenador de la realidad); sin preguntarse qué sea lo que se llama la realidad, su pensamiento continúa orgánicamente — aun negándolo, es decir, *queriendo* negarlo — el pensamiento burgués, y está en pugna con el hegelianismo y el materialismo del siglo XIX. Sin darse demasiada cuenta del alcance de la conciencia y sin saber muy bien qué hacer con ella, el pensamiento de Marx consume un movimiento y sigue estando afectado e infectado por aquello mismo que radicalmente niega. Todo el pensamiento y la perspectiva comunista de Marx, ¿no se resienten de los principios y de las realidades de la sociedad burguesa? La sombra de la

propiedad privada y de la posesión de los bienes materiales, ¿no pesa sobre el comunismo, que no sabe, en fin de cuentas, si es o no es idéntico a la supresión de la propiedad privada? El movimiento cuyas bases sienta Marx pasa de lo individual a lo colectivo, pero queda fundado en los mismos fundamentos en los que se basa, es decir, vacila, el mundo moderno.

La nueva aprehensión práctica de la totalidad se trata de efectuar — para suprimir la verdad no verdadera de la filosofía, realizándola en la acción material y productiva, ¿es verdaderamente una aprehensión total de todo lo que es? ¿O es aprehensión de uno de los pisos de la pirámide total del ente, un *aspecto*, ciertamente, de todo lo que es, pero no su faz única e integral? Hilo que atraviesa toda realidad, sin abarcar el ser en devenir de la totalidad en toda su plenitud, la verdad del pensamiento de Marx, que quiere estar exenta de todo presupuesto, se despliega sin embargo en el mundo del dualismo. El fundamento uno y único, y no unificado o voluntariamente unitario, continúa faltando crudamente. Vacando el mundo de todo sentido que no se deje reducir a la actividad sensible, Marx expresa genialmente el mundo vacío de sentido, el mundo del que el sentido — y todo sentido — está ausente, ya que la totalidad está quebrantada y la unidad dislocada.

Marx da por hecho que estructura y formas de la superestructura, realidad y pensamiento, movimiento sensible y material y movimiento consciente y espiritual, práctica transformadora y comprensión de esta práctica están en interacción; pretende rebasar la oposición del espiritualismo y el idealismo, del materialismo y el realismo. «El espiritualismo desaparece con el materialismo, su contrario», leemos en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (t. IV, p. 99). Lo material y lo real, lo sensible y lo activo, lo práctico y lo empírico no dejan, sin embargo, de estar privilegiados, a expensas de la interacción dialéctica y de la aspiración a la unidad. Lo cual hace que, una vez sacrificados, lo espiritual y lo ideal, el significado y el pensamiento, la teoría y la conciencia, que rebasan el movimiento empírico, *reaparezcan* y queden suspensos en el aire.

Las necesidades vitales y físicas, el movimiento práctico de la economía, que conduce la técnica desalienada hacia la satisfacción completa de las necesidades: he ahí el círculo en cuyo interior se mueve el pensamiento de Marx, los términos últimos de su análisis, los objetivos de su perspectiva. La verdadera relación interhumana es *materialista* (*Id. al.*, p. 168), y *materialista* es también la relación de los hombres con todo lo que es. El héroe de la aventura marxista no es, pues, «el hombre total», sino «el materialista práctico», es decir, el *comunista* (*ibid.*, p. 160). Entonces, ¿el materialismo no desaparece con el espiritualismo, su contrario?

Todo sentido trascendente debe ser suprimido, puesto que constituye un contrasentido y un sinsentido; trasciende, es decir, transgrede y traiciona la relación sensible. Por consiguiente, la supresión de la filosofía es necesaria, y su *Aufhebung* corre parejas con la realización verdadera y real de la realidad real y verdadera. ¿Qué es la verdad y qué es la realidad? Marx, en su lucha contra el fetichismo,

la reificación y la cosificación alienantes, ¿no sucumbe en aquello contra lo cual lucha? Los sujetos (objetivos) productores de objetos (destinados a los sujetos), ¿no son para él los héroes verdaderos y reales del devenir histórico? Este mundo de los sujetos-objetos se halla, sin embargo, rebasado por un pensamiento y una conciencia —y una conciencia comunista—. Siendo así, ¿hay que asombrarse de que la conciencia, denigrada o glorificada, se halle sin fundamento? ¿No persiste el dualismo entre el ser real (*Sein*) y el ser consciente (*Bewusstsein*), así como la oposición sujeto-objeto?

La historia humana, prolongación de la historia natural, llegar-a-ser-historia de la naturaleza, *hace que la naturaleza sea para el hombre*, pues la naturaleza preexistente a la historia humana está desprovista de todo interés, e incluso los seres naturales tales como «las ovejas y los perros son en verdad, en su forma actual, pero *malgré eux*,² productos de un proceso histórico». (*Id. al.*, pp. 232-233.) Por tanto, el fundamento del pensamiento de Marx y del comunismo no reside en una aprehensión del ser mismo de la Naturaleza. Este *naturalismo* consiste en la visión naturalista de las necesidades materialmente naturales, motores del llegar-a-ser-historia de la naturaleza gracias al trabajo de los hombres. Entonces, ¿dónde hay que buscar el fundamento del ser en devenir de la totalidad de todo lo que es a través de su devenir? ¿En el hombre? El hombre es, sin duda, el centro del naturalismo *humanista*, pero, ¿qué es este hombre, ser natural y social que despliega una actividad sensible y real y está dotado de conciencia? ¿Está suficientemente fundado el humanismo de Marx? Él nos dice que el hombre es «la subjetividad de las fuerzas esenciales y objetivas, cuya acción debe por consiguiente ser objetiva» (*Ec. Fil.*, p. 75). El ser subjetivo-objetivo del hombre, interpretado de una manera antropológica y humanista, «realidad» hacia la que todo converge y a la que todo se reduce, ¿prescinde, en verdad, de todo fundamento? Ciertamente, Marx ha escrito también que «las *sensaciones*, las pasiones, etc., del hombre no son solamente determinaciones antropológicas... sino afirmaciones verdaderamente *ontológicas* del ser (de la naturaleza), y [...] no se afirman realmente sino en que su *objeto* es *sensible* para ellos...» (*Ibid.*, página 107.) No obstante, el movimiento ontológico, el logos del devenir del ser, es constantemente ignorado en provecho del proceso histórico y humano, y el ser de que aquí se trata no es más que el ser (de la naturaleza) que sólo *es* gracias a la acción de los hombres. Y la actividad económica e histórica del hombre — de la subjetividad de las fuerzas esenciales objetivas — no se enfrenta sino a objetos, objetos de una producción, destinados al consumo de los sujetos. Aunque quiere rebasar, a la vez, el sujeto aislado y el objeto alienado, y el dualismo de ambos, Marx no consigue rebasar la concepción del hombre que hace de éste el Sujeto y le opone un mundo-objeto, convirtiéndose el hombre mismo en objeto (subjetivo).

2. *Malgré eux*: a pesar suyo, contra la voluntad de ellos mismos; en francés en el texto de Marx.

Ya sean creados, fabricados, producidos o hechos, ya sean consumidos, destruidos o suprimidos, los objetos no dejan de reinar. Puesto que, incluso «allí donde la afirmación sensible es la supresión inmediata del objeto en su forma independiente (comer, beber, trabajar un objeto, etc.), eso constituye la afirmación del objeto» (*ibid.*, p. 107.) El ser ontológico de la pasión — es decir, de la acción humana — también está movido por las necesidades naturales y humanas y no va mucho más lejos que la fabricación de objetos y el goce sensible. Todos los fragmentos de la totalidad se convierten en materiales de trabajo.

La filosofía que se suprimirá para realizarse se realizará, así, en el mundo del naturalismo humanista, en la sociedad comunista, que lleva a su apoteosis el reinado del sujeto objetivo que produce y consume objetos, una vez que todo lo que es se ha convertido en práctico y material. La industria capitalista ha creado las condiciones técnicas y materiales que permiten, después de la supresión de la propiedad privada, la apropiación de la totalidad de lo que es, por los hombres. «Sólo por la industria desarrollada, es decir, por la mediación de la propiedad privada, el ser ontológico de la pasión humana llega a ser (*wird*) en su totalidad tanto como en su humanidad.» (*Ibid.*, pp. 167-168.) El rebasamiento de esa mediación hará posible la apropiación total del «ser ontológico». No obstante, se plantea la cuestión siguiente: ¿la comunidad socialista y comunista no continúa estando bajo el signo de la técnica (burguesa) y de la propiedad? El problema concerniente a la supresión positiva y radical de la propiedad privada — origen de las alienaciones y, gracias a su supresión, medio fundamental de la desalienación — sigue siendo terriblemente complicado. Ahora bien, sin poner en tela de juicio la afirmación de que todas las alienaciones se reducen — por vía reductiva — a la existencia empírica de la propiedad privada (y por tanto todas las alienaciones se ven suprimidas por la supresión de la misma), preguntémonos más bien si el poder reificante de la propiedad no afecta — siquiera a través de la supresión de su forma burguesa y capitalista — al mundo de la filosofía realizada, del comunismo consumado. ¿No es Marx quien escribe: «El sentido de la propiedad privada — separado de su alienación — es la *existencia de objetos esenciales* para el hombre, como objetos de goce y en cuanto objetos de la actividad»? (*Ibid.*, p. 108.) Pese a su lucha contra toda concepción del comunismo que haga de éste el reinado de la propiedad privada generalizada, ¿no se mantiene Marx, a fin de cuentas, en la dimensión de la propiedad? Las miras de Marx, apuntando a la expropiación de los expropiadores, ¿rebasan el horizonte de la apropiación?

* * *

Considerándose como un pensamiento filosófico que ya rebasa la filosofía, el pensamiento de Marx no está muy atento a los problemas que contiene ni a su vacilación en cuanto a determinados puntos decisivos; no se plantea cuestiones, sino que interroga y pone en tela de juicio lo que él llama lo real, para dar en seguida respuestas

tajantes. Muy poco cuidadoso de su propia andadura, no se detiene tampoco en sus presupuestos remotos ni en la problemática de sus últimas consecuencias. Este pensamiento quiere ir aprisa, y no tiene mucha sensibilidad para las cuestiones que necesariamente han de quedar abiertas.

Con una cierta ingenuidad, Marx quiere partir de la sola *actividad sensible*, como si hubiese una actividad sensible y una materialidad que, *en cuanto tales*, precedieran a todo pensamiento. La sensibilidad y la materialidad naturales, sociales y humanas, son, para el pensamiento de Marx, la base de toda verdadera aprehensión científica: física, biológica e histórica. La filosofía que intenta rebasarse, ¿llegará a ser saber científico? Y este llegar-a-ser-ciencia de la filosofía, ¿coincidirá con su supresión en y por el naturalismo humanista del comunismo? Dejemos, por el momento, este problema sin «respuesta» y tratemos de abordar la esencia de la verdadera ciencia desalienada según Marx.

La relación práctica, técnica e histórica del hombre con la naturaleza constituye el fundamento de la ciencia. No existiendo la naturaleza sino por y para el hombre, no hay movimiento «autónomo», dialéctico o no, de la naturaleza o de la materia; el hombre es un ser natural, y la naturaleza se hace «humana» a través del devenir histórico, el cual, y solamente él, es «dialéctico». Dialéctica es, por tanto, la *relación* que une y opone al hombre a la naturaleza. La separación de las ciencias en *ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre* pierde su sentido. La ciencia de la naturaleza constituye el terreno del desarrollo de la ciencia humana, ésta englobando a aquélla. La técnica es y sigue siendo el fundamento soberano de la ciencia. «La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza, y por consiguiente de la ciencia de la naturaleza, con el hombre; por tanto, si es entendida como descubrimiento *exóterico* (*exoterische Enthüllung*) de las *fuerzas del ser humano*, entonces el *ser humano* de la naturaleza o el *ser natural* del hombre es entendido igualmente, la ciencia de la naturaleza perderá su tendencia material abstracta, o más bien su tendencia idealista, y vendrá a ser la base de ciencia *humana*, como ya ha venido a ser actualmente — aunque en una forma alienada — la base de la vida humana real.» (*Ec. Fil.*, páginas 35-36.) Dado que no hay una base para las ciencias y otra para la vida, pues la ciencia misma es un producto de la actividad productora de los hombres, dado que es en la historia humana donde la naturaleza llega a ser, pues la historia misma es una parte real de la historia de la naturaleza, dado que la naturaleza de la Naturaleza reside en la actividad sensible, pues ésta constituye al mismo tiempo la verdadera naturaleza ontológica, es decir, antropológica e histórica, del hombre, ¿no es necesario que haya solamente una Ciencia? En efecto, la ciencia parte de la naturaleza, pero partir de la naturaleza significa empezar con la historia humana, porque «el *hombre* es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, pues la naturaleza *sensible* inmediata es, para el hombre, inmediatamente, la sensibilidad humana...» (*Ibid.*, p. 36.) Correlativamente, «la naturaleza es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*. El primer

objeto del hombre — el hombre — es naturaleza, sensibilidad; y las fuerzas particulares del ser humano, humanamente sensibles, del mismo modo que sólo hallan su realización objetiva en objetos *naturales*, sólo pueden hallar su conocimiento de sí en la ciencia de la naturaleza.» (*Ibid.*, p. 37.) El saber científico que el hombre puede adquirir engloba la toma de conciencia de sus relaciones íntimas con la naturaleza, la ciencia una — ciencia del llegar-a-ser-historia, por el hombre y para el hombre, de la naturaleza — y su propia conciencia de sí. De este modo, después del rebasamiento de la alienación, gracias al desarrollo completo de la *técnica* y de la *conciencia*, no habrá más que un Saber, basado en la práctica. «La ciencia de la naturaleza englobará después la ciencia del hombre, de la misma manera que la ciencia del hombre englobará la ciencia de la naturaleza: será una ciencia.» (*Ibid.*, p. 36.) En el reino de la reconciliación, eso podrá ocurrir, puesto que solamente la alienación separaba lo que era y es idéntico. Ahora bien, «la realidad *social* de la naturaleza y la ciencia *humana* de la naturaleza o la *ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.» (*Ibid.*, p. 37.) El movimiento de la historia natural, el proceso del devenir natural-histórico, se hace visible y transparente a partir del hombre social y para éste; en cuanto al hombre socialista, que habrá rebasado toda alienación y se habrá reconciliado con *la* y *su* naturaleza indisolublemente natural, humana e histórica, habrá tomado conciencia del movimiento global y poseerá una ciencia tan sólida y tan fluida como el devenir mismo.

La reconciliación comunista rebasa efectiva y científicamente la oposición naturaleza-historia, de una parte, e individuo-sociedad, de otra parte. El ser de la naturaleza y la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, el ser de la historia y la perspectiva de las ciencias de la historia, el ser del hombre y la perspectiva de las ciencias del hombre juntan su ser en devenir universal, uno, y común; este ser en devenir (y llegado a ser), natural-histórico-y-humano, ser-en-devenir (y que llega a ser), no es ya aprehendido más que por una ciencia unitaria, global y holística. Dimensión natural, dimensión antropológica y dimensión histórico-social ya no se oponen, y ello no para avenirse, sino para unirse de una manera realmente indisoluble, lo cual es posible porque la naturaleza, el hombre y la comunidad *son* inseparables uno del otro. No habrá más que una universal unidad, pues ningún drama de la subjetividad, ningún problema de orden psicológico, vendrán a falsear el proceso histórico. No queriendo conocer ni reconocer los dramas existenciales y las cuestiones antropológicas en toda su gloriosa y miserable especificidad, Marx quiere hacer que coincidan la totalidad humana y la totalidad de todo lo que en el devenir es. La totalidad humana no debe ser separable de la Totalidad, ni en realidad ni en pensamiento. Así, afirma: «El hombre — aun siendo un individuo *particular*, y aunque su particularidad sea precisamente lo que haga de él un individuo y el real ser genérico *individual* — es igualmente la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí...»

(*Ibid.*, p. 28.) La totalidad humanamente social coincide con la totalidad socialmente natural.

La ciencia unitaria y desalienada que Marx preconiza no se considera ni como específicamente naturalista ni como específicamente sociologista, aunque el biologismo (de las necesidades naturales), el historicismo y el sociologismo no parecen verdaderamente rebasados. De todos modos, el fundador del marxismo no cesa de proclamar que la realidad plena de la naturaleza es social, dado que la verdadera realidad del hombre histórico es natural, la ciencia de la naturaleza debe hacerse humana y la ciencia del hombre natural, y todo este saber se desarrolla en el seno de una ciencia única, basada en la práctica y la técnica.

Sin embargo, ¿cómo se reunificarán la naturaleza y la historia, la historia y el hombre, el ser y el pensamiento, el ser real y el ser consciente, una vez desunidos, y cuál es la base única sobre la cual podrá desarrollarse la ciencia total? El fundamento unitario, ¿conseguirá rebasar toda dualidad, todo desdoblamiento y todo duplicado? «Lo sensible (*die Sinnlichkeit*) (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia — dice Marx —. La ciencia no es ciencia *real* más que si parte de lo sensible³ en su doble forma, tanto de la conciencia sensible como de la necesidad sensible...» (*Ibid.*, p. 36.) ¿Y es que la *doble forma* no destruye el fundamento pretendidamente uno, único, unitario y universal? Junto al movimiento natural de la necesidad sensible camina la conciencia, que sigue siendo *diferente* de la realidad sensible y material, aunque esté caracterizada, también, como sensible. La tan problemática conciencia no se deja absorber totalmente por la realidad sensible, material, efectiva y práctica; es y sigue siendo diferente e incluso llega a rebasar y a sobrevolar el movimiento empírico. Marx da, otra vez y siempre, con la conciencia del hombre-sujeto (objetivo); ella constituye el lugar del drama, un lugar casi más verdadero aún que el espacio material en el que se desencadena la actividad humana. Marx la encuentra siempre de nuevo porque ella existe desde un principio, y desde un principio está *separada* de lo que no es ella. La ciencia triunfante del comunismo no parece, tampoco, capaz de absorber la conciencia.

La conciencia que capta el carácter alienante de la alienación e interpreta lo que es con vistas a su transformación radical y revolucionaria, es la luz de la lucha emancipadora que acompaña y finalmente rebasa el movimiento comunista; no se disuelve totalmente ni en la historia real, ni en la práctica material, ni en la ciencia de la naturaleza-historia. La historia del devenir de la humanidad no es, sin duda, esencialmente un proceso de desarrollo de la conciencia, pero no sería devenir histórico si no estuviese iluminada por la conciencia. Para el pensamiento comunista, «todo el movimiento de la historia es, pues, como su *real* acción generadora — el acto de nacimiento de su existencia empírica —, también para su conciencia pensante, el movimiento *comprendido* y *que conoce su devenir...*» (*Ec. Fil.*, p. 23). La conciencia pensante y el movimiento teórico no

3. Algunos proponen traducir *Sinnlichkeit* por *materialidad*.

llegan, en efecto, a perder su fuerza en provecho de aquello que supuestamente los ha fundado. Por más que todo problema teórico profundo, como dice irónicamente Marx, se reduzca a una actitud práctica, no es menos cierto que la teoría ilumina y guía la práctica.

Pensamiento (filosófico), conocimiento (teórico), conciencia (pensante) *deben*, en el curso del devenir histórico, llegar a ser ciencia; están obligados a llegar a ser ciencia porque habrán llegado a ser históricos. La historia triunfará: no sólo en cuanto devenir histórico y universal de la humanidad, sino también en cuanto aprehensión científica de ese devenir. La ciencia única — a la vez ciencia de la naturaleza y ciencia del hombre — será finalmente, y esencialmente, *histórica*. La historia real que contiene a la vez la historia del llegar-a-ser-hombre de la naturaleza y la historia de la sociedad humana («dos» historias que se condicionan recíprocamente), la ciencia única, global y total, tendrá que ser ciencia del devenir histórico de todo lo que existe, sin detenerse nunca, sin fijarse, sino a un ritmo conforme y adecuado al ritmo del devenir efectivo. «No conocemos más que una sola ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos márgenes y ser dividida en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Pero las dos márgenes no pueden ser separadas del tiempo; mientras haya hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente.» (*Id. al.*, p. 153.) Sin abandonar nunca la tierra ni el terreno real, la ciencia de la historia explicará verdaderamente la génesis real de todos los fenómenos naturales y humanos por la acción histórica de los hombres, a través de la cual se manifiesta todo lo que es. Histórico será el espacio de esta ciencia nueva, histórico será también su tiempo, puesto que espacio y tiempo constituyen el lugar y el ritmo del devenir histórico y ellos mismos existen por ese devenir. Esta ciencia desalienada explicará, pues, el desarrollo de todas las actividades prácticas y teóricas de los hombres por la praxis material y realizadora, formará cuerpo con la praxis y será, alternativamente, su ama y su esclava.

Por consiguiente, el camino que sigue la filosofía para realizarse suprimiéndose constituye también su andadura hacia la ciencia. Al dejar de ser verdad — es decir, *falibilidad* — abstracta, la filosofía se hace mundo, lo cual significa que se hace la ciencia de un mundo planetario, ¿deja por lo mismo de errar? Marx parece pensar que así sucede, efectivamente. La ciencia real, positiva, una y fundamental, esencialmente histórica, sustituye a la filosofía y constituye la verídica aprehensión del proceso histórico del desarrollo práctico de los hombres que luchan por anexionarse la naturaleza. El pensamiento y el saber filosóficos, la teoría y la especulación se suprimen para realizarse, transmutándose en saber real y científico. Todo lo que es, será finalmente aprehendido por la ciencia, para ser transformado por la técnica, ya que la ciencia misma no será más que una técnica teórica. Todo lo que es, será finalmente reducido a «la praxis humana y a la comprensión de esta praxis», como exige la 8.^a tesis

sobre Feuerbach. Pues se trata de rebasar el pensamiento (abstracto) para hacerlo un poco más intuitivo, sino de suprimirlo realizándolo en la actividad humana práctica y sensible. Marx alaba a Feuerbach el querer asentar la ciencia en y dentro de lo sensible, pero le reprocha el no concebir la materialidad sensible como una actividad práctica y sensible. La 5.ª tesis sobre Feuerbach precisa este punto crucial: «Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, quiere la intuición (*Anschauung*); pero no comprende la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) en cuanto actividad humana sensible y práctica.»

La ciencia que sucederá a la filosofía, ¿no será más que el fiel reflejo de la práctica, no fundará nada? La praxis humana y la comprensión de esta praxis, ¿coincidirán totalmente? Las tesis filosóficas de Marx son tan lacónicas —y casi siempre tan sumarias— que no desarrollan ni la pregunta ni el horizonte de la respuesta. No obstante, pese a todo su esfuerzo para hacer que la ciencia teórica derive de la práctica material, y la conciencia pensante de la realidad sensible, puesto que todo lo que es se reduce a la actividad laboral de los hombres, el problema del cometido y del destino, de la importancia y la repercusión de esas fuerzas de segunda fila no deja de estar oscuro, por el hecho, sobre todo, de que las fuerzas derivadas parecen, en ocasiones, ser mucho más decisivas y fundamentales de lo que parecería en un primer momento. Parece, empero, que en el interior del mundo comunista, la práctica, lo real, lo material, lo sensible, lo activo, lo potente, lo efectivo y lo realizador se reserven todavía y siempre el primer puesto. Volviendo, por no decir reduciendo, lo «superior» a «lo inferior» y haciendo de éste lo «superior», lo cual no impide que la potencia destronada esté de nuevo presente en su ausencia, la perspectiva de Marx sigue siendo dificultosa; nadie sabe bien cómo se efectúa de una manera precisa el enlace causal entre la causa y los efectos, entre la base sensible y los significados luminosos o, al menos, esclarecedores. ¿La sola causalidad es la unicausalidad? Y si no, ¿de dónde recibe su impulso la causalidad recíproca? Marx, allí donde no ve ya claro, apela a la conciencia, pero la conciencia tampoco es una suprema claridad. Continuator, quíeralo o no, de toda la época del pensamiento europeo y moderno, e hijo fiel, aunque rebelde, de esa fase del devenir, Marx queda prisionero, *doblemente* prisionero: de la práctica y de la conciencia, es decir, de la *dualidad* de ambas.

El pensamiento (filosófico), lanzado a esa corriente que debe desembocar en su supresión y su realización conjuntas y simultáneas, ¿ya no tendrá nada que decir en cuanto a la comprensión de la práctica humana, que exige asimismo una toma de conciencia, la cual quizás rebasa la ciencia? ¿Desaparecerá totalmente la filosofía pensante? Ciertamente, la filosofía antigua, la filosofía independiente, la filosofía en cuanto filosofía, hallará su fin; será reemplazada por la ciencia técnica y la técnica científica, que persiguen sus propios fines. Pero, ¿la filosofía rebasada desaparecerá sin dejar huellas? ¿La filosofía será íntegramente absorbida por la ciencia, habrá llegado a ser efectivamente Ciencia, o subsistirá transmutándose en

una ciencia un poco diferente de la ciencia de la historia, y sin embargo única y global? ¿El pensamiento (filosófico) vendrá a ser de algún modo la ciencia de las ciencias, la conciencia de la ciencia, o constituirá una especie de método general del procedimiento científico? En el mundo de los sujetos y los objetos desalienados, ¿el pensamiento filosófico puede ser todavía el quehacer de los sujetos en pugna con los objetos? Marx no ve muy claro en todo esto; sin embargo, intenta cortar de un tajo el nudo gordiano. «Allí donde cesa la especulación, en la vida real, empieza la ciencia real, positiva, la exposición (*Darstellung*) de la actividad práctica, del proceso del desarrollo práctico del hombre. Las frases acerca de la conciencia terminan; algún saber real debe ocupar el lugar de aquéllas. Por la exposición de la realidad, la filosofía independiente pierde su medio de existencia.» (*Id. al.*, p. 159.)

¿Qué vendrá después de la muerte de la filosofía? La respuesta de Marx es a la vez brutal e insegura, y sigue siendo problemática; pues el texto que acabamos de citar prosigue en estos términos: «Su lugar puede ser ocupado todo lo más por un resumen de los resultados más universales que se dejen abstraer de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones no tienen por sí mismas, separadas de la historia real, absolutamente ningún valor. Únicamente pueden servir para facilitar la ordenación de los materiales históricos, para indicar el orden de sucesión de sus estratos particulares. Pero no dan en modo alguno, como la filosofía, una fórmula o un esquema según los cuales las épocas históricas puedan ser dispuestas.» (*Ibid.*) La antigua filosofía especulativa, la filosofía en cuanto filosofía, la filosofía independiente, el movimiento filosófico del pensamiento abstracto dejarán de ser mediaciones y perderán su medio de existencia al suprimirse para realizarse en la práctica y la técnica, práctica y técnica que sólo tendrán necesidad del saber real, de la ciencia positiva, de la exposición concreta del desarrollo de la actividad sensible de los hombres. La filosofía no puede, en modo alguno, situarse por encima de la ciencia. *Todo lo más*, añade Marx, habrá aún lugar para «un resumen de los resultados más universales que se dejen abstraer de la consideración del desarrollo histórico de los hombres», el cual reemplazará a las síntesis filosóficas caducas. El resumen teórico de los resultados más universales que se dejen abstraer de la consideración del desarrollo histórico de los hombres será todavía pasablemente abstracto, pero no tendrá ningún valor, separado de la historia real, de la actividad práctica.

* * *

Digámoslo, pues, abiertamente: al realizarse, la filosofía se *suprime*: halla su fin, fin que significa objetivo y cumplimiento final. Deja de ser. Será reemplazada por el saber real de la ciencia positiva, que comportará aún, todo lo más, un resumen de los resultados más universales. Por consiguiente, es un sinsentido hablar de una filosofía comunista. Sin embargo, la conciencia pensante siempre estará en funcionamiento, sin agotarse en las obras prácticas de los hombres

en acción; pues el pensamiento consciente no parece poder dejar de sobrevolar el movimiento real, ni dejarse absorber totalmente por la ciencia.

Los hombres de la era de la alienación rebasada estarán libres de la presencia de toda trascendencia. ¿Eso significa que el poder de la ausencia no se manifestará entonces? Marx no piensa en ello. Él ve a los hombres desalienados. Estos hombres van a producir y a reproducirse, a fabricar unos objetos y unas teorías no especulativas, a gozar plenamente de sus productos; van a abarcar su práctica y su desarrollo en la ciencia histórica total. Aniquilada toda alienación, van a encontrar su ser, ese ser que funda su historia «sin que ni siquiera exista un sinsentido (*Nonsens*) cualquiera, político o religioso, que una todavía a los hombres de un modo extraordinario» (*ibid.*, p. 168). Ningún sentido, ninguna problemática metafísica, vendrán ya a turbar su vida y a ponerla en tela de juicio, puesto que, por esencia, «la humanidad se propone únicamente unas tareas que puede resolver; pues, si bien se mira, siempre se hallará que la tarea no surge sino allí donde se dan o están en vías de formación las condiciones materiales para resolverla». Las grandes cuestiones — las que el hombre se plantea en los grandes momentos, las que se plantean al hombre incluso cuando éste no tiene respuesta alguna — se habrán vuelto mudas, o más aún, dejarán de interpelar al hombre. A todo «¿por qué?» corresponderá un «porque», pues pregunta y respuesta se habrán hecho prácticas y ya no serán metafísicas. Ya no se tratará de interpretar (filosóficamente) el mundo, sino de transformarlo (prácticamente) sin cesar.

Ciertamente, la filosofía moderna ha proseguido a su manera una tarea iniciada ya por Heráclito y Aristóteles, como Marx se cuidó de anotar. Habiendo recorrido su camino, se realiza finalmente para suprimirse haciéndose realidad y transmutándose en Técnica. Heráclito intentaba escrutar el logos del ser en devenir de la totalidad del mundo, interrogar el ritmo y el sentido del Uno-Todo. Pensador-y-poeta, captaba la armonía y la guerra que se juntan al corazón mismo de la unidad de la totalidad, pues todo lo que es, es en el tiempo, ese tiempo que es «un niño que juega a los maestros; la realeza de un niño» (*fr.* 52). Heráclito expresaba el Juego supremo en y con su lenguaje enigmático, que, haciendo eco al lenguaje de la Sibila y al del oráculo del dios délfico, «no habla ni disimula, sino indica» (*fr.* 93). Aristóteles, el Alejandro macedonio de la filosofía griega, según Marx, plantea una vez más el problema supremo: en la *Metafísica* podemos leer, si nos tomamos el trabajo de ello, lo siguiente: «Así, lo que buscado desde hace mucho tiempo, ahora e incesantemente, lo que siempre se pregunta: ¿qué es el ente (τί τὸ ὄν)?, equivale a esto: ¿qué es la entidad (ἡ οὐσία)?»⁴ (*Met.*, Z 1., 1028b). Después de la realización-aniquilación del pen-

4. La traducción de οὐσία por "entidad" y no por "esencia" o, lo que es peor, por "sustancia", respeta la forma participial. Cf. las *Notes des Traducteurs* (pp. 53-54), en la traducción francesa de *¿Qué es la filosofía?* de Martin Heidegger: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Callimard, 1957.

samiento filosófico, este pensamiento, esta pregunta y este lenguaje metafísicos ya no tendrán ningún sentido. Estos problemas ya no se plantearán. El hombre se habrá convertido en el productor de su ser y en productor de todo lo que es. El ser en devenir de la totalidad del mundo ya no constituirá problema. La actividad productora, la acción positiva y el trabajo llegarán a ser lo que son: fundamento del ser del ente. Pues «esta actividad, esta creación y este trabajo sensibles y continuos, esta producción son [...] el fundamento de la totalidad del mundo sensible, tal como existe actualmente...» (*Id. al.*, p. 163.) El mundo ya no estará dividido en mundo sensible (físico) y en mundo supra-sensible (metafísico), los sentidos ya no estarán separados del sentido. La actividad sensible constituirá la *razón de ser*, pero no el sentido metafísico del mundo sensible, que habrá liquidado la cuestión del significado; el mundo no tendrá un sentido (trascendente), y tampoco carecerá de sentido (no será absurdo). Se trata de llegar «a concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible, total y viva de los individuos que lo constituyen» (*ibid.*, p. 164). ¿Puede entonces la filosofía tener algo que hacer en este —y único— mundo? El hombre, emprendiendo, por medio de la técnica, la conquista del mundo *natural, histórico y humano*, ¿tendrá aún necesidad del pensamiento filosófico?

La religión, el arte, la poesía y la filosofía ya no tendrán sitio, por consiguiente, en el mundo de la reconciliación total. La producción material — material pero no reificada — será la potencia creadora y dará la clave del «secreto» de todo lo que es. Y, sin embargo, ya hemos oído a Marx decirnos que los hombres del mundo comunista, a medida que la historia nacional y local se transforme completamente en historia mundial, serán «puestos en relaciones prácticas con la producción (incluso espiritual) del mundo entero, y en condiciones de adquirir la capacidad de gozar de esa producción universal de toda la tierra (creaciones de los hombres).» (*Ibid.*, pp. 181-182.) ¿Qué producción espiritual vendrá, pues, a sobreañadirse a la producción material o a combinarse con ella, después de la aniquilación (preconizada) de la existencia misma de la oposición entre material y espiritual? ¿Se trata de la producción espiritual de los tiempos pasados, que sin embargo es considerada como radicalmente rebasada? ¿Se trata de una nueva *producción espiritual*? Después de la tan radical condenación de lo espiritual — con las armas de la conciencia, es cierto —, después de la proclamación de la unificación del mundo, en la dimensión de lo sensible, ciertamente, después de la plena realización de la filosofía, a través de su aniquilación, después de la absorción del pensamiento por la ciencia real,

5. El problema mismo del pensamiento y del lenguaje, es decir, del Logos mucho más que de la Lógica, queda en suspenso en el pensamiento de Marx. ¿El rebasamiento de la filosofía abre el camino a un pensamiento de tipo nuevo? Marx no habla de semejante *pensamiento*. En lo que concierne al lenguaje, nos dice que será tomado bajo el control absoluto de la sociedad comunista. ¿Quiere eso decir que será enteramente planificado y allanado, que se convertirá en instrumento técnico? "Ni que decir tiene que, en su tiempo, los individuos tomarán también este producto de la especie bajo su control completo", escribe Marx (*Id. al.*, t. IX, p. 76).

¿habrá todavía algo más? El poder de transgresión de todo lo que es real, el poder de la trascendencia, ¿continuará manifestándose? La fuerza de la metafísica, ¿impondrá, en pleno mundo sensible, unas realidades espirituales? Lo que habría debido ser aniquilado, ¿lanzará una llamada — la llamada de la ausencia? —. Marx no logra cerrar el círculo con la conciencia tranquila. Todo sucede como si él sospechase, en determinados momentos, que producción y reproducción de la vida, fabricación y utilización de los objetos, producción ilimitada y goce sin restricciones de las riquezas sensibles, universalización de la vida práctica y aprehensión técnica de todo lo que es, no bastasen en modo alguno para fundar el mundo. En un mundo comunista consumado, lo espiritual no debería existir — pues *todo* se ha hecho *uno*, y las diferencias son resueltas por y en la unidad. Pero el continuo rebasamiento de todo lo que es está constantemente en funcionamiento, y las preguntas a las que la humanidad no puede responder acechan siempre a los mortales, lo quieran o no.

CUESTIONES ABIERTAS

Habría que llegar a comprender en su unidad la andadura del pensamiento de Marx, captar el centro del esquema marxiano, entrar en diálogo con el sentido y el ritmo de esa marcha que va a parar a la exigencia de la toma de conciencia (por el pensamiento) del movimiento real (de la dialéctica efectiva), es decir, del desarrollo de la Técnica, para que el motor del desarrollo histórico pudiese desarrollarse íntegramente.

Marx no parte de un ser en devenir de la totalidad del mundo — ser primero y último — ni se pregunta si el *arché* original podría ser considerado como de orden material o espiritual, natural o divino. No parte de una original materia en movimiento, cuyo devenir espacio-temporal condujera hasta el hombre que piensa este proceso y actúa sobre él. Tampoco parte de la Naturaleza cuya evolución, o cuyo movimiento dialéctico, condujera de la materia a la vida y de la vida hasta la conciencia de los hombres. No hay ontología en Marx, no hay filosofía primera, ni espiritualista ni materialista. Marx niega precisamente toda ontología y toda metafísica, aunque no pueda desembarazarse de una cierta «ontología» implícita ni llegue a negar la metafísica sino realizándola — ¿«metafísicamente»? — en la técnica. ¿Es necesario añadir que en Marx no hay filosofía de la naturaleza, ni cosmología, que él no habla de la evolución de la naturaleza, ni del orden o del devenir del Universo?

Marx parte de los hombres: seres naturales, humanos y sociales que trabajan para satisfacer sus necesidades vitales y para ello ponen en movimiento una técnica. Los hombres son movidos por sus impulsos; para satisfacerlos, luchan contra la naturaleza, le arrancan por la fuerza los bienes destinados a saciar sus necesidades, que se renuevan y se amplían a medida que van siendo satisfechas. Los impulsos (naturales y humanos), las necesidades, son el motor de la actividad (social) de los hombres. El movimiento de los impulsos que aspiran a su satisfacción se encuentra — y hace mucho más que encontrarse — con el instinto de producción que habita en el hombre. El hombre produce, pues, su vida, él mismo es un producto de la producción. Produciendo su vida mediante la actividad productora, el trabajo, la técnica, está siempre ligado a los demás hombres. El

desarrollo económico de la productividad, el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas, de los instrumentos de la técnica, constituye la base real del desarrollo de la humanidad, la estructura de su historia y anima la vida social. En el curso del proceso de la transformación de la naturaleza en historia, mediante el trabajo social, se desarrollan igualmente otras fuerzas, expresiones de la debilidad del hombre y signos del desarrollo insuficiente de las técnicas: las relaciones jurídicas y políticas, el Estado, la religión, el arte, la filosofía. Estas formas de la superestructura idealista, reflejan de manera ilusoria el desarrollo real, y constituyen las fuerzas que lo organizan encauzándolo y lo subliman desfigurándolo.

La producción misma de la vida, y fundamentalmente ella, está alienada. Los hombres mantienen unas relaciones extrañas con su trabajo, y el producto de su trabajo permanece extraño a ellos. Hombres y cosas se reifican y pierden su esencia. Los hombres ponen en movimiento las fuerzas productivas, pero estas fuerzas no pertenecen a la totalidad de los miembros de la comunidad. El régimen de la propiedad privada aliena al hombre del trabajo, su ser y su hacer están desconectados uno del otro y ambos aplastados por la potencia inhumana del poseer. Los hombres se han convertido en trabajadores, en obreros, pero no poseen colectivamente los medios de producción, los cuales, detentados por una clase de individuos, permiten la explotación del trabajo prestado socialmente. Por consiguiente, el hombre pierde su ser al ganarse la vida. La alienación política e ideológica, expresión tergiversada de las condiciones de existencia reales y de la alienación real, consume la desrealización y la reificación de los hombres. La existencia de segundo plano que éstos se ven condenados a llevar en la política, la religión, el arte y el pensamiento especulativo les impide dirigir bien sus esfuerzos por realizar efectivamente en un terreno real, uno y total, el conjunto de sus necesidades y su totalidad abierta. Al nivel de la sociedad burguesa y capitalista, el antagonismo entre las dos clases en lucha — la de los productores y la de los propietarios de los medios de producción — alcanza su punto culminante: sólo la revolución proletaria, subvirtiendo de arriba abajo el antiguo estado de cosas e instalando, después de su victoria, la pasajera dictadura revolucionaria del proletariado, puede conducir a la humanidad al socialismo-comunismo; éste, después de haber suprimido radicalmente la propiedad privada y las potencias alienantes de la superestructura, permitirá, en la cumbre de su desarrollo, en una sociedad sin clases ni Estado, que cada uno goce según sus necesidades, hasta que el comunismo también sea rebasado. Así pues, el hombre puede y debe (re-)conciliarse con la naturaleza y con su naturaleza, con la humanidad y con su humanidad, una vez que todo se ha hecho transparente a la actividad de los hombres. El comunismo está encargado de realizar esta conquista; sin embargo, Marx tiene cuidado de anotar que el comunismo no es, como tal, la meta final de la historia humana, sino figura del porvenir próximo, el principio enérgico de las transformaciones necesarias.

□ Sería tentador hacer más totalista el pensamiento de Marx. Sería

tomar como punto de partida la materia en movimiento — ser en devenir de la totalidad del mundo que, a través de un proceso dialéctico uno y total, se convertiría en naturaleza inanimada, y después viviente, para dar nacimiento finalmente al hombre dotado de pensamiento; este hombre social e histórico desarrollaría las fuerzas productivas y las formas de la superestructura, hasta que en el reinado del comunismo (re-)cobrase conciencia del movimiento total, asumiéndolo; así quedaría cerrado el círculo gracias a la dialéctica del movimiento del ser material y original, que va de la naturaleza a la historia para expresarse en el movimiento dialéctico de los hombres. Sin embargo, este esquema no es marxiano, aunque sí confusamente marxista. Se debe, *grosso modo*, a Engels, y, hasta hoy, ningún marxista se ha tomado el trabajo de pensar esa «ontología» materialista que, con el nombre de materialismo dialéctico, o de dialéctica materialista, declara que la materia en movimiento es el ser primero, sin saber de ninguna manera lo que es esa dialéctica de la materia (o de la energía) que implica el logos de su devenir.¹

Pero Marx no tiene nada que hacer con esa materia. El parte de — y desemboca en — la materia del trabajo humano, los materiales con los que se construye la vida social, la actividad material, productora del mundo. Mediante un inmenso esfuerzo de reducción, reduce a la producción — estrechándolo — todo lo que es y se hace (y es lo que *es hecho*). Por eso alcanza en efecto lo que es y se hace, pues todo se halla efectivamente reducido a la incesante y omnipotente producción: producción de bienes materiales y de bienes culturales, de valores en uso, de valores en cambio y de ideas con o sin valor. Marx dice la verdad del mundo moderno y contemporáneo, y anuncia lo que se hará en el mundo planetario de mañana, que realizará el marxismo suprimiéndolo y rebasándolo.

□ Se trata desde ahora de comprender a Marx mejor de lo que él

1. El joven Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) arremete contra la dialéctica de la naturaleza. El materialismo es, para él, esencialmente histórico, y la dialéctica materialista apunta a la *totalidad* en cuanto totalidad de la experiencia, conjunto coherente de todos los hechos conocidos y producidos por los sujetos históricos y sociales, sujetos objetivos, sujetos objetos: pues los hechos son hechos. Para Lukács, el "carácter total del método dialéctico" reside en el "conocimiento de la realidad del devenir histórico". Cf. *¿Qué es el marxismo ortodoxo?*, primer ensayo de *Historia y conciencia de clase* (trad. francesa de K. Axelos y J. Bois, Éditions du minuit, 1960, p. 39). Lukács escribe: "Pues solamente cuando el núcleo del ser se ha descubierto como devenir social es cuando el ser puede aparecer como un producto hasta entonces inconsciente de la actividad humana, y esta actividad, a su vez, como el elemento decisivo de la transformación del ser. De una parte, las relaciones puramente naturales o las formas sociales convertidas por mixtificación en relaciones naturales se oponen al hombre como datos congelados, conclusiones, inmutables en su esencia, de las cuales él puede, todo lo más, utilizar las leyes y captar la estructura de objeto sin ser nunca capaz de transformarlas; de otra parte, semejante concepción del ser rechaza la posibilidad de la praxis en la conciencia individual." Sin embargo, Lukács no llega a profundizar en lo que él llama realidad. ¿Hace falta recordar que esta obra fue condenada por la Internacional Comunista (en 1924), por la ortodoxia socialdemócrata — es decir, por Zinoviev tanto como por Kautsky — y que su autor la desautorizó? ¿Hace falta, decir que este acuerdo acerca de la tendencia *idealista* de la obra no explica gran cosa de lo que es o no es ese idealismo?

se comprendió a sí mismo? Esta pregunta concierne a toda tentativa que apunte a comprender un pensamiento todavía vivo y debe permanecer abierta. *Comprender* a Marx sigue siendo una tarea sumamente difícil, pues nadie sabe cómo emprenderla con este pensamiento que quiere que el pensamiento sea absorbido por la praxis y que sabe que el pensamiento rebasa todo movimiento real.

Hay en Marx lo que nadie se atrevió a ver: una extraordinaria pasión de la nada, una voluntad desatada de rebasamiento. Todo el propósito de Marx se concentra en este punto: suprimir, aniquilar, rebasar. Se propone la supresión de todo lo que es — tanto si es del orden de la realidad como si del orden del pensamiento —, el aniquilamiento de todo lo que existe, puesto que lleva una existencia alienante y alienada, el rebasamiento de todas las trabas que allane el camino a la praxis y a la técnica venideras. En el mundo de la reificación, el pasado rige al presente, el presente es sórdido, el porvenir está cerrado. A través del movimiento comunista, el porvenir tiene la palabra, y el comunismo mismo será suprimido, aniquilado y rebasado en el proceso de su realización. Cuando la totalidad de lo que es sea reducida a nada, puesto que desde ahora es una nada total, solamente entonces podrá surgir una nueva totalidad abierta, que, sin duda, también zozobrará en la nada. Marx niega todo lo que es; todo está alienado y es alienante, todo obstruye el camino al porvenir, que no puede instaurarse sino aniquilándolo. Forma avanzada de un grandioso nihilismo, de un *nihilismo planetario*, la visión marxiana interpreta sin embargo (y por vía de consecuencia) la *técnica planetaria* como la única palanca que puede poner en movimiento el mundo, ese *astro errante*, suprimiendo el mundo corrompido y la «falibilidad».

Nada resiste a la crítica negadora de Marx: ni la producción tal como se ha venido realizando, ni las relaciones de producción, ni la vida política y pública, ni la vida familiar y privada, ni la religión, la poesía y el arte, ni la filosofía y las ciencias, ni el movimiento comunista mismo. La existencia económica del hombre y su existencia civil, su existencia familiar, religiosa, artística, teórica, están todas alienadas y le impiden existir realmente en cuanto hombre. La existencia está alienada porque sobre ella pesa el peso de lo material, y a la vez porque, para esquivarlo, ella se refugia en un mundo ideal e ideológico. Pero el mundo de las ideas no puede constituir un remedio a la ausencia de mundo.

El pensamiento de Marx, ¿capta la verdad de aquello que él combate? Se deja captar por lo que es. La verdad de lo que es no es más que una forma de la *falibilidad*, y Marx quiere poner al desnudo esta falibilidad, pero sin atreverse a llegar hasta el extremo captando la falibilidad como tal. Queriendo poner fin a la alienación, Marx quiere detener el devenir errante.

Situar el pensamiento de Marx en varios planos nos hace captar la polivalencia del mismo, pero, pese a todo, entraña el peligro de disimularnos la unidad de este pensamiento. Problemática económica, política, antropológica, ideológica y «futurista» no se disocian, pero no cesan de plantear problemas específicos.

1. PROBLEMÁTICA ECONÓMICA

La obra económica de Marx dista mucho de haber sido comprendida íntegramente. El horizonte económico de la empresa marxiana no se descubre tan fácilmente. El economismo grosero de los marxistas nos impide con harta frecuencia comprender el pensamiento económico del fundador del marxismo.

El ciclo infernal que une la producción al consumo y la incesante rotación de este ciclo deben ser comprendidos como regidos por el desarrollo de la técnica y por su movimiento rotatorio. Se habla mucho, después de Marx, de las fuerzas productivas, y de su desarrollo, que determina todo lo demás. Sin embargo, sería necesario comprender esas fuerzas en profundidad, y ver la técnica como motor de su desarrollo. Más aún que el desarrollo de las fuerzas productivas, es el desarrollo digamos tecnológico el que predomina. Organización del trabajo y división del trabajo están determinadas por el proceso tecnológico. «El trabajo se organiza y se divide de distinto modo según los instrumentos de que dispone. El molino movido a brazo supone una división del trabajo distinto de la del molino de vapor.» (*Miseria de la filosofía*, Costes, p. 158.) El molino movido a brazo supone, es decir, determina, la sociedad feudal, el molino de vapor, la sociedad capitalista. «El molino movido a brazo os dará la sociedad con señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con capitalista industrial.» (*Ibid.*, p. 127.) ¿No corren parejas las máquinas automáticas con la sociedad socialista? Las máquinas, la industria, los instrumentos verdaderamente técnicos y la técnica propiamente dicha datan de un cierto momento histórico y actúan después sobre toda la evolución histórica y social. No hay más técnica que la moderna. «Las máquinas propiamente dichas datan de finales del *siglo XVIII*.» (*Ibid.*, p. 164.) Marx precisa, algunas líneas más abajo, lo que él entiende por máquinas: «Herramientas simples, acumulación de herramientas, herramientas compuestas, puesta en acción de una herramienta compuesta, por un solo motor manual, por el hombre; puesta en acción de esos instrumentos por las fuerzas naturales; máquina, sistema de máquinas que tienen un solo motor; sistema de máquinas con un motor automático: éste es el desarrollo de las máquinas.» (*Ibid.*, p. 165.) Sólo la «automación» es capaz de rebasar la especialización, en provecho del tra-

bajo producto, universalizado pero desalienado. Marx piensa firmemente que así sucederá. Tanto como ataca las técnicas productivas del presente, así canta las alabanzas de las técnicas productivas futuras. Las del presente implican el mal *automatismo*, la actividad parcelaria y *atomizada*: en un sistema reificado y *automático* los individuos sólo pueden ser «*atomísticos*». En cambio, la técnica del porvenir habrá superado la automatización y el atomismo gracias a su desarrollo integral, que permitirá a los hombres desarrollar íntegramente sus fuerzas esenciales, su energía. La gran técnica de los tiempos futuros será el contraveneno que nos curará de los males de la técnica subdesarrollada y, por tanto, alienante. Las esperanzas de Marx en la técnica son inquebrantables, y sería ingenuidad caracterizarlas como ingenuas. «Lo que caracteriza a la división del trabajo en el taller automático — escribe — es que el trabajo ha perdido allí todo carácter de especialidad. Pero desde el momento en que cesa todo desarrollo especial, empieza a hacerse sentir la necesidad de universalidad, la tendencia hacia un desarrollo integral del individuo. El taller automático borra las especies y la idiotez del oficio.» (*Ibid.*, p. 173.) Proudhon, mucho menos genial e infinitamente más escéptico, representante, según Marx, de esa mentalidad pequeño-burguesa que en todo ve «el lado bueno» y el «lado malo»;¹ anota al margen de su propio ejemplar de la *Miseria de la filosofía* y frente a las frases que acabamos de citar: «¡Vaya! ¿Y cómo entiende usted ese desarrollo integral?» No recibió respuesta a su pregunta. De cualquier modo, la pregunta no era como para ser solventada en el papel.

Si el secreto de las fuerzas motrices de la historia reside en el desarrollo tecnológico, la técnica productiva no puede concebirse como algo derivado. Ella es la que determina el intercambio, el

1. Marx, respondiendo con su *Miseria de la Filosofía* a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon y no aceptando el *sistema de las contradicciones económicas* proudhoniano, arremete contra la concepción que distingue constantemente los dos lados de una cosa: uno bueno y otro malo, uno pleno de bien y de ventajas y el otro pleno de mal y de inconvenientes. Marx reprocha a Proudhon el concebir la contradicción como formada por el conjunto del lado bueno y el lado malo, y el querer conservar el lado bueno eliminando el malo (*ibid.*, p. 130). De esta manera, no es realmente posible tomar ninguna decisión; la liberación integral del motor del desarrollo y la supresión de lo que le pone obstáculos se hacen imposibles. Marx no teme ser unilateral: ¿acaso no se propone la plenitud fulgurante de las fuerzas productivas, el desencadenamiento de la técnica? Proudhon es, a su juicio, un timorato. «El pequeño burgués [...] dice siempre: de un lado, del otro lado. Dos corrientes opuestas, contradictorias, dominan sus intereses materiales y por consiguiente sus consideraciones religiosas, científicas y artísticas, su moral, en fin, su ser entero. El pequeño burgués es la contradicción viviente. Sí, además, es, como Proudhon, un hombre de talento, pronto sabrá hacer malabarrismos con sus propias contradicciones y elaborarlas según las circunstancias en paradojas sorprendentes, escandalosas, a veces brillantes.» (*Ibid.*, p. 223). Como confía en la negatividad, fuerza motriz de la historia, Marx piensa que «el lado malo es el que siempre acaba por predominar sobre el lado bueno. El lado malo es el que produce el movimiento que hace la historia constituyendo la lucha» (*ibid.*, p. 144). El pensador de la técnica, ¿piensa este pensamiento hasta sus consecuencias extremas? El lado malo, productor del movimiento histórico, ¿estuvo siempre presente en su espíritu? Pues parece que él no haya podido escapar a la tentación de querer neutralizarlo.

comercio y al consumo. La industria produce incluso necesidades, para tener que satisfacerlas. Hay una renovación perpetua, una rotación incesante — ¿y sin fin? — del ciclo; las necesidades aspiran a su satisfacción, la producción las sirve, pero las engendra también, el consumo crea nuevas necesidades a su vez. Lo que une la producción al consumo y las necesidades a su satisfacción depende de la técnica más que de la presión de las necesidades «naturales». «Casi siempre, las necesidades nacen directamente de la producción, o de un estado de cosas basado en la producción. El comercio del universo rueda casi por entero sobre necesidades, no del consumo individual, sino de la producción.» (*Ibid.*, pp. 42-43.) Reside en la esencia de la técnica moderna que la producción sea casi absolutamente creadora. «La producción precede al consumo, la oferta fuerza la demanda.» (*Ibid.*, p. 75.) Marx insistió mucho en el elemento dinámico cuya energía conduce el presente hacia el porvenir. Este porvenir producido estará no solamente bajo el signo del comunismo, sino, conjuntamente, en el ritmo de la técnica planetaria. La producción de toda clase de productos, «materiales» y «espirituales», rige globalmente todas las modalidades del intercambio y del comercio, de la distribución y del consumo. «En general, la forma del intercambio de los productos corresponde a la forma de la producción. Cambiad la segunda, y la primera se verá cambiada en consecuencia. Por eso, vemos que en la historia de la sociedad el modo de intercambiar los productos se regula por el modo de producirlos.» (*Ibid.*, p. 88.)

Producción, distribución, intercambio y consumo forman un circuito animado por la producción. Sin embargo, la producción, la producción material, la que en primer lugar interesa a Marx, aun cuando determine y englobe la distribución, el intercambio y el consumo, ella misma está presa en un movimiento continuo de consumo: ella consume los medios de producción, los utiliza y los gasta, así como los productos de la producción. Producción y consumo están ambas regidas por el proceso tecnológico, creador y destructor de toda especie de producción. «Esta identidad de producción y consumo equivale a la proposición de Spinoza: *Determinatio est negatio*.» (*Apéndice a la Contr. a la crit. de la ec. pol.*, Costes, p. 273.) En el proceso tecnológico, el sujeto se rebasa objetivándose y dejando de ser sujeto fijo, y el objeto es continuamente rebasado por el consumo y la producción de nuevos objetos. Superada la reificación, esta verdad del desarrollo de la técnica se hace aún más esplendorosa. Subjetivismo y objetivismo serán simultáneamente suprimidos en favor de la actividad creadora y productora.

La técnica, encaminada a la satisfacción de las necesidades totales de los hombres — como motor de la historia mundial —, crea también, y siempre de nuevo, unas necesidades que quieren ser satisfechas y unos objetos destinados a ser consumidos (y por tanto suprimidos) por unos sujetos (no aislados, sino miembros de la comunidad; unos hombres, por consiguiente, que han rebasado su subjetividad). La grandeza del pensamiento de Marx hay que buscarla

en su aprehensión de la rotación de la técnica, en esta visión de la productividad absoluta que, suprimiendo todos los enclaves económicos, jurídicos, políticos, morales, psicológicos e ideológicos, rebasa con mucho la simple exigencia de la satisfacción de las necesidades vitales. Entendiendo a su manera la *alienación de sí del hombre*, Marx piensa que la supresión de esa alienación en su raíz, económica y tecnológica, conducirá a la *conquista del mundo por y para el hombre*. Ciertamente, el hombre está movido por sus impulsos naturales; sin embargo, la técnica — que, más aún que instrumento de la satisfacción de las necesidades, es la fuerza motriz de la historia — posee una potencia mucho mayor. La técnica gobierna el ritmo de los impulsos y pone en movimiento el mundo. La exigencia de la abolición del estado de cosas existente, del régimen burgués y capitalista, de la alienación y de la reificación, de la propiedad privada y de la división del trabajo, de los trasmundos y de los pseudo-mundos celestiales, equivale a esto: liberar totalmente la productividad humana y social, y la técnica productiva «desencadenada» se encargará de resolver prácticamente todas las cuestiones y todos los enigmas en su devenir.

Esta concepción marxiana de la productividad absoluta no ha sido comprendida todavía en toda su amplitud y profundidad. Marx no considera la *physis* y el *cosmos* como un orden que es posible transgredir, como un ritmo que nos dicta lo que tenemos que pensar y que hacer. Él no ve el Mundo como una *Creación divina*; rechazando toda idea de Creación, busca en la hipótesis de la *generatio aequivoca* la única respuesta legítima a este género de cuestiones. Marx tampoco ve la totalidad del mundo a través de la perspectiva del *Sujeto moderno* al que corresponden unos *objetos*, como objetos de su representación y de su voluntad. El alumbró una nueva era que ya no es cosmocéntrica y griega, ni teocéntrica y cristiana, ni egocéntrica y moderna: la era planetaria de la técnica y de la productividad que rebasan todo sujeto constituyente y todo objeto fijo y no aceptan límites, naturales o divinos.

«Producción es, pues, inmediatamente consumo; consumo, inmediatamente producción. Cada uno de estos dos elementos es inmediatamente su contrario. Pero al mismo tiempo, se produce entre los dos un movimiento mediador. La producción mediatiza el consumo, cuyo material ella crea, material que sin ella estaría desprovisto de objeto. Pero el consumo mediatiza también la producción al crear el sujeto de los productos, para el que éstos son productos. Sólo en el consumo alcanza el producto su último remate.»² (*Ibid.*, página 274.) El producto de la producción no existe verdaderamente hasta el momento en que deja de existir, haciéndose suprimir en y por el consumo; su ser reclama su aniquilamiento. El producto se distingue de todo objeto natural o ideal, por el hecho de que es realmente *producto* y de que no *llega a ser* producto efectivo, no se afirma en cuanto producto, sino hallándose consumido. Para que sea *en realidad* y no εἰδωλάμ, piensa Marx, hace falta que sea absorbido

2. En el texto: *den letzten finish.*

por el consumo y así deje de ser. «Suprimiendo el producto es como el consumo le da el golpe final,³ pues la producción no es solamente producto en cuanto actividad reificada, sino en cuanto objeto para el sujeto activo.» (*Ibid.*, p. 275.) El sujeto activo y no subjetivista es ese sujeto dotado de fuerzas esenciales objetivas y que produce sin cesar objetos no reificados para uso de los sujetos humanos.

Marx trata de poner al desnudo la esencia de la producción; ésta esencia móvil no llega a manifestarse plenamente en régimen capitalista, aunque fuese el régimen burgués y capitalista el primero que, en la historia del mundo, creó las condiciones del gigantesco desarrollo de la técnica. La burguesía ha llevado hasta un cierto punto el desarrollo de las fuerzas productivas, pero manteniéndolas dentro de los límites de la propiedad privada y del capital. La técnica moderna quedó encadenada. La burguesía partió a la conquista del mundo, pero se detuvo. «Fue ella la primera en demostrar lo que puede llevar a cabo la actividad humana. Ella realizó maravillas enteramente distintas de las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ella hizo expediciones enteramente distintas de las invasiones y las cruzadas.» (*Manifiesto comunista*, Costes, p. 61.) La burguesía hizo muchas cosas, incluso instauró el reinado del hacer, pero no cesó de evolucionar al mundo de la reificación y de la alienación, y llevó estas potencias inhumanas hasta sus límites extremos. Basado en la propiedad privada de los medios de producción, el reinado de la burguesía no podía hacer otra cosa que frenar la potencia ilimitada de la productividad, capaz, en virtud de su esencia, de satisfacer la totalidad de las necesidades humanas, si no hay apropiación particular.

Ahora bien, sólo el proletariado puede conducir la sociedad entera a la sociedad social y socialista, en la que no tendrán cabida ni clases ni propiedad privada. Sólo los trabajadores del mundo entero pueden realizar, por primera vez en la historia, nunca universal todavía, las posibilidades efectivas, las energías en acto de la técnica universal y universalizada. Sólo una humanidad que no ponga ningún freno a la producción puede seguir adelante y renovar constantemente, en una revolución permanente, la producción, las necesidades, la actividad de los sujetos objetivos y los objetos de la actividad social de los hombres.

Marx parte del hombre conducido por sus impulsos naturales, sus necesidades físicas (a las cuales vienen a sobreañadirse, por vía de sublimación, las falsas necesidades metafísicas). Este «biologismo», este «naturalismo», se basa verdaderamente en un tecnicismo. Más aún que por sus impulsos naturales y humanos, por sus necesidades físicas y sociales, los hombres son movidos por lo que les hace producir su vida, por lo que constituye un verdadero *instinto productor* que rebasa toda naturalidad y se propone la completa transformación de la naturaleza mediante la técnica. Todo lo que aliena al hombre era y es debido o bien al no-desarrollo de las fuerzas productivas,

3. En el texto: *den finishing stroke.*

como en las épocas arcaicas, o bien al subdesarrollo de la técnica, y en cualquier caso a que su desarrollo choca contra unos límites de procedencia particular y frena su marcha hacia la universalidad (en régimen burgués y capitalista). La mitología, la religión, la política y la metafísica pertenecen a la superestructura, pues son una idealización y una sublimación de la impotencia del hombre, o reflejan ideológicamente el poder de unos sobre otros; constituyen una traba a la manifestación de la potencia de la totalidad humana y de la totalidad de los hombres.

Marx llega hasta hablar de un impulso, de un *instinto de la producción* (*Trieb der Produktion*); lo que dice de éste ha de ser tomado al pie de la letra, porque es conforme al espíritu de su empresa. Hablando de la rotación en el curso de la cual se unen en un todo las necesidades que mueven a los hombres hacia la producción — la cual se propone, mediante el consumo, la satisfacción de las necesidades —, la producción siempre renovada por nuevas necesidades y la reproducción de la necesidad en y por el consumo — producción que produce el consumo y consumo que produce la producción creando la necesidad de una nueva producción —, Marx dice: «El consumo crea el instinto de producción, y asimismo crea el objeto, el cual, como meta por alcanzar, determina la producción.» (*Apéndice a la Contr. a la crít. de la ec. pol.*, p. 275.) Por tanto, sería vano preguntar si el hombre de Marx parte de la necesidad o de la producción, manteniendo separados los términos. El hombre es movido por el instinto de producción, y el proceso de producción-consumo-producción crea y reproduce la necesidad, proponiéndose su satisfacción, y produce continuamente nuevos objetos. El ciclo que une la producción al consumo encierra como un anillo todo el globo. No podría ser de otro modo; ahora bien, es necesario que ni el sujeto ni el objeto se reifiquen en este hacer-ser. La producción que crea el sujeto (el hombre) y los objetos debe librarse de todo lo que la encadena, la fija y la congela, de todo lo que la frena y la inmoviliza, de todo lo que hace gravitar sobre ella el peso del pasado o la ahoga en un presente estancado. Todo «en sí» se convertirá de este modo en para-nosotros; todo dato se convertirá en un hecho, hecho por nosotros y para nosotros en una actividad ilimitada (¿e infinita?).

Marx sabe muy bien que «siempre son unos datos naturales lo que sirve de punto de partida; subjetiva y objetivamente; los pueblos, las razas, etc.» (*Ibid.*, p. 302). Él sabe que la acción productora parte de los datos naturales que preexisten a ella. Sin embargo, no considera los datos naturales como el elemento más esencial; la modificación que la técnica les hace sufrir es, por el contrario, para él, más importante. Pues incluso estos datos naturales no empiezan a existir sino en y por la acción histórica. En la *Ideología alemana* es abordada esta temática; allí leemos: «Naturalmente, no podemos entrar ahora en el estudio de la constitución física de los hombres mismos, ni en las condiciones naturales halladas por los hombres, condiciones geológicas, orohidrográficas, climáticas y otras. Toda historiografía debe partir de estas bases naturales y de la modifi-

ción que la acción de los hombres les ha hecho sufrir en el curso de la historia.» (p. 154.) Lo que produce la historia, es decir, la vida natural, humana y social de los hombres, es la producción de bienes y la producción de carencia. La producción «produce el objeto del consumo, la manera del consumo, el instinto del consumo.» (*Apéndice...*, p. 276). La identidad entre la producción y el consumo — «la producción consumidora» y «el consumo productor» — no es en modo alguno formal; uno movimiento los une, y este movimiento es productivo. El sujeto productivo se objetiva y se rebasa en la producción, y el objeto se subjetiva en el consumo productor. Sin embargo, para que esta identidad de producción y consumo aparezca a plena luz, para que la reciprocidad, la interdependencia de ambos — lo que hace de cada uno no solamente el complemento del otro, sino lo que hace que cada uno realizándose se cree el otro — lleguen a ser visibles, es necesario tomar en consideración la totalidad del proceso y no estimar la identidad como una identidad formal. La identidad no es, ni económica ni lógicamente, una identidad indiferenciada y vacía; contiene la acción recíproca que ejercen sus elementos constitutivos unos sobre otros. La economía política vulgar o escolar y el hegelianismo abstracto y escolástico restan relieve a esta unidad orgánica y dinámica. Para hacerla transparente, se ha de comprender que ella es la expresión y la armazón de las relaciones que unen entre ellos a los individuos. La relación social fundamental es una relación de explotación, y puede convertirse en una relación comunitaria si la totalidad de la producción y de los productos, de la distribución y del intercambio, del consumo y de la reproducción de las necesidades y de los bienes toca en suerte — y es puesta en movimiento por — la totalidad de la sociedad humana. Marx precisa su pensamiento en cuanto a esta identidad: «Llegamos, pues, a la conclusión de que producción, distribución, intercambio y consumo no son idénticos, sino que todos son elementos de una totalidad, diferencias en el seno de una unidad. La producción lo rebasa todo: se rebasa a sí misma en la determinación antitética de la producción, en tanto en cuanto rebasa los demás momentos. Es el punto de partida del proceso que siempre vuelve a empezar.» (*Ibid.*, p. 286.) En todo conjunto orgánico y a través del juego de la acción recíproca, ¿no hay siempre una potencia dominante y determinante? «Una forma determinada de la producción determina, por consiguiente, unas formas determinadas del consumo, de la distribución, del intercambio, las relaciones determinadas de estos momentos diferentes entre ellos.» (*Ibid.*, p. 287.) Comprendida en su totalidad, y no en su forma unilateral y particular, y por tanto determinada, la producción socialista será la potencia determinante de la sociedad socialista en marcha, y constituirá su base más sólida.

La *producción moderna*, que conduce la historia hacia su universalización y la sociedad hacia su socialización, es esencialmente la que acapara toda la atención y la ciencia apasionada de Marx. Todas las discusiones sobre el alcance, o la falta de alcance, universal del pensamiento de Marx deberían fundarse en una comprensión incisiva de la dimensión histórica de la técnica moderna. La historia

mundial no ha existido en todo tiempo (ni siquiera histórico) y el mundo nunca ha sido todavía mundo, esto es, *ser llegado a tal* gracias a la actividad de los hombres. Marx es categórico: «La historia mundial (*Weltgeschichte*) no ha existido desde siempre; la historia en cuanto historia mundial es un resultado.» (*Ibid.*, p. 302.) La técnica es precisamente la potencia que ha conducido a este resultado, y ella es la encargada de universalizar radicalmente la historia. La burguesía ha instaurado el mercado mundial. Con la abolición de las leyes capitalistas de este mercado, con la abolición de lo que hace de los seres y de las cosas unas mercancías, se trata de hacer plenamente mundial la historia de los hombres, de transformar el mundo en un mundo humano. La burguesía, que ha forjado las armas de aquellos que le darán muerte, que ha producido los hombres que la enterrarán, halla en los obreros modernos a la vez su negación y su cumplimiento. La burguesía inaugura los tiempos modernos, los trabajadores los llevan a la culminación.

No se presta suficiente atención a lo que Marx piensa de la lucha de clases como característica de los últimos siglos de la historia. El *Manifiesto comunista* declara, sin embargo, bastante explícitamente, que la lucha de clases caracteriza *sobre todo* a los últimos siglos; *principalmente*, caracteriza a los últimos siglos de nuestra era — los siglos de la aparición de la técnica moderna —, el período mismo contra el que Marx arremete principalmente. La intensidad y la amplitud de la lucha de clases son coextensivas a la técnica moderna, a la época burguesa y a la capitalista. Puesto que leemos «siglos», ¿no hay que entender *siglos*, y no *milenios*, en el pasaje siguiente del *Manifiesto comunista*? «Pero, cualquiera que sea la forma que estos antagonismos [de la lucha de clases] hayan revestido, la explotación de una parte de la sociedad por la otra constituye un hecho común a todos los siglos pasados (*allen vergangenen Jahrhunderten*).» (Costes, p. 94.)

El esquema de Marx se aplica esencialmente a la fase de la historia que tiende a hacerse universal y mundial; ésta época del devenir de la humanidad es la que su discurso lleva hasta el lenguaje. ¿Quiere esto decir que él no se refiere o no quiere dar sentido, en la misma ocasión, a los imperios orientales y a las aventuras de los pueblos asiáticos, a las Ciudades-Estados helénicas, a la república y al imperio romano, ni tampoco al destino de las formaciones medievales y feudales? Sin duda alguna, Marx quiere abarcar la totalidad de la historia. Tras la publicación de la *Contribución a la crítica de la economía política*, le fueron hechas varias objeciones. Recuérdese la tesis, formulada brillantemente en el *Prólogo*, según la cual el modo de producción determinado, el modo de producción de la vida material y las relaciones sociales que de él se derivan, es lo que, en cuanto estructura económica y fundamental, determina la superestructura jurídica y política y las formas de conciencia social correspondientes a esa determinación. Una de las críticas, reconociendo la verdad de esta tesis para el mundo moderno, en el que predominan los intereses materiales, no reconocía su validez en cuanto a la Edad Media, en la que reinaba la religión católica, ni en cuanto

a Atenas y Roma, en las que reinaba la política. Respondiendo a esta objeción, Marx escribe en *El Capital*: «Primeramente, es extraño que alguien se complazca en suponer que uno puede ignorar esas fórmulas archiconocidas relativas a la Edad Media y al mundo antiguo. Lo que está claro es que la Edad Media no podía *vivir* del catolicismo, ni el mundo antiguo de la política. La manera como los hombres se ganaban la vida explica, por el contrario, por qué allí el catolicismo y aquí la política desempeñaban el papel principal. Por otra parte, basta con conocer un poco la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que el secreto de esa historia reside en la historia de la propiedad territorial. Además, ya Don Quijote expió el error de creer que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad.» (Ed. Sociales, t. I, p. 93.)

Marx no renuncia en modo alguno a la validez total de su esquema, a la universalidad del método del materialismo histórico. Pero no por eso es marxista ortodoxo. Ni una cierta conciencia ni una cierta ironía le faltan en algunos momentos. Él reconoce que su visión y su esquema, su método y sus categorías no son plenamente válidas, en primer lugar, sino para las condiciones históricas de que se han alimentado, al desarrollarse en su seno. Por eso confiesa: «Este ejemplo del trabajo muestra de una manera sorprendente cómo incluso las categorías más abstractas, aunque válidas — precisamente por su carácter abstracto — para todas las épocas, son, en su abstracción misma, en igual medida, el producto de las condiciones históricas, y sólo son plenamente válidas para — y en el seno de — esas condiciones.» (*Apéndice...*, p. 295.) El esquema del materialismo histórico y de la dialéctica materialista, sólo es *válido* para los imperios orientales y asiáticos, las ciudades y las repúblicas griegas y romanas y los Estados medievales, teniendo en cuenta las condiciones económicas, sociales e históricas de las que son producto. El mundo moderno, occidental, haciéndose universal, el régimen burgués y capitalista constituyeron el terreno más favorable para el desarrollo de las fuerzas productivas de la técnica. La burguesía no solamente ha producido el mundo moderno, sino que ha engendrado a sus negadores, ha abierto el camino a quienes la niegan. Sus negadores serán los protagonistas del mundo socialista, del universo de la técnica universalizada y liberada de toda apropiación particular, de la comunidad humana, que habrá suprimido toda explotación del hombre por el hombre. En efecto, la burguesía ha preparado el mundo futuro. «La burguesía ha sometido el campo a la dominación de la ciudad. Ha creado ciudades enormes, ha acrecentado considerablemente la población de las ciudades en relación a la población de los campos y, de este modo, ha arrancado a una importante parte de la población del embrutecimiento de la vida rural. Ha sometido los países bárbaros y semi-bárbaros a los países civilizados, los pueblos de campesinos a los pueblos de burgueses, Oriente a Occidente.» (*Manifiesto comunista*, página 64.)

¿No ha sido bajo la instigación de la técnica burguesa y capita-

lista como el mundo ha empezado a universalizarse, puesto que la técnica *allanaba* las diferencias y las particularidades? «La sociedad burguesa es la organización de producción más desarrollada y más compleja de la historia. Las categorías que expresan sus condiciones, la comprensión de su estructura, le permiten, al mismo tiempo, comprender la estructura y las condiciones de producción de todas las formas, ya prescritas de la sociedad sobre cuyas ruinas y cuyos elementos se ha edificado a sí misma [...] La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono.» (Apéndice, p. 295.) Marx está convencido de que «la economía burguesa da la clave de la economía de la antigüedad». (Ibid.) Sin embargo, no admite que se borren todas las diferencias; y pide que se añada un grano de sal a la comprensión económica extensiva. Así, protesta contra la «comprensión» de los economistas y del economismo, «que borran todas las diferencias históricas y sólo ven, en todas las formas sociales, las formas burguesas» (Ibid.)⁴ Marx no teme escribir que: «Si es cierto que las categorías de la economía burguesa poseen una verdad para todas las demás formas de la sociedad, esa es una afirmación que hay que tomar *cum grano salis*.» (Ibid., p. 296.) Este grano de sal desapareció en todas las comprensiones de los marxistas post-marxianos.

La exigencia del grano de sal es inseparable de la exigencia de la autocrítica. Pues una formación social no puede comprender las formaciones que la precedieron sino haciendo su propia autocrítica, llegando a ser consciente de sí misma. Para lo cual es necesario que ella se juzgue según su vida real y no según su ideología. Del mismo modo, la comprensión histórica de las formaciones sociales ya prescritas no debe compartir la ilusión que esas épocas se hacían a su propio respecto; lo que los hombres de esos períodos *se imaginaban* en cuanto a su práctica real no debe transformarse — al nivel de la comprensión histórica — en potencia determinante. Creerse todo lo que cada época dice y se imagina a su propio respecto significa ser víctima de sus ilusiones ideológicas.⁵ Tampoco hay que imaginarse que «la historia ulterior» constituye el objetivo de «la historia anterior»; «lo que se designa con las palabras “fin”, “objetivo”, “germen”, “idea” de la historia anterior no es más que una abstracción de la influencia activa que la historia anterior ejerce sobre la historia ulterior.» (Id. al., p. 180.) El devenir histórico no es, pues, tan unilateral como parece visto con ojos ingenuos, o mixtificados; y el juego de las proyecciones retroactivas y de las influencias en doble sentido es, de hecho, muy complejo. Ningún «espíritu mundial» (*Weltgeist*) ordena los materiales de la historia. La potencia que domina el desorden mundial actual y esclaviza a los individuos apareciéndoles como una fuerza superior y extraña es el corolario de

4. En *El Capital*, Marx insiste de nuevo en la validez limitada de las categorías de la economía burguesa. «Son formas de pensamiento socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción de ese modo social de producción históricamente determinado, de la producción mercantil.» (T. I, Ed. Sociales, p. 88; la traducción no es muy buena, y en consecuencia la hemos modificado).

5. *Ibid. al.*, p. p. 187 y 189.

la universalización de la historia y del «mercado mundial» (*Weltmarkt*).⁶ El mercado mundial, esa potencia suprema de la historia mundial, que «planea sobre la tierra como el Destino antiguo, y, con mano invisible, distribuye a los hombres la felicidad y la desgracia, funda imperios y arruina imperios, hace nacer y desaparecer los pueblos» (ibid., p. 178), debe ser abolido en provecho de la verdadera mundialización de la historia. Marx piensa que así la potencia económica no planeará más sobre la tierra. Pero, ¿el mundo que él enfoca es el de una mundialidad abierta? ¿El mundo nuevo significará un progreso nuevo y radical?

* * *

«Lo que se llama evolución histórica — escribe Marx — se basa en el hecho de que la última forma considera las formas precedentes como etapas que conducen hacia ella, y las aprehende siempre de un modo unilateral, pues raramente, y sólo bajo determinadas condiciones, es ella capaz de criticarse a sí misma...» (Apéndice, p. 296.) Desde el momento en que la sociedad burguesa empezó a hacer su autocrítica se reveló capaz de comprender — aunque de manera unilateral — las sociedades orientales, antiguas y medievales. La economía no empieza existir donde se empieza a hablar de ella. Sin embargo, para *hablar de ella*, de su pasado y de su presente, hay que ser capaz de ejercer un mínimo de autocrítica al nivel de la sociedad y de la economía actuales. La tarea de la ejecución de la autocrítica burguesa incumbe al proletariado, que lleva a sus consecuencias extremas la crítica de la sociedad burguesa y capitalista. La autocrítica no es más que el prelude a la crítica negadora. La crítica negadora del proletariado se propone la supresión de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción y la liberación de la fuerza motriz de la historia, esto es, de la técnica. Al mismo tiempo, el proletariado se libera a sí mismo y libera al hombre y la sociedad entera. Consumación de la crítica significa, pues, supresión de todo lo que reifica a las personas y las cosas, de todo lo que deshumaniza la vida humana, de todo lo que pone obstáculos al desarrollo integral de la productividad total. Marx está absolutamente convencido de que toda alienación cesará con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Alienación económica, alienación política, alienación existencial y alienación ideológica serán reducidas a cero, puesto que todas se reducen a la alienación económica fundamental y no pueden dejar de ser abolidas con la abolición ésta.

Marx entró en viva polémica contra todas las concepciones anti-históricas de la economía política vulgar. Denunció vigorosamente el economismo grosero. Se negó a otorgar pleno valor a las categorías económicas más allá del mundo en cuyo seno han nacido. Todo eso no impidió que él permaneciese bajo el influjo de lo económico. Por otra parte, ¿podía él pensar lo económico sin rendirle homenaje?

6. *Id. al.*, p. 181.

lista como el mundo ha empezado a universalizarse, puesto que la técnica *allanaba* las diferencias y las particularidades? «La sociedad burguesa es la organización de producción más desarrollada y más compleja de la historia. Las categorías que expresan sus condiciones, la comprensión de su estructura, le permiten, al mismo tiempo, comprender la estructura y las condiciones de producción de todas las formas, ya prescritas de la sociedad sobre cuyas ruinas y cuyos elementos se ha edificado a sí misma [...] La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono.» (Apéndice, p. 295.) Marx está convencido de que «la economía burguesa da la clave de la economía de la antigüedad». (Ibid.) Sin embargo, no admite que se borren todas las diferencias; y pide que se añada un grano de sal a la comprensión económica extensiva. Así, protesta contra la «comprensión» de los economistas y del economismo, «que borran todas las diferencias históricas y sólo ven, en todas las formas sociales, las formas burguesas» (Ibid.).⁴ Marx no teme escribir que: «Si es cierto que las categorías de la economía burguesa poseen una verdad para todas las demás formas de la sociedad, esa es una afirmación que hay que tomar *cum grano salis*.» (Ibid., p. 296.) Este grano de sal desapareció en todas las comprensiones de los marxistas post-marxianos.

La exigencia del grano de sal es inseparable de la exigencia de la autocrítica. Pues una formación social no puede comprender las formaciones que la precedieron sino haciendo su propia autocrítica, llegando a ser consciente de sí misma. Para lo cual es necesario que ella se juzgue según su vida real y no según su ideología. Del mismo modo, la comprensión histórica de las formaciones sociales ya prescritas no debe compartir la ilusión que esas épocas se hacían a su propio respecto; lo que los hombres de esos períodos *se imaginaban* en cuanto a su práctica real no debe transformarse — al nivel de la comprensión histórica — en potencia determinante. Creerse todo lo que cada época dice y se imagina a su propio respecto significa ser víctima de sus ilusiones ideológicas.⁵ Tampoco hay que imaginarse que «la historia ulterior» constituye el objetivo de «la historia anterior»; «lo que se designa con las palabras “fin”, “objetivo”, “germen”, “idea” de la historia anterior no es más que una abstracción de la influencia activa que la historia anterior ejerce sobre la historia ulterior.» (Id. al., p. 180.) El devenir histórico no es, pues, tan unilateral como parece visto con ojos ingenuos, o mixtificados; y el juego de las proyecciones retroactivas y de las influencias en doble sentido es, de hecho, muy complejo. Ningún «espíritu mundial» (*Weltgeist*) ordena los materiales de la historia. La potencia que domina el desorden mundial actual y esclaviza a los individuos apareciéndoles como una fuerza superior y extraña es el corolario de

4. En *El Capital*, Marx insiste de nuevo en la validez limitada de las categorías de la economía burguesa. «Son formas de pensamiento socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción de ese modo social de producción *históricamente determinado*, de la producción mercantil.» (T. I, Ed. Sociales, p. 88; la traducción no es muy buena, y en consecuencia la hemos modificado).

5. *Ibid. al.*, p. p. 187 y 189.

la universalización de la historia y del «mercado mundial» (*Weltmarkt*).⁶ El mercado mundial, esa potencia suprema de la historia mundial, que «planea sobre la tierra como el Destino antiguo, y, con mano invisible, distribuye a los hombres la felicidad y la desgracia, funda imperios y arruina imperios, hace nacer y desaparecer los pueblos» (ibid., p. 178), debe ser abolido en provecho de la verdadera mundialización de la historia. Marx piensa que así la potencia económica no planeará más sobre la tierra. Pero, ¿el mundo que él enfoca es el de una mundialidad abierta? ¿El mundo nuevo significará un *progreso* nuevo y radical?

* * *

«Lo que se llama evolución histórica — escribe Marx — se basa en el hecho de que la última forma considera las formas precedentes como etapas que conducen hacia ella, y las aprehende siempre de un modo unilateral, pues raramente, y sólo bajo determinadas condiciones, es ella capaz de criticarse a sí misma...» (Apéndice, p. 296.) Desde el momento en que la sociedad burguesa empezó a hacer su autocrítica se reveló capaz de comprender — aunque de manera unilateral — las sociedades orientales, antiguas y medievales. La economía no empieza existir donde se empieza a hablar de ella. Sin embargo, para *hablar de ella*, de su pasado y de su presente, hay que ser capaz de ejercer un mínimo de autocrítica al nivel de la sociedad y de la economía actuales. La tarea de la ejecución de la autocrítica burguesa incumbe al proletariado, que lleva a sus consecuencias extremas la crítica de la sociedad burguesa y capitalista. La autocrítica no es más que el preludeo a la crítica negadora. La crítica negadora del proletariado se propone la supresión de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción y la liberación de la fuerza motriz de la historia, esto es, de la técnica. Al mismo tiempo, el proletariado se libera a sí mismo y libera al hombre y la sociedad entera. Consumación de la crítica significa, pues, supresión de todo lo que reifica a las personas y las cosas, de todo lo que deshumaniza la vida humana, de todo lo que pone obstáculos al desarrollo integral de la productividad total. Marx está absolutamente convencido de que toda alienación cesará con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Alienación económica, alienación política, alienación existencial y alienación ideológica serán reducidas a cero, puesto que todas se reducen a la alienación económica fundamental y no pueden dejar de ser abolidas con la abolición ésta.

Marx entró en viva polémica contra todas las concepciones anti-históricas de la economía política vulgar. Denunció vigorosamente el economismo grosero. Se negó a otorgar pleno valor a las categorías económicas más allá del mundo en cuyo seno han nacido. Todo eso no impidió que él permaneciese bajo el influjo de lo económico. Por otra parte, ¿podía él pensar lo económico sin rendirle homenaje?

6. *Id. al.*, p. 181.

Así, toda la teoría marxiana de la desalienación total por la supresión de la alienación económica fundamental lleva el peso del que ella ha querido descargar a la humanidad. Con una loca ingenuidad, Marx cree que todo el abanico — o mejor: toda la pirámide — de las alienaciones será suprimido *ipso facto* con la supresión de su base única. Por momentos, y en diferentes períodos de su vida, Marx se interrogó acerca de la perspectiva totalmente abierta que supuestamente se abriría tras la supresión de la propiedad privada. En el mes de septiembre de 1843, escribía a su amigo Ruge: «Así especialmente, el comunismo es una abstracción dogmática; y aquí tengo en consideración no un comunismo cualquiera, imaginario o posible, sino el comunismo realmente existente. [...] Abolición de la propiedad privada y comunismo no son en modo alguno idénticos...» (Costes, t. V, p. 207.) Después, Marx nunca volvió a pronunciarse de esta manera acerca de la no identidad entre la supresión de la propiedad privada y el comunismo. Todo lo contrario: siempre sostuvo la tesis de su identidad, esto es, de que «por la revolución comunista [...] y la supresión de la propiedad privada — que se identifica con ella — [...] la historia se transforma completamente en historia mundial». (Id. al., p. 181.) O también: «El comunismo en cuanto supresión positiva de la propiedad privada como alienación de sí del hombre y, por ello, apropiación real del ser humano por y para el hombre.» (Ec. fil., p. 22.) Sin embargo, Marx no pudo escapar al pensamiento que se pregunta si todo lo que niega una potencia no queda afectado por lo que es negado. Él vio que el comunismo, en cuanto movimiento de negación de la propiedad privada, no dejaba de estar infectado por aquello que él negaba. Marx nunca llegó a distinguir completamente y radicalmente el comunismo vulgar y grosero del comunismo totalmente desalienador. Ni siquiera llegó a ver — previendo — que la expropiación de los capitalistas no pondría necesariamente fin a la explotación del hombre por el hombre, y que la simple supresión de la propiedad privada de los medios de producción no coincide con el final efectivo de toda expropiación. Marx no paró mientes en la voluntad de poder; fue incapaz de prever que la voluntad de poder y de apropiación podría nuevamente consolidarse y agruparse después de la supresión de la propiedad privada. Su pasión reductiva le impidió ver que la propiedad privada no es la fuente primera y el fundamento único de toda explotación y, menos aún, de todas las alienaciones. Él creyó firmemente que una explotación de la naturaleza por los hombres, fundada en una técnica liberada de la propiedad privada, no traería consigo ninguna explotación de los hombres por los hombres.

Los pensadores de genio llegan, sin embargo, a captar, a veces en un relámpago, lo que no corrobora sus tesis. Marx entrevió que el comunismo tenía necesariamente que definirse en relación a la propiedad privada que él quiere abolir. Su propia verdad queda así contaminada por lo mismo que ella combate. Tal vez habría que pensar incluso que aquello que subsista en él como alienación, será una alienación tanto más aguda cuanto que los hombres que la vivan tendrán conciencia de ella. El comunismo constituye la negación

que niega la negación del hombre (la propiedad privada). Es la negación de la negación, y lo que él niega señala su positividad. Pese a sus esfuerzos para partir únicamente de la posición del hombre — el ser por excelencia —, del hombre en cuanto totalidad del mundo humano, sujeto objetivo y productivo que se basa únicamente en su propio fundamento, pese a todos estos esfuerzos, la perspectiva de Marx está fuertemente afectada de todo lo que, a juicio de él, niega al hombre y lo reifica. En un pasaje muy mal conservado del *manuscrito económico-filosófico* de 1844, podemos leer lo que sigue: «Si designamos el comunismo mismo, por ser negación de la negación, como apropiación del ser humano que se mediatiza por la negación de la propiedad privada [...] mientras que a través de él [del comunismo] la alienación de la vida humana persiste y sigue siendo tanto mayor cuanto que se tiene conciencia de lo que ella es [...] entonces sólo es posible consumirla con la puesta en funcionamiento del comunismo».7 E inmediatamente después de este pasaje delicado, Marx dice lo que ya le hemos oído decir: que la historia llevará a cabo este movimiento, el cual tendrá que recorrer un proceso duro y largo, y que debemos considerar como un real progreso haber adquirido, desde el principio, la conciencia tanto del carácter limitado como del objetivo del movimiento histórico, y una conciencia que rebasa ese movimiento real.

El comunismo, pues, aunque supuestamente supere toda alienación, sigue estando infectado y afectado de su contrario, y la negatividad que él implica conducirá a su rebasamiento. En los momentos de su mayor clarividencia, Marx piensa la problemática del comunismo, interrogando sobre ella. Él quiere delimitar radicalmente el capitalismo del socialismo-comunismo, sin pararse a ver lo que, nacido del primero, pasaría al segundo. Marx no quería ni podía ver en la perspectiva de la economía y de la sociedad socialistas y comunistas lo que en ellas generalizaría y colectivizaría el capitalismo, socializando, por así decirlo, la sociedad burguesa. Marx no vio completamente aquello en lo que el socialismo, el comunismo y el materialismo práctico son los herederos de la burguesía, del capitalismo y del positivismo. Marx no estaba en condiciones de comprender que las formas de vida digamos burguesas son más aptas para sobrevivir que la burguesía misma; así, se negó a ver en la sociedad nueva una democratización fundamental y una universalización de las «formas burguesas», una prolongación de esa extraña, sólida y errante «burguesía» — con o sin burgueses.

El comunismo, que quiere abolir la vida económica separada y el modo económico de la producción de la vida tal como ha existido hasta ahora, que quiere liberar a los hombres del poder económico, se define, sin embargo, por su organización esencialmente económica (Id. al., p. 231.) ¿Cómo podría suceder de otro modo, si es cierto que el comunismo es un movimiento práctico, que persigue unos objetivos prácticos con medios prácticos? ¿No es inevitable que así

7. La edición Costes de *Economía política y filosófica* sólo da la primera frase (pp. 63-64); cf. la edición Kröner, pp. 264-265

sucedan, puesto que el comunismo se propone la liberación total de la técnica, y puesto que la técnica es el resorte más íntimo de la economía?

La interpretación marxiana de la economía es y sigue siendo ambigua y polivalente. Impaciente por ver progresar la historia, Marx no se demora en lo que no deja de ser problemático. Él no consideró muy seriamente la perspectiva de una socialización de los medios de producción que pusiera término a la explotación humana. La expropiación de los expropiadores, la abolición de la propiedad privada y de la habitual división del trabajo deberían conducir al hombre a la apropiación humana y social de la totalidad de lo que es. Ciertamente habrá *apropiación* en la sociedad nueva, e incluso habrá propiedad, pero la apropiación no será posesiva y reificada, ni la propiedad será individual. Toda producción constituye una apropiación de los productos de la técnica productiva; en consecuencia, ninguna formación social podría prescindir de la apropiación ni de la propiedad (de las que la propiedad privada es solamente una de las formas). Pues «pretender que no puede haber producción, ni por tanto sociedad, en la que no exista ninguna forma de propiedad, es una tautología. Una apropiación que no se apropie nada es una *contradicción in subjecto*.» (Apéndice, p. 270.) El *Manifiesto comunista* da también todas las precisiones deseables: «Lo que caracteriza al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa. [...] En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: abolición de la propiedad privada.» (p. 83.) ¿No correría el riesgo, la sociedad socialista, de desarrollar una especie de capitalista universal, aun cuando haya hecho más que estatizar la economía, aun cuando efectivamente la haya socializado? La propiedad común y comunitaria, la apropiación colectiva, ¿son rigurosamente incompatibles con lo que se podría llamar régimen de capitalismo universal? Marx no plantea la cuestión así; por consiguiente, orienta de otro modo la respuesta. «Por tanto, cuando el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad — escribe —, no es propiedad personal lo que se transforma en propiedad social. Sólo el carácter social de la propiedad cambia. Pierde su carácter de propiedad de clase.» (p. 84.) El capital que se manifiesta como una «cosa», una *res*, y domina en cuanto potencia fetichizada, resulta de una relación social entre personas, relación que permanece enmascarada; cosifica, reifica todo lo que toca, y lo toca todo, puesto que lo transforma todo en mercancía. Los vínculos interhumanos — e inhumanos — sobre los que es establecido no se hacen en modo alguno transparentes dentro del marco del capitalismo. De otra parte, y conjuntamente, el capital se manifiesta a aquellos a quienes aplasta como emanante de una misteriosa potencia social de la que todos los miembros de la sociedad pueden tomar posesión, suprimiendo a los capitalistas individuales. *Transformado* el capital (capitalista), después de la abolición del capitalismo, en propiedad colectiva (socialista), la sociedad socialista no debería convertirse por eso en capitalista universal; pues esta pro-

piedad social no explotaría ya trabajo asalariado. La sociedad socialista de propiedad colectiva habría roto radicalmente el encadenamiento del trabajo asalariado al capital; ya no existirían el trabajo asalariado en cuanto tal, el capital en cuanto tal, sí como la producción de un suplemento de trabajo asalariado para que pueda a su vez ser explotado.

Hay que reconocer que Marx nunca consideró el socialismo y el comunismo como la realización del paraíso en la tierra. Siempre se abstuvo de prever en exceso. Aquí y allá da algunas indicaciones solamente. He aquí una: «Representémonos finalmente una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes, y emplean, conscientes de sí mismos, sus numerosas fuerzas individuales como una *sola y misma* fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se repiten aquí, pero *socialmente* y no *individualmente*. Todos los productos de Robinson eran su producto personal y exclusivo y, consiguientemente, objetos de utilidad inmediata *para él*. El producto total de la asociación es un producto *social*. Una parte sirve de nuevo como medio de producción y sigue siendo social. Pero otra parte es consumida por los miembros de la asociación en cuanto medio de vida; por tanto, debe ser *repartida* entre ellos. El modo de reparto variará según el modo particular del organismo productor y social y el grado de desarrollo histórico de los productores correspondiente a aquél.» (*El Capital*, t. I, p. 90.) De cualquier modo, la propiedad colectiva, dentro de cuyo marco todos los miembros de la sociedad se apropiarán los productos sociales — según su trabajo, en la primera fase del comunismo; según sus necesidades, en el comunismo consumado —, haría imposible a quienquiera que fuere sojuzgar el trabajo ajeno, apropiándose según el modo de la expropiación. Los instrumentos de producción serán explotados en común, y todos se apropiarán el trabajo de todos. No hay que olvidar que supresión de la propiedad privada significa también supresión de la división del trabajo (en el sentido habitual). Siendo idéntica división del trabajo y propiedad privada,⁸ la abolición de una implica la abolición conjunta de la otra. Pero ya hemos tratado de ver que también esta abolición, y en todos los casos su perspectiva, trae consigo ciertas dificultades.

La realización del socialismo-comunismo no hará caer de nuevo al hombre a un nivel rebasado desde mucho tiempo atrás; de ninguna manera se trata de resucitar el mundo de la inmadurez del hombre, de ese hombre que «todavía no ha cortado el cordón umbilical que lo unía a la comunidad genérica y natural.» (*El Capital*, I, p. 91.) Las condiciones de inmediatez y de transparencia casi natural no han de ser ni recuperadas ni recreadas. Se basaban en un no-desarrollo de la técnica. Las fuerzas productivas que después han emprendido su trabajo conquistador, en un proceso de largo y doloroso desarrollo, han acabado por crear las condiciones técnicas que permitirán el rebasamiento de la reificación. El desarrollo de la técnica, aunque aliena al hombre cada vez más, crea las posibilidades

8. *Id. al.*, p. 172.

materiales de la emancipación del hombre. El mundo y la historia pueden llegar a ser la obra de hombres libremente asociados y socializados, producto de «su control consciente y planificado» (*Ibid.*) Así pues, sin volver a un estado de cosas precedente a la instauración de la reificación capitalista y al reinado abstracto de la producción mercantil, la sociedad socialista tendrá que velar constantemente por que las personas no se enmascaren en su vida y por que las relaciones humanas no se desvirtúen en relaciones entre cosas. Hubo un tiempo —antes de la era burguesa— en el que, si bien los hombres llevaban máscaras en su vida social, «las relaciones sociales de las personas en sus trabajos respectivos» se afirmaban netamente «como sus propias relaciones personales, en vez de desvirtuarse en relaciones sociales de cosas, de productos del trabajo» (*ibid.*, p. 89). Eso tenía lugar sobre la base de una técnica insuficientemente desarrollada; el capitalismo puso fin a este tipo de relaciones, creando la industria moderna; a su vez, el comunismo debe suprimir la reificación capitalista, tomando bajo su control consciente y planificado una técnica que se desarrolle incesantemente.

¿Pasará así la humanidad, del reinado de la necesidad al reinado de la libertad? Suprimida la alienación de la técnica (así como la alienación de los proletarios y la alienación de los capitalistas, pues la clase poseyente, tanto como la clase explotada, representa la alienación de sí del hombre), ¿superará la historia humana el poder de la necesidad? Marx no tiene prisa por abandonar este reinado. En el tomo tercero, libro tercero, de *El Capital*, escribe: «El reinado de la libertad no empieza de hecho sino cuando cesa el trabajo condicionado por la necesidad y la finalidad exterior; por tanto, se sitúa más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, así también debe hacerlo el civilizado, y en todas las formas sociales y en todos los modos posibles de producción. Con su evolución se extiende este reinado de la necesidad natural, puesto que las necesidades se extienden. Pero al mismo tiempo se extienden las fuerzas productivas que las satisfacen. En este dominio, la libertad sólo puede consistir en esto: socializado el hombre, los productores asociados regulan racionalmente el proceso de asimilación que los une con la naturaleza y lo someten a su control común, en vez de ser dominados por él como por una potencia material; lo llevan a cabo con el menor gasto de fuerzas y en las condiciones más conformes a su dignidad y a su naturaleza humana. Pero este reinado sigue siendo siempre el de la necesidad. Más allá de él empieza el desarrollo de la potencia humana que es para sí misma su propio fin, el verdadero reinado de la libertad que sólo puede llegar a su plenitud sobre la base del reinado de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo constituye su condición fundamental.» (*El Capital*, ed. Dietz, t. III, lib. III, pp. 783-784.)

¿Podrá el socialismo-comunismo superar la necesidad, sobre la base de la necesidad? ¿Realizará el reinado de la «libertad»? Marx

así lo dice. Pues, aun declarando que la esencia de la realidad, del ser, del mundo, de la totalidad, de la historia humana reside en la producción material, llega a hablar de un «más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha»; este «más allá» sigue siendo immanente a la historia humana, lo cual no le impide estar más allá de la producción material. Una vez instaurada ésta en su omnipotencia y efectuando de parte a parte la conquista del mundo, victoriosa la técnica en su combate con la naturaleza, ¿se descubriría el enigma de la «realidad» —del ser en devenir de la totalidad del mundo, de la historia del mundo y de las sociedades— en un horizonte que no fuera el de la producción material, más allá de ella?

Los textos citados y referidos que los preceden...

2. PROBLEMÁTICA POLÍTICA

No menos ambiguos y polivalentes que los problemas económicos son los problemas políticos; incluso lo son más. Marx se propone la supresión de la política, la cual, por otra parte, nunca fue, a su juicio, una fuerza muy real. En ocasiones parece que concede una cierta realidad casi esencial al Estado y a la política, que hace de ellos algo más que una simple forma —formadora pero deformante— de un contenido que es real porque es económico. Por ejemplo, consideró el Estado como descansando sobre una base; después de haber dicho que, en la contradicción de los intereses particulares y del interés común, el interés «común» toma como Estado una forma independiente, distinta de los intereses particulares y del interés común, el interés «común» toma como Estado una forma independiente, distinta de los intereses particulares y reales, autónomo incluso en relación al verdadero interés común, que constituye así una comunidad ilusoria, Marx reconoce que eso tiene lugar «siempre sobre la base real de los vínculos, existente en todo conglomerado de familia o de raza, vínculos de la carne y de la sangre, de la lengua, de la división del trabajo a gran escala, y otros intereses —y en particular, como explicaremos más adelante, de las clases ya condicionadas por la división del trabajo, las cuales, en toda masa humana de este género, se disgregan de modo que una de ellas domina todas las demás.» (*Id. al.*, p. 173.) Marx supo ver también que en las poblaciones nómadas, así como en la Edad Media, «el caballo y la espada, cuando son los verdaderos medios de existencia, son también reconocidos como las verdaderas potencias políticas vitales» (*Ec. Fil.*, p. 65).

«Sin embargo», Marx no cesa de reprochar a toda la historiografía el «no ver en la historia sino grandes acontecimientos políticos», ciega en cuanto a la «base real de la historia» sobre la cual se alzan las formaciones estatales y políticas. Toda la historiografía —pseudo-objetiva o subjetiva, de tipo francés, inglés o alemán— «ha sido obligada, para cada época histórica, a compartir especialmente la ilusión de esa época» (*Id. al.*, p. 187.) La política no se ha elaborado a partir de motivos reales, sino como un poder provocado por la impotencia de la práctica efectiva para realizarse humana y socialmente. Resumen de las tendencias reales y prác-

ticas de la sociedad, resumen de sus luchas, apoyada en la base económica, la política en cuanto forma de la superestructura nunca ha podido escapar a la alienación, y sólo puede hacerlo realizándose en su supresión. «Del mismo modo que la religión es el resumen de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es el resumen de sus luchas prácticas. El Estado político expresa, pues, en su forma *sub specie rei publicae*, todas las verdades sociales.» (Marx a Ruge, t. V, p. 209.) Pero este resumen debe ser analizado, porque, bajo la apariencia de la soberanía del hombre ciudadano, se despliega la soberanía de la propiedad privada. Y como él quiere suprimir la vida económica separada y la propiedad privada, la división del trabajo y el reinado de la mercancía, también quiere abolir la vida política y el Estado, el funcionariado burocrático y el reinado del aparato administrativo. Pero, ¿el Estado y la política se dejan suprimir en provecho del ser genérico del hombre? Las fuerzas propias del hombre, fuerzas sociales en virtud de su esencia, ¿pueden ser organizadas, coordinadas y planificadas sin la mediación de las formas políticas? Sin dudarlo, Marx responde a este grave problema afirmativamente.

En *La cuestión judía*, Marx reclama con fuerza la instauración de la identidad entre las fuerzas propias del hombre y las formas sociales. «Sólo cuando el hombre individual real coincida con el ciudadano abstracto, y se convierta, como hombre individual, en ser genérico en su trabajo individual y en sus relaciones; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus «forces propres»¹ como fuerzas sociales y, por tanto, ya no separe de él la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces será llevada a cabo la emancipación humana.» (p. 202.) Esta hermosa exigencia, ¿no es abstracta? El hombre individual, en su vida empírica, ¿puede, por tanto, coincidir con la sociedad humana entera? El ser genérico del hombre, ¿puede superar las mediaciones, rebasar su fraccionamiento y conquistar la identidad? En plena técnica planificada y planetaria, ¿podría la sociedad total de los individuos totales prescindir de una administración estatal y política, de una organización cualquiera del poder, que es siempre poder sobre las cosas y los seres?² Los órganos y los organismos que se interponen entre la organización de las necesidades y de la producción y la organización de la distribución y de la satisfacción, ¿podrían tornarse superfluos?

Hablar de la utopía marxiana en lo que concierne a la perspectiva de la supresión de la política y del Estado, de la administración y de la burocracia, no nos hace ver mejor el problema. No han faltado quienes, en muchas ocasiones, hayan puesto de relieve el acento anarquista de esta visión de Marx. Sin embargo, no es seguro que estemos en condiciones de comprender, desde ahora, cómo el desarrollo integral de la técnica total (más aún que de los hombres totales) podría hacer inútil la política en cuanto tal. La técnica no es inepta

1. *Forces propres*: fuerzas propias; en francés en el texto de Marx.

2. Nos permitimos remitir, a propósito de estas cuestiones, a nuestro ensayo *La politique planétaire* (*Esprit*, n.º 1, 1958).

para absorber la política. No se excluye que las relaciones de la vida privada y de la vida pública de los hombres entren efectivamente en una nueva fase. Tal vez las instituciones estén hasta tal punto vacías de toda sustancia viva que se revelarán incapaces de sobrevivir, tales como son o modificadas. La problemática específicamente política ya no debería ser captada de una manera grosera, cosa que hacemos al operar todavía con los conceptos de la teoría política del siglo XIX. La técnica pone en conmoción, cada vez más, todas las rutinas políticas, y quizás se dispone a abolir la política en cuanto política; entonces acapararía todas las tareas de ésta, sin desembocar por eso necesariamente en el mundo que Marx consideró en términos un tanto excesivamente idílicos y armoniosos.

Sin duda alguna, Marx desatendió considerablemente la voluntad de poder y todas las contradicciones y las fuentes de conflicto que ella implica. Él creyó que la supresión de la alienación económica en general y capitalista en particular suprimiría también toda superestructura estatal y política, todo funcionariado especializado y toda burocracia. Asimismo, vio los Estados nacionales absorbidos en y por la historia universal de la humanidad. Esta visión es, indiscutiblemente, mucho más realista que la anterior. Marx estaba convencido de que las revoluciones violentas y las guerras serían desconocidas en la sociedad socialista y mundial sin clases y sin Estado, es decir, sin forma específica de poder. El sacaba fuerza de esta visión; nosotros estamos más bien inclinados a ver en ella debilidad. Sin embargo, fuerza y debilidad no se dejan distinguir artificialmente.

Tendríamos derecho a pensar que la supresión de la vida económica y de la vida política, preconizada por Marx, abre un nuevo horizonte a la actividad humana: el del juego. Abolido el trabajo — en el sentido habitual del término — en cuanto trabajo, ¿la constante y multiforme actividad productora de los hombres no sería entonces del orden del juego? No siendo ya necesaria la política en cuanto tal, no autonomizándose ya el poder como una potencia específica, ¿no podría ser asegurado en un juego todo aquello que mantiene la cohesión de las empresas humanas? Este juego de las fuerzas y de las formas no se emparentaría con los modos conocidos del juego; desplegaría sus propias «reglas», sin tener que obedecer a un sentido trascendental cualquiera o a un fin que sería exterior a él. Toda la historia económica y política de la humanidad ha sido, más o menos, del orden de la tragedia; y cuando las formas y las fuerzas sociales llegasen a su último aliento — espectáculo al que estamos asistiendo — todo sufriría una segunda muerte en la comedia. Hemos visto que Marx consideraba la comedia como la última fase de una forma histórica, como la repetición grotesca de un drama cuyos héroes reales están ya muertos. Marx pensaba que la historia sigue esta marcha para que la humanidad pueda separarse con alegría de su pasado, y reivindicaba este alegre destino histórico — este final burlesco — para las potencias políticas del «antiguo régimen moderno». En el mismo contexto y el mismo texto, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho*

de Hegel, Marx escribe también: «El *ancien régime*³ moderno no es ya más que la comedia de un orden social cuyos héroes reales están muertos.» (p. 90.) Al indicar la posibilidad de un nuevo horizonte en cuyo interior la actividad humana y social se manifestaría en cuanto juego, pensamos en un juego que ya no sería trágico ni dramático, puesto que los héroes de este tipo están muertos, pero que no por eso sería cómico, puesto que en la parodia cómica todo habrá sufrido una segunda muerte — en la irrisión total —. Este juego habrá sabido rebasar la tragedia y la comedia para desplegar sus propias formas y fuerzas.

El juego político que apela a Marx, el movimiento político que partió de él para instaurar la sociedad y los Estados que se dicen socialistas, parece extrañamente lejos del propósito del fundador.⁴ No obstante, este movimiento, estas sociedades y estos Estados realizan *de cierta manera* el pensamiento que es su origen; en todo caso, realizan *una cierta dimensión* — la más masiva — de ese pensamiento, si bien «traicionando» un eje importante y esencial de su intención original. El Marx pensador afirmó en muchas ocasiones, a propósito de los sistemas filosóficos y de los sistemas políticos, que la realización de la verdad de los mismos, siempre falible, significa su supresión y su perdición, puesto que toda gran victoria es el preludio de una derrota. Lo que él dice de la democracia burguesa, ¿dejaría de ser igualmente verdadero — aunque de manera distinta — para el movimiento de la sociedad socialista? Marx incitaba con todas sus fuerzas a la crítica socialista a que impulsase el sistema representativo hacia su victoria final y fatal, con el fin de que en ella, y con ella, ese sistema hallase su perdición. Así, escribía a Ruge: «Al elevar el sistema representativo de su forma política a la forma general, y al hacer valer el verdadero significado en el que él se basa, [el crítico socialista] obliga al mismo tiempo a ese partido a rebasarse a sí mismo, pues su victoria es su perdición.» (T. V., p. 209.) Por el momento no podemos hacer otra cosa que plantear la cuestión siguiente: al elevar el sistema socialista de su forma política a la forma general, y al hacer valer el verdadero significado en el que él se basa, ¿no le obligaríamos a rebasarse a sí mismo, puesto que toda victoria consumada conduce a una derrota que, a su vez, preparará una nueva conquista?

3. *Ancien régime*: antiguo régimen (el de las monarquías absolutas, "de derecho divino", del siglo XVIII principalmente); en francés en el texto de Marx.

4. Marx nunca pensó del todo, y en la dimensión del porvenir, lo que las revoluciones del pasado, cuyo destino él supo escrutar, le habían enseñado; no vio cual es el destino de toda revolución (aún permanente) transformada en estado de cosas existente, no se detuvo en la diferencia entre el movimiento y el impulso inicial, de una parte, y el régimen instituido, de la otra. La verdad del empuje innovador y la acción de la organización técnica podían, según él, y por primera vez en la historia del mundo, constituir una sola cosa.

3. PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA

El hombre que el comunismo quiere *instaurar*, por primera vez en la historia del mundo, es el hombre genérico (*Gattungswesen*), el hombre total, el hombre que es para sí mismo su propio fundamento, que se produce en cuanto hombre y produce el mundo. No habiendo todavía existido nunca, este hombre puede y debe existir, no según una imagen cualquiera del hombre, un ideal del hombre, sino a través de la constante y transformadora actividad humana. Aunque *individuo* totalmente desarrollado, el hombre estará — en la perspectiva de Marx — totalmente *socializado*, puesto que sociedad total y hombre total constituirán una sola cosa. Totalista mucho más que totalitaria, la mirada de Marx comprende a este hombre como a un fragmento orgánico de la humanidad, pues el ser individual de todo hombre se integra en el devenir de las generaciones.

El hombre de los tiempos remotos no estaba *todavía* maduro; la técnica todavía no había cortado el cordón umbilical que lo unía a la naturaleza y a la comunidad primitiva; por otra parte, los hombres de las épocas de producción extremadamente simple y transparente quedaban presos en la red de las relaciones de despotismo y de esclavitud inmediatas; finalmente, el hombre primitivo o arcaico no invertía sus fuerzas esenciales y objetivas en unas fuerzas productivas aptas para desarrollarse y para desarrollarlo (alienándolo). A medida que el hombre se desarrollaba desarrollando su producción, que se producía en cuanto hombre desarrollando la productividad del trabajo, se alienaba también más, se reificaba y vivía en un mundo fetichizado, lleno de objetos producidos que quedaban extraños a él. La sociedad burguesa y capitalista consumió este proceso, transformando a los hombres en cosas y dotando falsamente a las cosas de propiedades «personales». Los hombres llevan máscaras sociales, y las relaciones sociales entre personas toman la forma de relaciones entre cosas, e incluso hacen más que «tomar» esa forma: se reifican efectivamente. El reinado de la producción mercantil hace de todo una mercancía, y la *persona* y la *res* se ven confundidas en esa mercachiflería mundial. La técnica desarrollada de esta sociedad permite, sin embargo, que el hombre considere práctica y técnicamente su desarrollo total y su emancipación integral, a condición de suprimir el capital y liberar así las fuerzas

de la técnica y sus propias fuerzas humanas y sociales. El alto desarrollo de las fuerzas productivas, tal como ha tenido lugar dentro de los límites del régimen burgués, y la consumación de la alienación y de la reificación constituyen las condiciones que permiten al hombre tomar conciencia de su potencia, lanzarse a la conquista y la apropiación de su ser y de todo lo que es y se está haciendo.

El hombre produce al hombre, según Marx. Al producir su vida, el hombre se produce. El hombre no debe su ser (humano), su esencia y su existencia, sino al trabajo productivo. El hombre no es creado ni por Dios ni por la Naturaleza. En cuanto hombre, se ha creado a sí mismo. El humanismo de Marx es enteramente radical. Marx no reconoce ninguna instancia superior a la de la productividad humana. La producción es una potencia absolutamente *tética*: en ella reside la posición inicial. La producción es también el motor de la negatividad y desarrolla las potencias *antitéticas*. Finalmente, en la producción — y por ella — se opera la *síntesis* suprema.

El obrero crea al hombre, y la técnica desarrollada crea las condiciones del desarrollo global de la humanidad del hombre. El hombre siempre estuvo alienado. El régimen de la propiedad privada y de la producción mercantil lo reifican totalmente, pero producen al mismo tiempo, y por primera vez en el llegar-a-ser-historia de la naturaleza, al hombre capaz de emanciparse totalmente. La emancipación humana, la supresión de la reificación, la desalienación efectiva, significa para Marx una *reintegración*, un *retorno*, una *reconquista* del ser del hombre por el hombre, aunque este ser nunca haya desplegado todavía su potencia. La abolición de la alienación económica y, por vía de consecuencia, de todas las alienaciones, permitirá al hombre apropiarse su ser, ese ser que nunca ha existido todavía y cuyo devenir conducía hacia el estado de cosas existente, el cual hace posible — después de su supresión — la realización de las posibilidades enérgicas de los hombres en el devenir humano y social.

Marx no puede escapar al destino que aflige toda visión de la Historia, aunque él haga un extraordinario esfuerzo para no sucumbir al mismo. ¿No hay en su visión un *punto de partida*, el de la totalidad armoniosa, la unidad íntegra, el cual, no habiendo existido nunca empíricamente, constituye lo que se trata de recuperar a un nivel superior en el porvenir de la reconciliación, después de la supresión de la alienación? ¿No hay la aprehensión de un *largo y doloroso proceso* de alienación progresiva, que alcanza su punto culminante en el presente y engendra el porvenir? ¿No hay un *porvenir* que libera todo lo que el devenir encadenaba e instaura al hombre que llevará a cabo la reintegración, el retorno, la reconquista? Sin esquematizar el pensamiento de Marx, sin verterlo en unos moldes que le son extraños, sin querer encerrarlo en un círculo o en un movimiento esquemáticamente circular, no podemos menos de pensar que hay en Marx un camino que conduce el ser del hombre *puesto*, a través del proceso que niega la humanidad del hombre, a la reconciliación del hombre con su ser y con el devenir del mundo. La síntesis, la negación de la negación — el comunismo del

porvenir, la abolición de la alienación, la reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo —, negando la antítesis — el reinado de la propiedad privada y de la reificación, el presente burgués y capitalista —, se reuniría con la tesis, la posición primera del ser mismo del hombre en cuanto hombre genérico total (que sin embargo no ha existido nunca en ningún pasado). Pudiera suceder que ningún pensamiento globalmente histórico pudiese afirmarse sin elaborar de un modo u otro una visión de este género. No obstante, la visión de Marx sigue siendo dinámica: le va en ello, sobre todo, la conquista del mundo por y para el hombre, el cual realizará en esa conquista permanente su propia (re-)conquista.

No nos dice mucho Marx, acerca del hombre genérico y total, que únicamente se alienaba desarrollando esa técnica productiva que le hacía posible y necesaria su reconquista y le permitía — plenamente desarrollada — afirmarse como hombre total. La totalidad del hombre se sitúa en el porvenir. El hombre total ya no estaría alienado, habría superado sus desgarramientos. Aunque sea necesario no entender el hombre genérico y total de una manera ingenua y sumaria, sino considerarlo como apertura total hacia todo lo que es y se hace por y para el hombre en el devenir histórico del tiempo, el hombre genérico de Marx hace sonreír a pesar de todo. Más aún: tenemos derecho a preguntarnos si la exigencia marxiana de un hombre que haya superado todas sus alienaciones, y todas las alienaciones, para conquistarse totalmente a sí mismo y conquistar el mundo, no es ideológica. También tenemos derecho a pensar que esa exigencia constituye ella misma una «alienación», una «alienación» tanto más abstracta e ilusoria cuanto que pretende poner fin a toda alienación.

¿Puede el hombre dejar de estar «totalmente» desgarrado, siempre insatisfecho, profundamente descontento? ¿Puede dejar de ser movido por la negatividad? Todas las «alienaciones» antropológicas, humanas y existenciales, ¿pueden hacerse suprimir totalmente, si no es mediante la supresión del hombre mismo?

La exigencia marxiana del hombre total es locamente optimista. Esta exigencia es amplia y generosa: pide a los hombres que se consagren a una tarea indefinidamente abierta. Sin réplica. No obstante el hombre genérico de que habla Marx tiene triste figura, y es necesario que lo reconozcamos: su lenguaje es pobre, su pensamiento permanece aferrado a su praxis, el amor y la muerte no son problema para él, pero se insertan en el proceso de reproducción y en la serie de las generaciones humanas que se suceden unas a otras. De una parte..., de otra parte..., he ahí el tipo mismo de pensamiento que Marx estigmatizaba como ecléctico, mediocre, vacilante, pequeño-burgués. Pero, ¿no es pequeño-burguesa la concepción del hombre que Marx esboza? El fin del reinado de las bellas individualidades trágicas y de los grandes hombres, de un lado, y la emancipación de los trabajadores, del otro, ¿no lo reducirían todo a un universal término medio, dentro de la grisura mundial?

No basta con que se diga que el hombre será — porque por esencia lo es — genérico y total, para que ese hombre pueda resplan-

decer a la luz del ser en devenir de la totalidad abierta. El fanatismo marxiano de la unidad y de la totalidad consigue sólo a medias disimular, es decir, no disimula, en qué sentido entiende él la unidad de la totalidad. El hombre llamado total es de hecho el «materialista práctico (*der praktische Materialist*)» (*Id. al.*, p. 160), el «materialista comunista (*der kommunistische Materialist*)» (*ibid.*, p. 164), el hombre que despliega una actividad polítécnica y ejecuta indistintamente trabajos diferentes y variados. El ser del hombre «total» se vierte enteramente en la técnica y la práctica, la actividad sensible y material, real y efectiva. ¿Qué se hace entonces del otro lado? ¿Es solamente «otro lado», que debe ser suprimido como perteneciente a las esferas de la superestructura y de la sublimación, a las nubes de la ideología, las cuales constituyen una falsa salida mística o mítica? ¿O asistimos en Marx a una primera aprehensión — todavía muy aproximativa — de un hombre de un tipo nuevo, del hombre de la técnica? ¿Es imposible que se cree ese tipo humano nuevo, que rompería todos los techos metafísicos y psicológicos habituales? ¿Está excluido que la metafísica deje de formar parte de la naturaleza del hombre?

No logramos escrutar la individualidad y la subjetividad del individuo total, y su fundamento escapa a nosotros totalmente, suponiendo que exista. ¿Qué quiere eso decir? ¿Que ese individuo, el átomo no atomístico de una sociedad de técnica atómica, habrá superado la subjetividad y la individualidad? Las profundidades de la subjetividad — que no se derivan solamente, ni principalmente, del subjetivismo, del psicologismo, del individualismo y del egoísmo —, ¿se dejan superar, si no son al mismo tiempo «conservadas» en la *Aufhebung*? La conciencia de sí que lucha por llegar a ser conciencia del mundo, ¿puede ser radicalmente rebasada? Pudiera suceder que sí, y también pudiera suceder que todas estas cuestiones sigan siendo, así planteadas, desesperadamente filosóficas, derivadas de lo que Marx quiere suprimir. La historia personal, integrada en la historia mundial, ¿dejará por consiguiente de implicar sus propios enigmas, sus peripecias y sus demonios específicos? ¿No estará ya sujeta a la interrogación y a la angustia? La Esfinge que planteó el enigma a Edipo, ¿no planteará ya cuestiones decisivas — en forma de cuestiones — para no tener que recibir respuesta? Marx no responde a estas preguntas; más aún: no las hace, por lo menos explícitamente.

4. PROBLEMÁTICA IDEOLÓGICA

Ninguna de las cuestiones que surgen en el movimiento mismo del pensamiento marxiano — por no hablar de las cuestiones que él provoca — se deja elucidar fácilmente. Y lo que es más: carecemos del horizonte en que podríamos situarlas. Tras los excesos del pensamiento especulativo y la embriaguez romántica, Marx quiere permanecer sobrio y seguir siendo partidario de la práctica, a la cual no vendría a unirse otra cosa que la comprensión de la práctica. En el curso de su andadura, el pensamiento de Marx niega constantemente a Hegel y el romanticismo, a veces nombrándolos, a veces sin nombrarlos. Su convicción es inquebrantable: ni los pensamientos sublimes ni los sentimientos elevados pueden resolver de una manera efectiva los problemas verdaderamente importantes, es decir, prácticos. La potencia de la especulación refleja su impotencia efectiva, y el desarrollo de la potencia de la técnica tornará impotentes, incluso superfluas, las construcciones ideológicas del espíritu filosófico. «Esa elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos frente al mundo. Sus petulancias ideológicas son contradichas a diario por la praxis.» (*Id. al.*, t. VIII, pág. 248.) La supresión de la filosofía mediante su realización, ¿debe conducir, entonces, al reinado de la *sola* actividad productora? ¿Será ésta la única, o la principal, pasión activa del hombre?

Mientras seguía enzarzado en sus antinomias insolubles (Kant) o en sus contradicciones especulativas (Hegel), mientras confundía la presencia real y la representación, el pensamiento especulativo no lograba superar la única antinomia, la verdadera contradicción. Mundo real y pensamiento abstracto permanecían desconectados uno del otro. Mientras el conocimiento y la conciencia volvían la espalda a la vida real, la sobrevolaban, la trascendían y la disolvían en pensamiento, mientras las construcciones idealistas o ideológicas, las sistematizaciones lógico-ontológicas y las empresas críticas levantaban sus andamiajes en las nubes del cielo, la vida real de la tierra proseguía su camino. El desacuerdo fundamental, que expresaba igualmente la complementariedad de la alienación real y la alienación ideológica, no constituía problema. Marx acomete la empresa de remover de arriba abajo la pretensión de unidad de un mundo que no es un

mundo humano unido y unitario, y quiere hacer estallar la contradicción.

Todo lo que fue proclamado como unido está y permanece desgarrado. Ser consciente y ser, pensamiento y ser, teoría y práctica han podido ser pensados como idénticos, pero su unidad o su identidad fue siempre mística. No se llega a comprender «que existe un mundo en el que ser consciente (*Bewusstsein*) y ser (*Sein*) son diferentes, un mundo que continúa subsistiendo cuando yo suprimo su existencia ideal, su existencia como categoría, como punto de vista, es decir, cuando yo modifico mi propia conciencia subjetiva sin modificar de modo realmente objetivo la realidad objetiva, es decir, sin modificar mi propia realidad *objetiva*, la mía y la de los demás hombres. La identidad *mística* especulativa del ser (*Sein*) y el pensamiento (*Denken*) vuelve a hallarse, pues, en la crítica [ideológica], como la identidad también mística de la *práctica* y la *teoría*.» (*La Sagrada Familia*, t. III, p. 92.) La identidad mística que enmascara la contradicción real debe ser desenmascarada, suprimida y rebasada, para que la verdadera unidad pueda instaurarse.

El ser en devenir de la totalidad del mundo, tal como existe y se descubre a través de la actividad humana, es, sin disputa, considerado como un todo por Marx; *sin embargo*, la totalidad tiene, para él también, dos aspectos, uno material y real, y otro espiritual e ideal. Esta dualidad debe ser abolida en provecho de la unidad. La unidad no mística — unidad del ser consciente y el ser, del pensamiento y el ser, de la teoría y la práctica, del logos y la praxis —, aunque sea proclamada como sintética total, dialéctica y unitaria, aunque esté encargada de englobar las verdades unilaterales y particulares de cada una de las potencias opuestas (cuyo error consiste en tenerse por verdades totales), se efectuará, no obstante, en nombre del ser material y real, bajo la instigación de la producción efectiva, de la práctica material. Las respuestas de Marx a las cuestiones cruciales se sitúan con harta frecuencia a un nivel distinto del de la cuestión. A través de la parodia del pensamiento especulativo, Marx piensa alcanzar el pensamiento especulativo mismo. Él piensa incluso rebasar el pensamiento especulativo, dejar muy atrás a Kant y a Hegel. Pero, ¿llega más allá de lo que él pretende rebasar? ¿No vuelve a caer también más acá de ciertas posiciones kantianas y hegelianas?

Muy poco cuidadoso de *pensar* la unidad que él proclama — la cual no es unidad sino por el hecho del desarrollo integral de un lado y de la supresión del otro —, Marx se propone la abolición simultánea de las diferencias reales y de la identidad que él llama mística o especulativa. Cuando surge la cuestión de la identidad y de la diferencia, del ser y del pensamiento, él se remite a los obreros de Manchester y de Lyon y a una existencia de masa (desalienada) del hombre (también desalienado). En *La Sagrada Familia* leemos: «Esas *masas* de obreros comunistas que trabajan en los talleres de Manchester y de Lyon, por ejemplo, no creen que puedan nunca liberarse de sus patronos y de su propia degradación práctica por

medio del "pensamiento puro". Ellos sienten muy dolorosamente la diferencia entre el ser y el pensamiento, entre la conciencia y la vida. Ellos saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son en absoluto quimeras, sino productos muy prácticos y muy objetivos de su alienación de sí, que por tanto deben ser suprimidos de una manera práctica y objetiva para que no solamente en el pensamiento, en la conciencia, sino en su ser de masa (in massenhaften Sein), en su vida, el hombre llegue a ser hombre.» (T. II, p. 92.)¹ El mundo unificado que Marx preconiza y prevé se asemeja a un inmenso taller en el que la diferencia entre patronos y obreros será abolida, pues todo el mundo se habría convertido en patrono, todo el mundo se habría convertido en trabajador. El pensamiento estaría al servicio de la práctica — *ancillus technae?* —, la cabeza no se orientaría hacia mundos adonde los pies no podrían conducir. La filosofía se vería absorbida por la producción: por las técnicas de la producción material, en primer lugar, y, secundariamente, por las técnicas de la producción intelectual, pues Marx no llegó a determinar la suerte de esta última.

Marx supo que «Pensar (Denken) y ser (Sein) son a la vez diferentes y una sola cosa.» (Ec. Fil., p. 28.) El antiguo νοεῖν y εἶναι tomando en la unidad del αὐτό no cesa de plantear sus problemas.² ¿Supo también Marx que queriendo caminar con los pies se corre el riesgo de perder la cabeza? De esta «cabeza» — del espíritu especulativo y de la dialéctica «idealista», del pensamiento «abstracto» y de la conciencia que rebasa el movimiento real —, Marx no supo muy bien qué hacer. Comprobamos su perplejidad en varios momentos de su andadura. La cabeza pensante está ahí, de todo en todo, y no cesa de incomodarla considerablemente. ¿Puede la humanidad dejar de pensar con la «cabeza»? Pues la exigencia del rebasamiento del intelectualismo no resuelve por ello la cuestión del ser y del devenir del pensamiento. Las obras reales productivas, prácticas y técnicas, que la masa humana está llamada a realizar, la obra sin fin que la humanidad en marcha está llamada a construir en masa y colectivamente — después de la abolición del trabajo tal como ha existido y después de la abolición de la división del trabajo, después, por tanto, de la supresión de la diferencia entre el trabajo manual y material y el trabajo intelectual y espiritual —, ¿se derivan de la sola marcha a pie? ¿Se servirá la humanidad de los instrumentos de la técnica para modificar y perfeccionar su marcha, según la dialéctica puesta sobre los pies? En varias ocasiones hemos tenido que señalar las dificultades que Marx experimenta en

1. La oposición individuo-masa está destinada a ser rebasada en la existencia de masas de individuos y en la individualización de los miembros de la masa. La profundidad de la acción histórica es inseparable de su amplitud. "Con la radicalidad de la acción histórica aumentará la extensión de la masa de la que ella es acción." (Ibid., p. 145). Ya no habrá unos cuantos individuos "elegidos", portadores del espíritu, oponiéndose, en cuanto espíritu creador y activo, al resto de la humanidad, considerada como la masa sin espíritu, la materia, proveedora de los simples materiales.

2. Cf. M. Heidegger, *Le principe d'identité*, trad. francesa G. Kahn Arguments, n.º 7, 1958.

cuanto a la cuestión del pensamiento y de la conciencia, de la teoría y de las ideas, en una palabra: de la «cabeza». El reduce lo más posible esas «potencias» a la realidad y a la práctica, a la actividad y a la eficacia, pero ellas no dejan de estar y de quedar en funcionamiento, planteando incesantemente problemas embarazosos. Por momentos, Marx llega hasta confiarles un cometido privilegiado, privilegiado en relación al de su adversario, que debe ser su vencedor. El pasaje siguiente de *El Capital* debería hacernos meditar en las cuestiones que suscita la cabeza llena de iniciativa, esa cabeza, precisamente, sobre la cual caminaba la dialéctica hegeliana la que era necesario invertir para hacerla caminar — si no pensar — con los pies: «Nuestro punto de partida — leemos — es el trabajo en una forma que corresponde exclusivamente al hombre. Una araña efectúa unas operaciones que se asemejan a las del tejedor, y la abeja deja estupefactos a muchos arquitectos humanos por la estructura de sus celdillas de cera. Pero lo que distingue desde un principio al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquél construye la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. El resultado en que desemboca el proceso del trabajo preexiste en idea, desde el comienzo, en la representación del trabajador. No es que él opere solamente un cambio de forma de los datos naturales, sino que realiza en éstos al mismo tiempo su propio objetivo, que él conoce, objetivo que determina como ley su modo de acción y al que él debe subordinar su voluntad.» (T. I, p. 180-181.) Por consiguiente, las operaciones de la cabeza, las ideas operantes, la representación de lo que hay que hacer, el conocimiento, desde el principio, del resultado al que la actividad práctica va a conducir en seguida, desempeñan un cometido determinante; este cometido es interpretado por Marx, en ocasiones, de manera «idealista», y ello es casi inevitable puesto que, en general, Marx desestima las construcciones de la cabeza, las operaciones de las ideas, la representación, el conocimiento y la conciencia, considerándolos como un reflejo alienado de la práctica material y de la técnica real. Más que dialéctica, toda esta problemática sigue siendo equívoca y ambigua; ninguna dialéctica nos ayuda aquí a resolver este problema, el problema de los vínculos dialécticos que unen la dialéctica llamada real a la dialéctica del pensamiento, y Marx mismo dice sobre todo lo que la dialéctica no es o no debe ser, pero no lo que es y cómo despliega su juego.

El «humanismo real» de Marx, su materialismo histórico-dialéctico y principalmente práctico, su comunismo abierto, no hacen otras cosas que negar la metafísica tradicional y las potencias económicas, sociales y políticas que a ella corresponden. Lo que la voluntad quiere abolir no deja por eso de existir; el movimiento del rebasamiento arrastra muchas cosas que quisiera ver rebasadas, y ello es inevitable, puesto que esas cosas están en la base del movimiento del rebasamiento. Marx sigue siendo — infinitamente más de lo que él piensa y quiere — tributario de una «metafísica» que, puesta sobre los pies, continúa sin embargo en funcionamiento, lo cual le impide tener una visión clara en cuanto al destino de las ideologías

y de la producción ideológica y espiritual, tras la supresión de la alienación ideológica. No nos apresuremos a sacar esta conclusión, que equivaldría a decir que Marx no logra abrir el dominio de una realidad radicalmente nueva, de una actividad de un tipo nuevo. Corresponde tal vez a la «esencia» de esa realidad y de esa actividad no poder resolver las cuestiones y los problemas que surgen del pensamiento. Marx quiere llevar a cabo la verdad falible de la filosofía, es decir, del pensamiento especulativo y metafísico, quiere consumarla y liquidarla. Hablando de la guerra que él ha hecho a la *metafísica especulativa* y a *toda metafísica*, dice: «Esta sucumbirá definitivamente ante el *materialismo* consumado por el trabajo de la *especulación* y coincidente con el *humanismo*» (*La Sagrada Familia*, t. II, p. 224.) El *trabajo* de la especulación, por muy ideológico, idealista y alienado que fuese, condujo por consiguiente al *materialismo práctico* y al *humanismo real*, destinados a poner fin, a la vez, a la alienación del trabajo y a la alienación ideológica, gracias a la instauración del trabajo nuevo, total, *pero práctico*. La filosofía se suprime realizándose, esto es, realiza su verdad y suprime su falibilidad.

La filosofía se *realiza*; se inscribe en la *realidad*; forma cuerpo con lo *real*. La filosofía se hace *realmente* realidad verdadera, *real verdad* (dejando de ser lo que ha sido — según Marx — desde Heráclito, dejando de ser filosofía, para hacerse mundo). El movimiento real y la actividad práctica tendrán como tarea actualizar constantemente la «lógica de la cosa» (des-reificada) en vez de perderse en la «cosa de la lógica» (alienada).³ El pensamiento filosófico suprime las determinaciones concretas de todo lo que es, en provecho del Ser, del Uno, de la Totalidad; ya es tiempo de suprimirlo a él mismo realizándolo en el mundo. Los filósofos han transformado los predicados en sujetos y han hecho abstractos los unos y los otros. Ahora hay que romper la proposición especulativa y sus encadenamientos lógico-dialécticos, expulsar la cópula del cielo de las ideas. El *ser* mismo, el *es*, debe dejar de «ser», para realizarse en el devenir del tiempo histórico.

No obstante, ¿qué a-problemático sigue siendo lo real para Marx! Es un real que él no demuestra, sino del que parte y al que llega. Para él, es real, verdadero, activo y efectivo, lo que es real, verdadero, activo y efectivo para el sentido común, lo que llega a serlo efectivamente para todo el mundo según Marx. Él ha visto lo que los hombres hacían y harían. Negando la visión filosófica, pretendiendo rebasarla, establece ese real gracias a la negación de la filosofía y niega la filosofía en nombre de lo real. ¿Cae de nuevo, así, por debajo de la actividad del pensamiento filosófico, o lo rebasa en otra dirección? Aún no ha llegado la hora, parece, de que esta cuestión tan grave y tan decisiva pueda ser *planteada* antes de ser

3. "Lo que constituye el trabajo filosófico no es que el pensamiento se encarne en unas determinaciones políticas [y prácticas en general], sino que las determinaciones políticas existentes son volatilizadas en pensamientos abstractos", escribe Marx en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (p. 42).

«resuelta». Apenas empezamos a entrever aquello a lo que Marx dirigió su mirada. Plantear esta cuestión se hace tanto más difícil cuanto que Marx habló, cuando menos, de un «más allá de la producción material propiamente dicha», en la que, sin embargo, la filosofía *debería* realizarse suprimiéndose. El reinado de la técnica sucede al reino de las ideas. La técnica misma constituye el secreto de la producción material, el motor del devenir real. Ante todo, debe realizarse, en profundidad y en amplitud. ¿Será rebasada, a su vez? ¿Habrá un más allá de la técnica, de la técnica global y universal, por supuesto? Dejemos abierta la cuestión. No podemos hacer otra cosa, al menos por el momento.

5. PROBLEMÁTICA DE LA RECONCILIACIÓN CONQUISTADORA

En el reino de la reconciliación comunista, el naturalismo, el humanismo y el socialismo realizarán su esencia y se consumarán. El «naturalismo» constituye el punto de partida; por tanto, debe estar plenamente realizado en el resultado final. El hombre, ser animado por sus impulsos naturales y sus necesidades físicas, debe llegar a la satisfacción real de sus impulsos y de sus necesidades, a través de una renovación perpetua de las necesidades tanto como de los modos de satisfacción de las mismas. El naturalismo de Marx implica un cierto «biologismo», pero naturalismo y biologismo son puestos en movimiento por el *instinto de producción* que produce técnicamente al hombre y el mundo humano. El *humanismo* parte del hombre, del hombre que es para sí mismo su propia raíz y su propio fundamento; establece el ser — indisolublemente natural, humano y social — del hombre. En el mundo del humanismo realizado, todo se habrá hecho humano, los seres y las cosas, pues todo se habrá hecho transparente y se habrá desencubierto en la actividad práctica del hombre, que objetivará su ser en sus obras. El humanismo, que permite el despliegue de las fuerzas de la subjetividad objetiva de cada hombre, sólo puede realizarse realmente en el socialismo. El socialismo no puede dejar de implicar un cierto «sociologismo». El término «socialismo» es, ciertamente, impreciso, y a veces significa para Marx una simple organización social que no establece una estructura verdaderamente nueva, sino que repara el viejo edificio.¹ No obstante, tomado en todo su rigor, socialismo significa tanto como comunismo; el socialismo socializa, colectiviza todo lo que es y se hace, establece la sociedad humana. Por consiguiente, el socialismo se consume en el comunismo. Éste, que presupone un altísimo grado de desarrollo de la técnica, que ha abolido la propiedad privada, lo convierte todo en bien común de los hombres, quienes ya no serán individuos aislados, miembros de una clase o ciudadanos de un Estado, sino los productores y los consumidores de una comunidad pan-humana, protagonistas de una historia siempre en devenir. Con el comunismo, la transformación de la natu-

1. Cf. *Proyecto de una profesión de fe comunista*; en *Manifiesto comunista*, Costes, p. 127.

raleza en historia y de la historia en historia del mundo alcanza su consumación, y, al mismo tiempo, empieza verdaderamente. La esencia del comunismo reside en la conquista de la tierra y del universo por y para el hombre que pone en movimiento una técnica total.

Naturalismo, humanismo, socialismo-comunismo están fundados en la productividad absoluta, la actividad práctica, la praxis transformadora — en una palabra: la Técnica —. La técnica no se reduce a las máquinas y la producción industrial limitada. Es la fuerza motriz de la historia, la potencia que transforma la naturaleza en historia, el motor del movimiento de la historia universal. Por tanto, es a la vez el punto de partida y el punto de llegada (del que se parte de nuevo). Es el fundamento del naturalismo, del humanismo, del socialismo y del comunismo; primitivamente estaba subdesarrollada, después se alienaba y alienaba, y va a ser íntegramente liberada. El reinado de la reconciliación (conquistadora) del hombre consigo mismo y con su mundo será el del tecnicismo consumado. Este tecnicismo, aun cuando efectúe un «retorno completo, consciente, realizado en el interior de toda la riqueza del desarrollo pasado» (*Ec. Fil.*, pp. 22-23) y aun cuando disponga libremente, es decir, según su voluntad, de todos los materiales útiles que halla ante él, «trata a sabiendas todos los presupuestos naturales como creaciones de los hombres del pasado, los despoja de su carácter natural y los somete a la potencia de los individuos unidos» (*Id. al.*, p. 231). Parece que la distinción entre lo que es «natural» y lo que es «artificial» esté destinada a desaparecer. Reasumiendo y reconquistando todas las conquistas del pasado, el tecnicismo consumado las transforma tan profundamente que las despoja de todo carácter antiguo, manteniéndolas en un proceso de constante actualización. Todo lo que pasaba por natural, lo era artificialmente; en cambio, los peores artificios eran aceptados como naturales. La técnica liberada suprimirá, pues, a la vez, la «naturalidad» y el «artificialismo», haciéndolo todo transparente a la actividad sensible de los hombres y de la masa humana.

El naturalismo-humanismo-comunismo no se propone solamente la supresión del trabajo, tal como éste se efectuaba, de la vida económica separada y de la producción misma del hombre (según unas normas reificadas); igualmente deben ser abolidos el Estado, la política y la burocracia, la moral y familia, la religión y las formas diversas y variadas de la ideología. Más aún: se exige el rebasamiento de toda alienación y de toda extrañeidad en las que está sumida la existencia de los hombres, el rebasamiento de la «naturalidad» y de todo «mundo» que no sea el de la actividad sensible. Esta serie — o más bien este conjunto — de supresiones, aboliciones y rebasamientos es el acto propio del comunismo, el cual, a su vez, algún día será rebasado también. Ha sido en este sentido en el que hemos hablado de la tenaz voluntad de rebasamiento, de la pasión de aniquilamiento del fundador del marxismo. Todo lo que es, declarado no existente, abocado a naufragar en la nada.

Todo lo que era suprasensible se ve así reducido a su origen.

esto es, a lo sensible; producto alienado de la producción alienada, debe ser reasumido — después de su aniquilamiento — por la praxis «total». Pero, ¿cómo pueden ser reasumidas las potencias «suprasensibles» después de su abolición? ¿En qué consistirá esta reasunción? La metafísica entera se basa en la distinción — y la diferencia — de lo físico y de lo que le es superior, de lo sensible y de su fundamento, de lo material y de lo espiritual, de las cosas y de las ideas. La abolición de esta distinción significa el derrumbamiento de la metafísica, el derrumbamiento de su potencia; entonces se hace visible que la visión de la metafísica era limitada y nos encerraba en unos límites.

¿Logra Marx, efectivamente, abolir la metafísica? En sucesivas ocasiones hemos intentado abordar esta cuestión por diversos lados, con el fin de circunscribir su centro. Lo esencial es no perderla de vista. Marx invierte primeramente la metafísica tradicional de Occidente, elaborada por los griegos, los cristianos y los modernos. Niega el primado de lo suprasensible, de lo metafísico y de lo espiritual, reduciéndolos a aquello de lo que han salido. Al mismo tiempo, privilegia lo sensible, lo históricamente físico y material. Por consiguiente, *invierte* la metafísica. Marx invierte «el mundo invertido» que es «el mundo real», para que la verdadera realidad pueda establecerse prácticamente en el mundo desalienado que camina con los pies.² A la vez, Marx *lleva a cabo* la metafísica moderna — generalizándola, tras haberla invertido —. Pero no parece que llegue a abolirla, a suprimirla. La práctica y la comprensión de la práctica, el movimiento real y el movimiento de la conciencia, que rebasa el movimiento real, no dejan de constituir dos órdenes, pese a todas las afirmaciones unitarias. Y lo que es más: la *reasunción* del mundo ideológico por la práctica indica que éste no está, de hecho, aniquilado. Hablando de los hombres desalienados, y por tanto reconciliados consigo mismos y con la totalidad, Marx nos explica que ellos «serán puestos en relaciones prácticas con la producción del mundo entero (incluso espiritual) y puestos en condiciones de adquirir la capacidad de gozar de esa producción universal de toda la tierra (creaciones de los hombres)» (*Id. al.*, pp. 181-182.) Parece, pues, que habrá una técnica productiva de orden «espiritual», después de la supresión del mundo espiritual. Lo espiritual nuevo no podrá ser, sin embargo — ni siquiera en el mundo comunista —, del orden de la práctica material pretendidamente una y global; será *diferente* de ella. En varias ocasiones hemos intentado señalar las grandes perplejidades de Marx en cuanto a la suerte final de las potencias de la «superestructura». Estas surgen de nuevo allí donde ya no deberían surgir. Hablando de la producción *incluso espiritual*, Marx pone entre paréntesis este tipo de producción, la cual no por eso deja de ser activa. La cuestión no se solventa en modo alguno diciendo que las nuevas potencias espirituales no serán ya como las

2. Pues, hasta que la alienación sea superada, «el mundo invertido será el mundo real», escribe Marx a Ruge (L. V., p. 199). Marx quiere, pues, invertir el mundo invertido para instaurar un mundo real. Hasta esta inversión radical, el mundo invertido seguirá siendo el mundo real.

antiguas. Su carácter «espiritual» constituye precisamente problema. En cuanto potencias espirituales, en cuanto fuerzas del pensamiento y de la conciencia, diferentes de la técnica y la práctica materiales, demuestran por su sola existencia — aun cuando sólo fuera como potencias de segundo rango — que la unidad no es total ni carece de fisuras. ¿No habrá, pues, fundamento unitario para la empresa humana que se propone la conquista del mundo? Lo que rebasa a la técnica, ¿continuará subsistiendo, pese a todos los esfuerzos de la técnica para anexionárselo? ¿No dejará el mundo de comportar un *doble* aspecto?

Marx fue siempre un resuelto adversario del dualismo. Ni el dualismo platónico (que sin embargo, en sus orígenes, todavía no abandonaba la fisis), ni el dualismo cristiano (al que Marx llama «real»), ni el dualismo «abstracto» de los tiempos modernos lograron superar verdaderamente la oposición entre la humanidad del hombre, de una parte, y todo lo que la *niega*, de otra parte. Con los tiempos modernos, esa oposición alcanza su más alto punto de desarrollo y lo abarca todo en su propia abstracción. «La oposición abstracta reflexiva sólo corresponde al mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real*; la época moderna, el dualismo *abstracto*.» (*Crit. filos. del Est. de Hegel*, p. 72.) La época moderna, la época de la *civilización*, nos dice Marx, en la misma obra, «separa la esencia objetiva del hombre del hombre mismo, y la considera como una esencia únicamente exterior, material. No toma el contenido del hombre por su verdadera realidad (*wahre Wirklichkeit*)». La era comunista consumará los tiempos modernos e inaugurará al mismo tiempo una era nueva. La práctica comunista, que se propone y quiere la conquista del mundo en nombre del hombre, ¿podrá suprimir el dualismo, en cuanto tal, así como todo dualismo? Los hombres de la técnica desalienada, destinados a realizar la palabra del Antiguo Testamento asumiendo, libres de todo pecado y de toda maldición, la dominación de la tierra, ¿ignorarán las desgarraduras dualistas? Lanzados a la conquista de la tierra — «objeto general del trabajo humano»⁴ — si no del universo, los sujetos objetivos, liberados de toda prohibición, ¿estarían también libres de todo peso sobre su actividad sensible? En su lucha por apropiarse la tierra, las aguas y el aire haciéndolos humanos, ¿los conquistadores del planeta *ignorarán* — o serán *insensibles* a — toda mordedura? Ciertamente van a producir técnicamente su vida y a reproducirse de una manera u otra; ¿basta con eso? Marx deja un cierto espacio a «la producción del mundo entero (incluso espiritual); pero se calla en cuanto a la esencia y a la manifestación de esa producción espiritual.

El mundo griego vivió y pensó en el horizonte de la Fisis, en el orden del Cosmos dominador del Caos. A la era de la Fisis sucedió la era de la Creación. El mundo cristiano tomaba su apoyo en el Creador del mundo, mundo sacado de la nada y abocado al Apocalipsis. Desde un determinado momento surgió una tarea inédita: pa-

3. En Kröner, p. 99.

4. *El Capital*, I, p. 181.

sar a la era de la producción, a la era de la creación del hombre por el hombre, a la época de la fabricación del mundo, a la apropiación universal de todas las creaciones (humanas) por todos los hombres. El hombre, dándose cuenta de que él es su propia raíz, o mejor, llegando a serlo, se pondrá en marcha, gracias a la revolución radical, hacia la satisfacción total de sus necesidades radicales, movilizándolo una técnica integral. Las *necesidades radicales* son, según el radicalismo humanista de Marx, la *necesidad de alimento*, la *necesidad de habitación*, la *necesidad de vestido*. Marx toma la precaución de añadir: «y algunas otras cosas más», dejando así la puerta abierta a la manifestación de otras necesidades. Leemos de su pluma: «Para vivir es necesario, ante todo, comer y beber, alojarse, vestirse y algunas otras cosas más.» (*Id. al.*, p. 165.) Acerca de esas *algunas otras cosas más* (*noch einiges andere*), Marx es poco explícito. Avido de totalidad, siempre quiere partir de la totalidad de las necesidades humanas, y exige la satisfacción total de éstas mediante la actividad sensible, práctica, politécnica y universal. Todas las necesidades y todos los sentidos — «físicos y espirituales» (*Ec. Fil.*, p. 30) — han estado y están alienados; en consecuencia, es necesario, mediante la supresión «de los dos lados» de la alienación (*ibid.*, p. 25), hacer posible la satisfacción necesaria de las *necesidades elementales*, de aquellas que son indispensables para vivir: comer, beber, vestirse, habitar; las *demás necesidades*, que se derivan de algún modo del destino siempre oscuro de la superestructura y de las potencias espirituales, son mucho menos esenciales.

Marx quiere devolver al hombre la dignidad que éste todavía no ha tenido nunca. Sin duda, sospecha que la simple, y compleja, producción de la vida y su reproducción no bastan para hacer la vida humana digna de ser vivida. Pero, ¿hay en Marx algo más que una sospecha de ello? El condena con vehemencia la concepción burguesa y filistea de una vida reducida a las operaciones que debe efectuar el animal para no morir y para perpetuarse como especie. «Lo que ellos quieren [los pequeños burgueses], vivir y reproducirse (y nadie, dice Goethe, va, sin embargo, más allá de eso), el animal lo quiere también», escribe Marx a Ruge (t. V, p. 196). Pero él quiere, precisamente, suprimir ese mundo para el cual las cosas suceden así. «El sentimiento de su dignidad personal, la libertad, había, ante todo, que despertarlos en el pecho de esos hombres. Sólo ese sentimiento que, con los griegos, desapareció de este mundo y, con el cristianismo, se desvaneció en el vapor azul del cielo, puede hacer nuevamente de la sociedad una comunidad de hombres con vistas a sus fines más elevados...» (*Ibid.*) Estos *fines más elevados* de la comunidad humana que habrá superado la alienación de sí y los fetichismos sociales, no logramos entreverlos muy bien. Marx no nos ayuda en absoluto a ello. Abolida la reificación, manteniendo los humanos, con sus semejantes y con las cosas, unas relaciones humanas, ¿qué surgirá como *fin elevado* en esa situación nueva? Y ese fin, ¿por encima de qué se elevará? Marx quiere que el hombre recupere el mundo del hombre, su humanidad, su sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), pues el hombre, como leíamos en la *Contribución a la crítica de la*

filosofía del derecho de Hegel, «o bien no se ha conquistado todavía a sí mismo, o bien ya se ha perdido de nuevo» (p. 84). Marx tiende hacia el rebasamiento simultáneo y conjunto del sujeto y de los objetos. Deben ser aniquilados y rebasados a la vez el sujeto y los objetos, en cuanto tales. Quedará entonces su vínculo, ni subjetivo ni objetivo, ante el cual y por el cual ellos se desvanecen y pierden su particularidad. Que el sujeto ha de ser rebasado, estamos dispuestos a admitirlo. Pero al mismo tiempo va en ello el rebasamiento de los objetos; la técnica transforma tan profundamente los objetos que éstos dejan de ser objetos. Los *ὄντα* y los *φαινόμενα* de la *physis* han cedido el sitio a los *entia creata* de los cristianos, y a éstos han sucedido los objetos como tema de los modernos. La técnica planificada y planetaria se propone el rebasamiento del sujeto y de los objetos, en provecho de un proceso constante de incesante producción. El proceso de la *producción* — su ritmo y su estilo — es mucho más importante que los *productos* perecederos.

El «sujeto» objetivo, y sobre todo *productivo*, rebasando en su actividad la subjetividad (individualista y la objetividad reificada), es el fundamento «metafísico» y «ontológico» de la técnica. La liberación de la técnica que se trata de operar apunta al desarrollo fulgurante de la productividad conquistadora. El ser del hombre — natural, humano, social — coincidirá entonces con el ser en devenir de la técnica, cuya marcha conducirá la sociedad humana al naturalismo-humanismo-socialismo, esto es, al humanismo real, realista y positivo, al comunismo práctico. Así, el hombre va a reintegrar su ser, efectuar un retorno sobre sí, resurgir y reconquistarse, aunque, a causa del no-desarrollo total de la técnica, nunca haya sido todavía lo que en el porvenir puede ser. El mundo de la totalidad de lo que es — y puede hacerse — se hallará fundado en la acción, la praxis, la producción y el trabajo; así, los hombres producirán incansablemente, y sin finalidad que rebase la técnica, productos destinados a ser consumidos, y por tanto, aniquilados. La totalidad del ser coincidirá de ese modo con la totalidad de la productividad humana, que será para sí misma su propio fundamento y su propio fin. Aquello de lo que la técnica puede apoderarse constituye, más aún que la totalidad de lo aprehensible, la Totalidad. El pensamiento de Marx se refiere a la totalidad «sensible» del ser, tal como ésta se deja aprehender y disponer por la técnica. La *reducción* del mundo a la *producción* de la técnica implica la posición de la técnica como fundamento del ser y motor del devenir. Ahora bien, el Mundo, en cuanto totalidad abierta, ¿se deja aprehender por la tecnología? ¿Cómo responderá a esta enorme *provocación*?

Siempre y cuando que se comprenda el término en toda su amplitud y su verdadera profundidad, ya sería tiempo, quizás, de empezar a comprender el pensamiento de Marx como una *Tecnología*. La tecnología constituiría incluso el centro del pensamiento marxiano, su intención y su nervio. La tecnología tiene en su poder las llaves del mundo; por el devenir tecnológico, el hombre se produce en cuanto hombre; pues la naturaleza se hace historia y la historia se transforma en historia universal del mundo. La técnica tiende

los puentes entre el pasado, el presente y el porvenir, que constituyen el ritmo del tiempo histórico, del devenir de las conquistas del hombre. En la tecnología reside también — y principalmente — el secreto del doble aspecto del mundo y del lado doble de la alienación, el mundo espiritual que refleja y sublima las insuficiencias del mundo material. Finalmente, la tecnología tiene en su poder el secreto de los vínculos que unen la *teoría* y la *práctica*, el *pensamiento* y la *acción*, el *logos* y la *techné*. Pues partiendo de una determinada concepción de la técnica es como se efectúa la distinción misma del pensamiento (teórico) y de la actividad (práctica), dado que el logos se hace medir por el patrón de una praxis establecida como diferente y el pensamiento se ve desestimado, de entrada, como actividad *teórica*, con lo cual pierde toda importancia decisiva. Eso significa que todo pensamiento será, en el porvenir, de esencia técnica. El total desarrollo de la técnica, plenitud *tecnológica*, absorberá los pensamientos y las ideas, el desarrollo *ideológico*. Los ideólogos ya no tendrán voz en el capítulo; se habrán hecho ineficaces e inoperantes.⁵

Marx, «último filósofo» y pensador de la técnica, nos ofrece su pensamiento en toda su riqueza y en toda su miseria. Nos da a pensar todo lo que — gracias a él — surge como problema e interrogación. La riqueza de su pensamiento implica las cuestiones en las que él no ha pensado, que se presentan a nosotros y se imponen a nuestro pensamiento. A través del pensamiento de Marx surge la riqueza (y la miseria) de lo que él no ha pensado. A la luz de lo que un pensador ha visto podemos nosotros mismos ver las lagunas y las brechas de su pensamiento y de lo que nos queda por ver. Cuanto más rico y más profundo es un pensamiento, más cuestiones no resueltas y abiertas contiene, cuestiones que no existían antes de él, en cuanto tales. Marx ha empezado a pensar la técnica. Ahora nos corresponde a nosotros pensar y experimentar la técnica conquistadora y planetaria.

5. Es Marx mismo quien nos pone sobre la pista. Un siglo entero de marxistas y antimarxistas no ha llegado a comprender el potente resorte del pensamiento marxiano. Sin embargo, Marx menciona la técnica. "Darwin ha llamado la atención sobre la historia de la tecnología natural, es decir, sobre la formación de los órganos de las plantas y de los animales considerados como medios de producción para la vida. La historia de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social, ¿no es digna de una atención semejante? ¿Y no sería más fácil llevar esta empresa a buen fin, puesto que, como dice Vico, la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que nosotros hemos hecho aquella y no está? La tecnología (*die Technologie*) descubre la relación activa del hombre a la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida, y, por consiguiente, de sus condiciones de vida sociales y de las representaciones espirituales que de ellas se derivan." (*El Capital*, libro I, t. II, p. 59).

Antes de emprender la crítica de Marx y de intentar rebasarlo, hay que comprender lo que él dice. El diálogo con su pensamiento y la confrontación de su pensamiento con la realidad histórica mundial presuponen una larga meditación y una extrema atención hacia todo lo que es y se hace. Pues la realidad no se deja tan fácilmente separar de la idea, ni la teoría de la práctica.

Marx nos introduce en el movimiento de la negatividad, el cual atraviesa la historia universal, la pone en conmoción de arriba abajo, y no se detiene ni en la obra misma de Marx. Este quiere que el hombre rebese radicalmente su alienación lanzándose a la conquista del mundo, por medio de una técnica totalmente liberada. Lo que la filosofía perseguía con el pensamiento, desde Heráclito, debe realizarse con y por la práctica. Ahora bien, toda realización significa al mismo tiempo una pérdida, y el enigma del pensamiento queda sin resolver. ¿Qué será este mundo una vez se haya hecho transparente a la actividad humana, el mundo que se reduzca — de una manera ilimitada, ciertamente — a la totalidad de la productividad y de la técnica humanas? ¿Qué será esta totalidad, esencialmente práctica más que total? Una vez abolida la dualidad entre lo que es *material* y lo que era *espiritual* — en provecho de la actividad fundamental y práctica —, ¿qué será de la libertad? Marx escribe: «El reinado de la libertad no comienza, de hecho, sino cuando cesa el trabajo condicionado por la necesidad y la finalidad exterior; por tanto, se sitúa, según su naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha.» (*El Capital*, ed. Dietz, III, III, p. 873.) Después de la supresión del mundo metafísico, en provecho del mundo «físico» e histórico, después de la supresión de los dos lados de la alienación, en provecho de una productividad unitaria y global, ¿qué significará esa producción espiritual de que habla Marx? Pues él nos dice, de los hombres de la historia universal realizada, que éstos «serán puestos en relaciones prácticas con la producción del mundo entero (incluso espiritual) y puestos en condiciones de adquirir la capacidad de gozar de esta producción universal de toda la tierra (creaciones de los hombres).» (*Id. al.*, pp. 181-182.)

Las grandes cuestiones quedan siempre abiertas y no pueden recibir una solución unívoca. Marx ha sabido, a ratos, problematizar sus propias perspectivas. Él preconiza el mundo de la técnica planificada y planetaria — exento de toda explotación, alienación y burocracia.

cia—. El, el enemigo encarnizado de la ideología y de la utopía, no cesa de preconizar un mundo uno y global, hecho por y para el hombre. Pero ese mundo no deja de implicar aquello mismo que lo hace cuestionable. Y las cuestiones insolubles no parecen corresponder solamente a las primeras fases de la realización del socialismo y del comunismo.

El socialismo y el comunismo, *herederos* de la burguesía y del capitalismo que ellos quieren *negar*, quedan afectados, en cuanto negación de la negación, por lo que ellos niegan, a saber: el mundo de la propiedad privada. El socialismo-comunismo, movimiento de apropiación, no puede quedar íntegramente ajeno a aquello de lo que él ha salido, y no significa el rebasamiento de toda alienación. Marx mismo nos hace ver como cuestionable su visión, haciendo enigmático el comunismo —ese «enigma resuelto de la historia» (*Ec. Fil.*, p. 23)—. Él propone a nuestra meditación y a nuestra experiencia lo que a nosotros nos corresponde pensar y vivir.

En *Economía política y filosofía* podemos leer lo que todavía nos queda por comprender:

«La supresión de la alienación de sí sigue el mismo camino que la alienación de sí» (pp. 18-19.)

«El comunismo es el establecimiento en cuanto negación de la negación, y por tanto el momento *real*, y necesario para la evolución histórica venidera, de la emancipación humana y de la reconquista del hombre. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del porvenir inmediato, pero el comunismo no es en cuanto tal el objetivo de la evolución humana, la forma de la sociedad humana.» (p. 41.)

«Para suprimir la propiedad privada real, es necesaria una acción comunista *real*. La historia la traerá, y este movimiento, que en *pensamiento* ya conocemos como movimiento que se suprimirá a sí mismo, atravesará en la realidad un proceso muy duro y muy extenso. Pero debemos considerar como un progreso real el que hayamos, desde el principio, adquirido la conciencia tanto del carácter limitado como del objetivo del movimiento histórico, y una conciencia que rebasa este movimiento.» (p. 64.)

Y en la *Ideología alemana*, Marx pone al desnudo el resorte potente, pero esencialmente económico, práctico y técnico, y por tanto nada total, del movimiento que avanza de firme.

«El comunismo se diferencia de todos los movimientos del pasado en que trastorna el fundamento de todas las antiguas condiciones de producción y de comercio y, por primera vez, trata conscientemente todos los presupuestos naturales como creaciones de los hombres del pasado, las despoja de su naturalidad y las somete al poder de los individuos asociados. Su organización es, pues, esencialmente económica.» (t. VI, p. 231.)

«...El comunismo es un movimiento extremadamente práctico, que persigue unos fines prácticos con medios prácticos...» (t. VII, página 217.)

De este modo, Marx se abre al porvenir próximo, cuya negatividad engendrará el porvenir lejano.

«...la categoría del «progreso» está enteramente vacía de contenido y es de todo punto abstracta...»

MARX, *La Sagrada Familia*, t. II, p. 148.

HEGEL

El pensamiento de Marx debe ser comprendido partiendo del pensamiento de Hegel. Sin comprensión *filosófica* —y no solamente histórica o sistemática— de la filosofía de Hegel, no hay comprensión en profundidad de Marx ni del marxismo. Lenin, que no llegó muy lejos en su comprensión especulativa de Hegel, escribió en forma de aforismo: «No se puede comprender por entero *El Capital* de Marx, y en particular su primer capítulo [*la mercancía*], si no se ha estudiado de un extremo al otro y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. Por consiguiente, ¡ni un solo marxista ha comprendido a Marx hasta medio siglo después de él!» (*Cahiers philosophiques*, París, Ed. Sociales, 1955, p. 149.)

Tampoco hay que olvidar que Hegel fue impelido por Kant y por toda la tradición filosófica de Occidente, desde Heráclito y Parménides, Platón y Aristóteles. Es altamente significativo el hecho de que Lenin consagrara rápidas notas críticas a Heráclito y a su dialéctica, a Aristóteles y a su metafísica, a los tres libros de la *Lógica* de Hegel (el ser, la esencia, el concepto y la idea), así como a los *Cursos sobre la historia de la filosofía y sobre la filosofía de la historia*. Sus *Cuadernos filosóficos* dan testimonio de sus intenciones y de sus insuficiencias.

1. En la medida de lo posible, el orden que seguimos es histórico, sobre todo dentro de cada apartado temático, con el propósito de indicar las filiaciones y las sucesiones.

Phänomenologie des Geistes (1807), *Phénoménologie de l'Esprit*. Traducción francesa de J. Hyppolite, París, Aubier, t. I, 1939, t. II, 1941.

Wissenschaft der Logik (1812 y 1816). *La Science de la Logique*. Trad. francesa S. Jankélévitch, París, Aubier, 1949.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*. Traducción francesa J. Gibelin, París, Vrin, 1952.

Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). *Principes de la philosophie du droit*. Trad. francesa A. Kahn, París, Gallimard, 1940.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. francesa J. Gibelin, París, Vrain, 1946.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Trad. francesa J. Gibelin, París, Gallimard, 1954, en la que sólo está traducida la Introducción, Sistema e historia de la filosofía.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Trad. francesa J. Gibelin, Vrin, 1954 y 1959.

Vorlesungen über die Aesthetik Esthétique. Trad. francesa S. Jankélévitch, 4 vol., París, Aubier, 1944.

Sobre HEGEL

J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1930). París., P.U.F., 2.ª ed., 1951.

A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947, reedición 1962.

J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, París, Aubier, 1947.

J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1948.

J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, París, P.U.F., 1953.

J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955.

E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1950.

G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Zurich-Viena, 1948.

E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951.

M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung; in Holzwege*, (1950). Francfort, Klostermann, 3.ª ed., 1957. *Chemins que ne mènent nulle part*. Trad. francesa W. Brockmeier y F. Fédier, París, Gallimard, 1962.

M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1953). *Introduction à la métaphysique*. Trad. francesa J. Kahn, París, P.U.F., 1958.

M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 1957.

T.-W. ADORNO, *Hegel et le contenu de l'expérience*. «Arguments», n.º 14, 1959.

R. GARAUDY, *Dieu est mort. Etude sur Hegel*. París, P.U.F., 1962.

Los hegelianos de izquierda

Los nuevos hegelianos que entraron en lucha contra la metafísica hegeliana del ser en devenir de la totalidad, en nombre de la crítica religiosa y de la crítica humanista, naturalista, positivista (pretenidamente radical), se sitúan mucho más acá de lo que critican. Disuelven la totalidad hegeliana en una serie de particularidades. Su tentativa queda «por debajo del nivel ya alcanzado por el desarrollo teórico alemán»: tal es el juicio que hace caer sobre ellos Marx en el *Prólogo* de su crítica crítica (*La Sagrada Familia*). «Su polémica contra Hegel y entre ellos se reduce a que cada uno toma un lado del sistema hegeliano y lo vuelve tanto contra todo el sistema como contra los lados tomados por los demás», resume Marx (*Id. al.*, p. 150.) Estos «borregos que se tienen por lobos» son salvados del olvido — pues casi nadie se dirige ya directamente a sus escritos — únicamente por Marx, que los combate con encarnizamiento. Incluso Feuerbach había de sucumbir a la crítica marxiana.²

D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1836). *Vie de Jésus*. Trad. francesa E. Littré, 2 vol., París, Ladrage, 1839-1840.

D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre* (1840).

B. BAUER, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* (1843).

B. BAUER, *Die Judenfrage* (1843).

M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). *L'Unique et sa propriété*. Trad. francesa H. Lasvignes, «Cahiers Spartacus», París, mayo de 1949. Nueva edición: Pauvert, 1960.

L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (1841). *L'essence du christianisme*. Trad. francesa J. Roy, París, Lacroix, 1864.

L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842). Trad. francesa, véase *infra*.

L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). Trad. francesa, véase *infra*.

L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques. Textes choisis* (1839-1845). Trad. francesa L. Althusser, París, P.U.F., 1960.

La economía política inglesa

«Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política, cuyo principio es el trabajo, no es más bien sino la consumación lógica de la negación del hombre.»

MARX, *Economía política y filosofía*, p. 13.

A. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776). *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*. Publicado por E. Cannan, t. I, París, Costes, 1950.

2. Cf. H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. París, P.U.F., 1954. — *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* (*Ibid.*, 1957).

- T. R. MALTHUS, *An essay on the principle of population* (1798). *Essai sur le principe de la population*. Trad. francesa G. de Molinari, París, Guillaumin, 1889.
- T. R. MALTHUS, *Definitions in political economy* (1853).
- D. RICARDO, *On the principles of political economy and taxation* (1817). *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*. Trad. francesa F. S. Constantio, París, Aillaud, 1819.
- J. S. MILL, *Essays on some unsettled questions of political economy* (1844).
- J. S. MILL, *Principles of political economy with some of their applications to social philosophy* (1848). *Principes d'économie politique, avec quelques-unes de leurs applications à la philosophie sociale*. Trad. francesa H. Dussard y Courcelle-Seneuil, París, Guillaumin, 1861.

El socialismo francés

Con Marx y el marxismo, el socialismo, ¿dejó efectivamente de ser «utópico» para hacerse revolucionario y «científico»? En cualquier caso, fue Marx quien denunció vigorosamente el carácter «reformista» del socialismo francés. Sin embargo, en esta materia es difícil trazar con exactitud la divisoria entre la «evolución» y la «revolución», la utopía y la ciencia. La historia se ligó más a Marx que a los socialistas pre-marxistas: esto es un hecho. No obstante, Marx había radicalizado algunos de los pensamientos de ellos, cuyas intuiciones, medianamente confusas, situó a un nivel más filosófico y a la vez más práctico. Lugar aparte debe reservarse a Henri-Claude de Saint-Simon, cuyo pensamiento rebasa el de los socialistas.

- H. DE SAINT-SIMON, *L'Industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques* (1818).
- H. DE SAINT-SIMON, *L'Organisateur* (1820).
- H. DE SAINT-SIMON, *Catéchisme politique des industriels* (1824).
- H. DE SAINT-SIMON, *Nouveau Christianisme, dialogue entre un conservateur et un novateur* (1825).
- C. FOURIER, *La théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808).
- C. FOURIER, *La fausse industrie morcelée, répugnante, mesongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit* (1836).
- E. CABET, *Ma ligne droite ou le vraie chemin du salut pour le peuple* (1841).
- E. CABET, *Voyage en Icarie* (1842).
- P.-J. PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840).
- P.-J. PROUDHON, *De la création et de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique* (1843).
- P.-J. PROUDHON, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846).
- P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858).

La actitud de Marx —y de Engels y del marxismo— hacia dos corrientes filosóficas fundamentales, por polémica que sea, no es siempre muy clara. Al «idealismo» y al «espiritualismo» —que van de Platón, a través de la metafísica de Descartes, Leibnitz, Berkeley y Kant, hasta Hegel— Marx y los marxistas oponen el «materialismo». F. Bacon, Descartes (exclusivamente con su física), Hobbes y Locke son considerados como los fundadores del materialismo científico moderno, que comienza esencialmente en el siglo XVII, aunque prolonga el materialismo antiguo de Demócrito y Epicuro. Los autores de la *Enciclopedia*, Diderot, D'Alembert, D'Holbach, Helvetius, Lamettrie, y asimismo Condillac y los ideólogos como Cabanis, propagan, consolidan y concretan el materialismo en el siglo XVIII; combaten la metafísica de Descartes, de Leibnitz y de Spinoza, y oponen la filosofía sobria y *naturalista* a toda metafísica ebria de especulación. En el siglo XIX, evolucionismo y positivismo se desarrollan desigualmente: hacen importantes conquistas científicas (Darwin, por ejemplo, sumamente estimado por Marx y Engels), pero también se trivializan (en Comte, por ejemplo, a quien Marx y Engels despreciaban olímpicamente) y se hacen demasiado vulgares y burdos.

El materialismo *histórico*-dialéctico quiere unir al materialismo —sin precisar nunca muy bien cuál— y la dialéctica (que, según él, había seguido siendo idealista). Marx y Engels admiran y critican el materialismo (y el positivismo) pre-marxiano y para-marxiano. Lo critican en cuanto materialismo mecanicista, vulgar, ni suficientemente dialéctico e histórico, ni lo bastante comunitario y humanista; su verdad es *unilateral*, pues ignora la actividad productora, la práctica humana y social, la técnica transformadora. Este materialismo influyó, sin embargo, en Engels y de modo notable.

- A. COMTE, *Cours de philosophie positive* (6 vols., 1830-1842).
- A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif* (1844).
- J. MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens* (1842). *La circulation de la vie*. Trad. francesa E. Gazelles, París, Baillière, 1866.
- L. BÜCHNER, *Kraft und Soff* (1855). *Force et matière*. Trad. francesa A. Gross-Claude, 17.ª ed., París, Reinwald, 1894.
- C. DARWIN, *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859). *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la lutte pour l'existence dans la nature*. Trad. francesa E. Barbier, París, Schleicher, 1907.
- E. HAECKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868).

KARL MARX

La comprensión del marxismo presupone una lectura seria y una meditación continuada de la obra de su fundador. El núcleo filosófico de la obra de Marx, el movimiento del pensamiento marxiano

y su puesta en práctica no cesan de plantear problemas. Marx mismo decía, hacia el fin de su vida, que él no era marxista. Parece que, pese a todos nuestros esfuerzos, no hemos llegado todavía a comprender verdaderamente el pensamiento fulgurante de Marx, ni tampoco el movimiento teórico y sobre todo práctico que, nacido de este pensamiento, hace profesión del mismo. ¿Es todavía demasiado pronto para llegar a ello?

Biobibliografía

No pretendemos dar aquí una bibliografía exhaustiva de las obras de Marx, ni disponer, un poco más adelante, un repertorio voluminoso de los libros relativos a Marx y al marxismo. Indicamos los momentos esenciales del pensamiento de Marx y algunas de las interpretaciones del mismo.

Hoy existen repertorios biobibliográficos referentes a Marx que también dejen que desear. Indicamos algunos de ellos:

- F. MEHRING, *Karl Marx. Geschichteseines Lebens*. Leipzig, 1918; 5.^a ed. 1933.
- MARX-ENGELS-LENIN-STALIN-INSTITUT BEIM Z. K. DER S.E.D., *Die Erstdrucke der Werke von Marx und Engels. Bibliographie der Einzelausgaben*. Berlín, Dietz Verlag, 1955.
- A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, París, P.U.F., t. I, 1955, t. II, 1958, t. III, 1962.
- J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*. París, Seuil, 1956.³
- M. RUBEL, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx. En appendice: Répertoire des oeuvres de Friedrich Engels*. París, Rivière, 1956.⁴
- M. RUBEL, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*.³ París, Rivière, 1957.

Ediciones

Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Werke, Schriften, Briefe). Im auftrage des Marx-Engels Institut, Moskau. Editado por D. Riazanov y V. Adoratsky. Edición inacabada. Plan de las tres secciones:

I. — Escritos de Marx y Engels con excepción de *El Capital*.

II. — *El Capital* y los escritos preparatorios.

III. — Correspondencia.

Citada MEGA, la primera cifra que sigue indica la sección, y la segunda el tomo dentro de la sección.

Karl MARX, *Die Frühschriften*. Editado por S. Landshut, Stuttgart, Kröner, 1953. Selección de textos de juventud de Marx, hasta el *Manifiesto comunista* (inclusive).

3. Sobre *La pensée de Karl Marx* de CALVEZ, y sobre *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, de RUBEL, cf. nuestras reseñas críticas en *Letres nouvelles*, n.º 46, febrero de 1957 y n.º 52, septiembre de 1957.

4. Cf. H. MAYER, *À propos d'une bibliographie de Karl Marx*, en "Les Temps Modernes" n.º 141, 1957, y M. RUBEL, *Supplément à la bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, París, Rivière, 1960.

Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Ausgewählte Schriften*. 2 vols., Berlín, Dietz Verlag, 1953.

Dietz Verlag, de Berlín, ha empezado a reeditar en volúmenes separados la mayor parte de las obras de Marx y de Engels y tiene ya en marcha una gran edición — ¿completamente? — completa de sus obras.

¿Hay que recordar que todavía carecemos de una buena edición crítica de las obras realmente completas de Marx?

Traducciones francesas

Oeuvres complètes de Karl MARX. Traducción de J. Molitor, Edition Costes, París.

Las *Obras filosóficas* forman una serie que comprende nueve volúmenes. Las traducciones de la edición Costes necesitan una buena revisión.

Las Éditions Sociales han publicado traducciones de un número considerable de obras de Marx, pero omitiendo las obras de juventud. La calidad de la traducción es un poco mejor.

Recopilaciones

Karl MARX-Friedrich ENGELS, *Etude philosophiques*, Éditions Sociales, 1947.

Karl MARX-Friedrich ENGELS, *Sur la littérature et l'art. Textes Choisis*. Éditions Sociales, 1954.

KARL MARX, *Pages choisies pour une éthique socialiste*. Textos recopilados, traducidos y anotados por M. Rubel, Rivière, 1948.

Obras

Carta de Marx a su padre (10 de noviembre de 1837). Texto alemán en *Frühschriften*. Trad. francesa J. Molitor, en *Oeuvres philos.*, t. IV, Costes, 1948.

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. (Tesis doctoral, 1841, permaneció inédita por Marx). MEGA I, 1/1. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. *Oeuvres philos.*, t. I, Costes, 1946 (traducción incompleta).

Der leitende Artikel, en el n.º 179 de «Kölnischen Zeitung». Publicado en la «Rheinische Zeitung», 10, 12 y 14 de julio de 1842 (Colonia). MEGA I, 1/1. El artículo de fondo del n.º 179 de la «Gaceta de Colonia». *Oeuvres philos.*, t. V, Costes, 1948 (traducción incompleta).

Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule (1842). MEGA I, 1/1. *El manifiesto filosófico de la escuela del derecho histórico*. *Oeuvres philos.*, t. IV, Costes, 1948.

Kritik des hegelschen Staatsrechts (1842-1843). Permaneció inédita por Marx. MEGA I, 1/1. Texto incompleto en *Frühschriften*.

- Critica de la filosofia del Estado de Hegel. Oeuvres philos.*, t. IV, Costes, 1948.
- Cartas de Marx a Ruge* (una de mayo de 1843 y otra de septiembre de 1843). *Frühschriften. Oeuvres philos.*, t. V, Costes, 1948.
- Zur Judenfrage* (1848). MEGA I, 1/1. *Frühschriften. La cuestión judía. Oeuvres philos.*, t. I, Costes, 1946.
- Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844): MEGA I, 1/1, *Frühschriften. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. Oeuvres philos.*, t. I, Costes.
- Nationalökonomie und Philosophie (Oekonomisch-philosophische Manuskripte)* (1844). MEGA I, 3. El texto dado en los *Frühschriften* fue criticado muchas veces, y en efecto es criticable, pero sigue siendo bastante válido, si no es el mejor. Cf. también la edición de este texto hecha por E. Thier, *Nationalökonomie und Philosophie*, Colonia, 1950. *Economía política y filosofía. Oeuvres philos.*, t. VI, Costes, 1937 (traducción imperfecta); Éditions Sociales, 1962.
- Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten* (1845). En colaboración con Engels. MEGA I, 3 y Dietz Verlag, Berlín, 1953. *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes. Oeuvres philos.*, t. II y III, Costes, 1947 y 1948.
- Thesen über Feuerbach* (1845). Permaneció inédito. MEGA I, 5. *Frühschriften. Tesis sobre Feuerbach. Oeuvres philos.*, t. VI, Costes, 1937.
- Die deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1846). En colaboración con Engels. Permaneció inédito. MEGA I, 5. Para la primera parte, la más importante, véase también *Frühschriften*. En forma de libro separado, Dietz, Berlín, 1953. *La ideología alemana. Crítica de la más reciente filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diversos profetas. Oeuvres philos.*, t. VI, VII, VIII, IX, Costes, 1937-1948. La primera parte, *Feuerbach*, fue traducida también en Éditions Sociales, París, 1953.
- Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de M. Proudhon*. Escrito directamente en francés y publicado en París, en 1847. Costes, 1950; Éditions Sociales, 1961.
- Manifest der Kommunistischen Partei* (1848). En colaboración con Engels. MEGA I, 6. *Frühschriften. Manifiesto comunista*. Costes, 1953; Éditions Sociales, 1946.
- Lohnarbeit und Kapital* (1849). MEGA, I, 6. Dietz Verlag, 1953. *Traabajo asalariado y capital*, seguido de *Salario, precio y provecho*. Éditions Sociales, 1960.
- Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1850). Dietz Verlag, 1951. *Las luchas de clases en Francia*. Éditions Sociales, 1948.
- Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852). Dietz Verlag, 1953. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Éditions Sociales, 1945.
- The Eastern Question*. A reprint of letters written 1853-1856 dealing

- with the events of the Crimean War. Londres, 1897. *La cuestión de Oriente*, Costes, 1929.
- Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859). Dietz Verlag, 1951. *Contribución a la crítica de la economía política*. Costes, 1954.
- Adress of the General Council of the International Working Men's Association on the Civil War in France*, 1871 (1871). Ed. alemana Dietz Verlag, 1952. *La guerra civil en Francia, 1871. La Comuna de París*, Éditions Sociales, 1953.
- Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875). Publicado en 1895 por Engels, Dietz Verlag, 1955. K. Marx-F. Engels. *Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt*. Éditions Sociales, 1950.
- Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. T. I, 1867; t. II, publicado por Engels en 1885; t. III, publicado por Engels en 1894. Tres volúmenes, Dietz Verlag, 1955. *El Capital. Crítica de la economía política*. Éditions Sociales, 8 vol., 1948-1960.
- Theorien über den Mehrwert. Aus dem nach gelassenen Manuskript «Zur Kritik der politischen Oekonomie» von Karl Marx*. Editado por K. Kautsky, Stuttgart, J. H. W. Dietz, 3 vols., 1905-1910. Traducida al francés con el título *Historia de las doctrinas económicas*. Costes, 8 vol., 1924-1925.
- Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858). Permaneció inédito hasta 1939-1941. Dietz Verlag, 1953.

Correspondencia

- Karl Marx-Friedrich Engels, Briefwechsel*. MEGA III, 1. Dietz Verlag, 4 vols., 1950. *Correspondencia K. Marx-F. Engels*, Costes 9 vols., 1931-1934.
- Briefe an Kugelmann*. Dietz Verlag, 1952. *Cartas a Kugelmann*. Éditions Sociales Internationales, París, 1930.
- Briefe an Weydemeyer und Frau*. Aus der Waffenkammer des Sozialismus, Frankfurt am Main, 1907. Un pasaje importante de la carta del 5 de marzo de 1852 está traducido en K. Marx-F. Engels, *Estudios Filosóficos*, Éditions Sociales, 1947.

FRIEDRICH ENGELS

Fue Engels quien desarrolló el pensamiento de Marx como marxismo, es decir, como filosofía del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, contribuyendo así a la consolidación de lo que iba a ser doctrina oficial del marxismo. Sólo con Engels y partiendo de él llega a ser marxismo el pensamiento de Marx;⁵ esto ocurrió ya en vida de Marx, pero sobre todo después de su muerte. En lo sucesivo, el marxismo se define —no sin confusiones— como un

5. "Yo acabaría por convertirme en un filisteo alemán y por introducir el filisteísmo en el comunismo", escribía una vez ENGELS a MARX. Citado por LENTIN, *Marx, Engels, Marxisme*, ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1947, p. 56.)

método y una doctrina, aunque unitario, es «tripartito», puesto que comporta tres dominios interdependientes. El método pretende ser dialéctico: la dialéctica del pensamiento lleva al lenguaje la dialéctica de la realidad. Así, la dialéctica de los sujetos (humanos) expresa la dialéctica de los objetos (naturales e históricos). Sin embargo, el problema de esta conexión queda en la sombra.

Las tres dimensiones de la doctrina marxista son las siguientes:

A) La filosofía del *materialismo dialéctico*, especie de filosofía primera, que se orienta hacia la *naturaleza cósmica* y el movimiento (dialéctico) de la *materia* y pretende captar el ser en devenir de la totalidad. El materialismo «ontológico» se opone aquí al espiritualismo metafísico. La *dialéctica materialista* quiere abarcar la *dialéctica del pensamiento*, y ésta refleja la *dialéctica de la realidad*. La lógica dialéctica realista se opone aquí a la lógica formal e idealista.

B) La filosofía del *materialismo histórico*, filosofía de la historia, del desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad y de la superestructura ideológica. El materialismo histórico se apoya en la *economía política*, puesto que el secreto del desarrollo histórico y social reside en el desarrollo económico y tecnológico.

C) La *política revolucionaria, socialista y comunista*, centrada en la lucha de clases y encaminada a conducir al proletariado y a la humanidad a una sociedad sin clases y sin Estado.

La tentativa de Engels toma también el aspecto de una triple dialéctica: *dialéctica del pensamiento, dialéctica de la naturaleza, dialéctica de la historia*. Hegel pensaba que el Logos se aliena en la *Naturaleza* para recuperarse en la *Historia*. No solamente su concepción no parece poder ser rebasada fácilmente, sino que continúa rigiendo a aquellos que intentan convertirla, cayendo muy a menudo por debajo del nivel de su adversario. Así, Engels esquivo el problema del origen de la dialéctica, de su fuente y de su sentido. Pues, ¿qué significa una dialéctica que habita originalmente la materia en movimiento — e independientemente del pensamiento humano —, una vez que se ha negado el Logos equivalente a Dios?

Principales obras

- Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844). MEGA I, 2. *Esbozo de una crítica de la economía política. Movimiento socialista*, agosto-septiembre de 1905.
- Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845). MEGA I, 4. *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*. 2 vols., Costes, 1933; Éditions Sociales, 1960.
- Der deutsche Bauernkrieg* (1850). Dietz Verlag, 1951. *La guerra de los campesinos en Alemania*, Costes, 1936.
- Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie Politische Oekonomie, Sozialismus* (1878). Dietz Verlag, 1954. *Eugenio Dühring devasta la ciencia*. 3 vols., Costes, 1931-1933. Éditions Sociales, 1950. Este libro es citado habitualmente con el

título de *Anti-Dühring*. — *Socialismo utópico y socialismo científico*, constituye un folleto compuesto de tres capítulos del *Anti-Dühring* (retocados). Éditions Sociales, 1933.

Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (1884). Dietz Verlag, 1952. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Costes, 1931; Éditions Sociales, 1954.

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1886). Dietz Verlag, 1957. *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. Costes, 1952, y en Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Éditions Sociales, 1947.

Dialektik der Natur (obra no acabada y fragmentaria). MEGA, Sonderausgabe, 1935; Dietz Verlag, 1955. *Dialéctica de la Naturaleza*, Rivière, 1950 y Éditions Sociales, 1952.

Marxismo ruso y soviético

La Rusia zarista empezaba a ser invadida por la técnica y el pensamiento europeo mucho antes de Lenin y la revolución bolchevique de 1917. Hacia la mitad del siglo XIX, a través del debate que enfrentaba a eslavófilos y occidentalistas, se planteaba ya el problema de la europeización y de la modernización de Rusia. Las ideas hegelianas y las ideas materialistas y positivistas se abrían camino y ponían al país en movimiento. A Herzen y N. Tchernychevsky (Marx aprendió el ruso para poder leerlo), los nihilistas, los populistas y los anarquistas, tales Koprotkin y Bakunin — que desempeñaron un papel importante en la I Internacional —, contribuyeron en gran manera a la obra destructora, negadora, atea e «individualista» de la que había de salir la realidad nueva y colectivista. Plekhanov es el fundador del marxismo ruso. El marxismo ruso, y después soviético, solidifica y dogmatiza el materialismo dialéctico, libra violentos combates — teóricos y prácticos — y se constituye, gracias a Lenin y Stalin, en teoría general, en doctrina oficial del partido comunista y del Estado soviético. Este marxismo oficial, habiendo eliminado, por todos los procedimientos, a sus adversarios ideológicos y las tendencias heréticas (Berdiaev, los idealistas neokantianos, Máximo Gorki, Bukharin, Trotsky), pretende ser filosofía constitutiva de una ortodoxia — nunca plenamente definida — y combate duramente todas las heterodoxias. Lejos de querer suprimir lo que él llama filosofía (formación de la superestructura y forma de la alienación ideológica, según Marx, destinada a ser suprimida en y por su realización técnica y práctica), el marxismo soviético consolida sus posiciones filosóficas, uniéndolas más que estrechamente al cientifismo. Así se erige una cierta sistemática enciclopédica que comprende la *lógica* (formal, dialéctica y axiomática), la *cosmología* y las *ciencias de la naturaleza*, la *psicología* y la *pedagogía*, la *sociología*, la *economía política* y la *historia*, la *ética* y la *estética*. Este marxismo militante libra sus combates en tres frentes: el *frente filosófico* (o ideológico), el *frente económico* y el *frente político*. Después de la muerte de Stalin (1953) y de los acontecimientos que la han seguido, la

situación parece entrar en una fase destinada a conocer una mayor movilidad.

- F. DOSTOIEVSKY, *Rusia frente a Occidente*. Textos y artículos escritos entre 1861 y 1876 y agrupados en esta colección. Lausana, Éditions La Concorde, 1945.
- N. BERDIAEV, *Les sources et le sens du communisme russe*. Trad. francesa A. Nerville, París, Gallimard, 1938.
- G. PLEKHANOV, *Les questions fondamentales du marxisme* (1908). Éditions Sociales, 1947. Esta edición contiene también otros escritos de Plekhanov, especialmente sobre *La philosophie de Hegel* (1891), sobre *Dialectique et Logique*, sobre *La philosophie de l'histoire*, etcétera.
- G. PLEKHANOV, *L'art et la vie sociale*. Éditions Sociales, 1949.
- V. I. LENIN, *Que faire? Les questions brûlantes de notre mouvement* (1902). En el t. I de las *Oeuvres choisies de Lenin*, ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1946.
- V. I. LENIN, *Matérialisme et empiriocriticisme. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire* (1908). Éditions Sociales, 1948.
- V. I. LENIN, *Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme* (1913). En *Lenin, Marx, Engels, Marxisme*, ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1947.
- V. I. LENIN, *Karl Marx* (1914). *Ibid.*
- V. I. LENIN, *L'imperialisme, stade suprême du capitalisme. Essai de vulgarisation* (1916-1917). *Oeuvres choisies*, t. I.
- V. I. LENIN, *L'État et la révolution. La doctrine du marxisme sur l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution* (1917). *Oeuvres choisies*, t. II.
- V. I. LENIN, *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky* (1918). *Ibid.*
- V. I. LENIN, *La maladie infantile du communisme: le «gauchisme»* (1920). *Ibid.*
- V. I. LENIN, *Du rôle du matérialisme militant* (1922). En *Marx, Engels, Marxisme*.
- V. I. LENIN, *Cahiers philosophiques* (Cuadernos de notas, inacabados y fragmentarios). Trad. francesa L. Vernant y E. Bottigelli, Éditions Sociales, 1955.
- N. BUKHARIN, *La théorie du matérialisme historique* (1921). París, Ed. Sociales internationales, 1927.
- L. TROTSKY, *La révolution défigurée*, París, Rieder, 1929.
- L. TROTSKY, *La révolution permanente*. París, Rieder, 1932.
- L. TROTSKY, *La révolution trahie*. París, Grasset, 1936.
- L. TROTSKY, *Leur morale et la nôtre*. Trad. francesa V. Serge, París, Sagittaire, 7.^a ed., 1939.
- L. TROTSKY, *Le marxisme à notre époque*. París. Ed. Pionniers, 1946.
- J. STALIN, *L'homme, le capital le plus précieux*. Seguido de *Pour une formation bolchevique*. Éditions Sociales, 1952.
- J. STALIN, *Questions du Léninisme*. 2 vols., Éditions Sociales, 1946-1947.

J. STALIN, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (1938). Éditions Sociales, 1950.

J. STALIN, *A propos du marxisme en linguistique* (1950). Les Éditions de la Nouvelle Critique, París, 1951.

J. STALIN, *Les problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.* (1952). Éditions Sociales, 1952.

Sobre el marxismo soviético

- I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*. Berna, 1950. (Obra de un padre dominico que pretende ser relativamente objetivo en su exposición, sumaria y escolar.)
- G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Friburgo, 1956. (Obra de un padre jesuita que emprende la crítica del materialismo dialéctico.)
- G. KLAUS, *Jesuiten. Gott. Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft*. Berlín (Este), 1957. (Respuesta de un profesor de filosofía stalianiana al libro anterior.)
- H. CHAMBRE, *Le marxisme en Union soviétique. Idéologie et institutions*, París, Seuil, 1955. (Estudio documentado de un padre jesuita que quiere confrontar el marxismo original con la ideología soviética. Pero la confrontación con la realidad concreta queda por hacer.)
- H. MARCUSE, *Soviet Marxisme*. Nueva York, 1958.

Marxismo chino

El pensamiento de Marx, nacido en Europa occidental como un cierto resultado práctico de la filosofía de Occidente, convertido en marxismo y después en doctrina oficial de un Partido y de un Estado y en guía de la técnica (aunque ésta sea puesta al servicio de la actividad práctica), pasa de Occidente y de Europa a Oriente y a Asia. El marxismo pasa así de los países industriales a los países agrarios y técnicamente subdesarrollados y se convierte en el promotor de su europeización y de su industrialización. El marxismo chino no parece relacionarse con la tradición china. Reclama la voluntad de poder de la técnica moderna y planetaria. La voz de Confucio y de Lao-Tse no parece ya perceptible en la vía seguida por Mao-Tsé-Tung. ¿Es un silencio definitivo?

MAO-TSÉ-TUNG, *A propos de la pratique. La liaison entre la connaissance et la pratique. La liaison entre les connaissances et l'action* (1937). En *Oeuvres choisies*, t. I, Éditions Sociales, 1955.

MAO-TSÉ-TUNG, *A propos de la contradiction* (1937). *Ibid.*

H. CHAMBRE, *De Karl Marx à Mao-Tsé-Tung. Introduction critique au marxisme léninisme*. París, Spès, 1959.

«Marxismo occidental»

G. LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (1923). Trad. francesa K. Axelos y J. Bois, París, Éditions de Minuit, colección «Arguments», n.º 1, 1960.

- K. KORSCH, *Marxismus und Philosophie* (1923). 2.^a ed., Leipzig, 1930.
 K. KORSCH, *Dix thèses sur le marxisme d'aujourd'hui*. En «Arguments», n.º 16, 1959.
 E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols., Berlín, 1954-1955, 1958.
 H. LEFEBVRE, *Pur connaître la pensée de Karl Marx*. París, Bordas, 3.^a ed., 1956.
 H. LEFEBVRE, *Pur connaître la pensée de Lénine*. París, Bordas, 1957.
 H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, París, P.U.F., 3.^a ed., 1949
 H. LEFEBVRE, *Logique formelle. Logique dialectique*. París, Éditions Sociales, 1947.
 H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*. I. Introduction. París, L'Arche, 1958 (reedición). II, L'Arche, 1961.
 H. LEFEBVRE, *Contribution à l'esthétique*. París. Éd. Sociales, 1953.
 H. LEFEBVRE, *La somme et le reste*. 2 vols., París, La Nef de París, 1959.
 H. LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*. París, Ed. de Minuit, colección «Arguments», n.º 9, 1962.

Sobre Marx y el marxismo

Obras y estudios de enseñanza, de crítica y de discusión⁶

- Ed. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart, 1899.
 B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*. Palermo, 1899.
 Marianne WEBER, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx-schen Doktrin*. Tubinga, 1900.
 M. ADLER, *Marx als Denker*. Berlín, 1908.
 G. SOREL, *La décomposition du marxisme* (1908). 3.^a ed., París, Rivière, 1926.
 P. LAFARGUE, *Le déterminisme économique de Marx*. París, Giard, ed. de 1909.
 K. VORLÄNDER, *Kant und Marx* (1911). 2.^a ed., Tubinga, 1926.
 R. STAMMLER, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Gütersloh, 1921.
 M. WEBER, *Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung*. En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922.
 H. DE MAN, *Zur Psychologie des Sozialismus* (1926). Trad. francesa *Audela du marxisme*. París, Alcan, 2.^a ed., 1929.
 K. KAUTSKY, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., Berlín, 1927.

6. En algunas revistas — sobre todo desde 1945 — se pueden encontrar interesantes estudios y discusiones, a veces vivas y llenas de atisbos. Cf.: "Revue socialiste" (principalmente desde 1946), "Esprit" (desde 1932), "La Pensée revue du rationalisme moderne" (desde 1939), "Les Temps Modernes" (desde 1945), "Cahiers internationaux de sociologie" (desde 1946), "La revue internationale" (1945-1951), "La nouvelle critique, revue du marxisme militant" (desde 1948), "Les Lettres nouvelles" (desde 1953), "Arguments" (1956-1962), "Études de marxologie" (desde 1959), "Socialisme ou Barbarie" (desde 1949).

- H. MARCUSE, *Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus*. «Philosophische Hefte», Berlín, 1, 1928.
 S. HOOK, *Towards the understanding of Karl Marx*. Nueva York, 1933. *Pour comprendre Karl Marx*. Trad. francesa M. Rietti, París, Gallimard, 1936.
 M. OLLIVIER, *Karl Marx poète*. En «Mercure de France», 15 de abril de 1933.
 M. RAPHAËL, *Proudhon, Marx, Picasso*, París, 1933.
 A. GRAMSCI, *Oeuvres choisies*. Trad. francesa G. Moget y A. Monzo. París, Éditions Sociales, 1959.
 M. PRENANT, *Biologie et marxisme*. París, Éditions Sociales internationales, 1936; nueva edición, Éditions Hier et Aujourd'hui, 1947.
 P. LABERENNE, *L'Origine des mondes*. 1.^a ed., París, 1936; nueva edición aumentada. Les éditeurs français réunis, 1953.
 H. MARCUSE, *Reason and revolution*. Londres, 1941.
 J. ROBINSON, *An essay in marxian economics*. Londres, 1942.
 C.-F. HUBERT, *L'idée de planification chez Marx et Engels*. En «Économie et Humanisme», n.º 26, 1946.
 A. DEL NOCE, «La non filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica. *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, Roma, 1946.
 J.-T. DESANIL, *Le jeune Marx et la métaphysique*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1947, pp. 372 ss.
Marxisme ouvert contre marxisme scolastique. «Espirt», número especial mayo-junio de 1948. Artículos de A. Fiore-Decourt, R. Cantoni, W. Dirks, J. Coffinet, J. Domarchi, A. Patri, Chr. Hill, Fr. Jeanson, Ph. Spratt, H.-C. Desroches, M. Collinet y J. La-croix.
 «Cahiers internationaux de sociologie», n.º IV, 1948. Número dedicado a Marx. Artículos de G. Gurvitch (*La sociologie du jeune Marx*), H. Lefebvre, A. Cuvillier, M. Dufrenne, Ch. Bettelheim y P. Haubtmann.
 R. ARON, DANDIEU y H. HOLSTEIN, *De Marx au marxisme*. París, Éd. de Flore, 1948.
 H.-C. DESROCHES, *Signification du marxisme*. París, Éditions ouvrières, 1949.
 H. ROSENBERG, *La tragédie et la comédie de l'Histoire*. En «Temps modernes», n.º 49, 1949.
 H. ROSENBERG, *Le prolétariat comme héros et comme rôle*. *Ibid.*, n.º 56, 1950.
 G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*. París, P.U.F., 1950.
 K. LÖWITZ, *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*. Stuttgart, 1950.
 H. BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. París, Seuil, 1950.
 P. BIGO, *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*. París, P.U.F., 1953.
 H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basilea, 1953.

- Marxismusstudien*. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien. Tubinga, 1954. Artículos de H. Bollnow, F. Delekat, I. Fetscher (*Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*), L. Landgrebe (*Hegel und Marx*), R. Nürnberger, H. H. Schrey, E. Thier (*Etapen der Marx-Interpretation*), H. D. Wendland. — *Marxismusstudien*, Tubinga, 1960. Artículos de L. Landgrebe (*Das Problem der Dialektik*). I. Fetscher (*Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel*), etc.
- J. HOMMES, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*. Friburgo, 1955.
- P. RICOEUR, *Histoire et vérité*. París, Seuil, 1955.
- P. NAVILLE, *Le nouveau Léviathan*. I. *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*. París, Rivière, 1957. El tomo II, *L'économie du socialisme dans un seul pays*, está en preparación.
- A. PIETRE, *Marx et le marxisme*. París, P.U.F., 1957.
- E. THIER, *Das Menschenbild des jungen Marx*. Gotinga, 1957.
- L. KOLAKOWSKI, *Le marxisme comme institution et le marxisme comme méthode*. En «La nouvelle réforme», n.º 1, 1957.
- K. AXELOS, *Y a-t-il une philosophie marxiste? — Marxisme ouvert ou en marche? — Que penser? Où mène la critique du marxisme?* En «Arguments», n.º 4 y 5, 1957 y n.º 16, 1959.
- K. AXELOS, *Thèses sur Marx*. «Arguments», n.º 7, 1958.
- K. AXELOS, *Karl Marx L'idéologie allemande (I partie)*. «Bulletin du groupe d'études de philosophie» (Sorbona), París, n.º 8, 1958.
- E. MORIN, *Révisons le révisionisme*. «Arguments», n.º 2, 1957.
- E. MORIN, *Le révisionisme généralisé*. «Arguments», n.º 14, 1959.
- P. LUDZ, *Zur Situation der Marxforschung in Westeuropa*. En «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», n.º 3, 1958.
- L. GOLDMANN, *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959.
- P. FOUGEYROLLAS, *Le marxisme en question*, París, Seuil, 1959.
- P. FOUGEYROLLAS, *La philosophie en question*, París, Denoël, 1960.
- J. DEVIGNAUD, *Pour entrer dans le XX^e siècle*. París, Grasset, 1960.
- F. FETJÖ, *Dieu et son Juif*, París, Grasset, 1960.
- C. LEFORT, *Qu'est-ce que la bureaucratie?* «Arguments», n.º 17, 1960.
- C. LEFORT, *Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel*. «Cahiers internationaux de sociologie». Enero-junio de 1960.
- «Recherches internationales à la lumière du marxisme», n.º 19, 1960 (París). *Sur le jeune Marx*. Artículos de O. Bakouradze, P. Togliatti, N. Lapine, V. Brouchliniski, L. Pajitnov, A. Ouibo, W. Jahn, A. Schaff, R. Gropp.
- F. CHATELET, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*. París, S.E.D.E.S., 1962.

- S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929). Trad. francesa Odier, «Revue française de psychanalyse», t. VII, n.º 4, París, 1934.
- W. REICH, *La fonction de l'orgasme* (1927). Trad. francesa del inglés, revisada por el autor, París, L'Arche, 1952.
- W. REICH, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*. «Unter dem Banner des Marxismus», año 3.º, n.º 5, Berlín, 1929. Trad. francesa, véase *infra*.
- W. REICH, *Der Einbruch der Sexualmoral. Zur Geschichte der sexuellen Oekonomie*. Berlín-Viena, 1932.
- W. REICH, *Die Sexualität in Kulturkampf*. Copenhage, Sexpol Verlag, 1936. Contiene el estudio sobre la crisis sexual.
- W. REICH, *La crise sexuelle. Critique de la réforme sexuelle bourgeoise*. Seguido de *Matérialisme, dialectique et psychanalyse*. París, Éditions Sociales internationales, 1934.
- SAPIR, *Freudismus, Soziologie, Psychologie*. «Unter dem Banner des Marxismus», año 4.º, n.º 1, Berlín, 1930.
- R. y Y. ALLENDY, *Capitalisme et sexualité*. París, Denoël et Steele, 1932.
- E. FROMM, *The fear of freedom*, Nueva York, 1941.
- G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*. I. París, Rieder, 1928.
- G. POLITZER, *La crise de la psychologie contemporaine*. París, Éditions Sociales, 1947.
- P. NAVILLE, *Psychologie, marxisme, matérialisme* (1946). París, Rivière, 2.ª ed., 1948.
- R. BASTIDE, *Sociologie et psychanalyse*. París, P.U.F., 1950. Sobre todo, los capítulos *Marxisme et psychanalyse* y *Sexualité et société*.
- J. GABEL, *La réification. Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique*. *Esprit*, n.º 10, 1951.
- J. GABEL, *La crise du marxisme et la psychologie*. «Arguments», núm. 18, 1960.
- J. GABEL, *La fausse conscience. Essai sur la réification*. París, Ed. du Minuit, colección «Arguments», n.º 11, 1962.
- J. WORTIS, *La psychiatrie soviétique*. Trad. francesa C. Thomas, París, P.U.F., 1953. Sobre todo, los capítulos *Matérialisme dialectique et psychiatrie* y *Psychanalyse et psychothérapie*.
- H. MARCUSE, *Eros and civilisation*, Boston, 1955.
- J. HYPPOLITE, *Phénoménologie de Hegel et psychanalyse*. En «La Psychanalyse», n.º 3, París, P.U.F., 1957.
- K. AXELOS, *Le «mythe médical» au XX^e siècle*. *Esprit*, n.º 11, 1956.
- K. AXELOS, *Freud et le malaise dans la civilisation*. «Arguments», n.º 18, 1960.

7. Wilhelm REICH, el primero que intentó aliar a MARX y a FREUD — el marxismo y el psicoanálisis —, preconizaba la libertad sexual en una perspectiva socialista. Fue excluido, a la vez, del Partido comunista (tras haber sido condenado por la III Internacional) y de la Asociación Psicoanalítica Internacional, y hubo de abandonar Alemania. Esto sucedía entre 1930 y 1934, época de auge del stalinismo y del nazismo.

- K. JASPERS, *Raison et déraison de notre temps* (1950). Trad. francesa H. Naef, París, Desclée de Brouwer, 1953. El primer capítulo critica el marxismo y el psicoanálisis.
- M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (carta a Jean Beaufret). Traducción francesa R. Munier, París, Aubier, 1957.
- M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie?* Trad. francesa K. Axelos y J. Beaufret, París, Gallimard, 1957.
- M. HEIDEGGER, *Le principe d'identité*. Trad. francesa G. Kahn, «Arguments», n.º 7, 1958.
- M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*. Trad. francesa A. Préau, París, Gallimard, 1958. En particular: *La question de la technique y Dépassement de la métaphysique*.
- M. HEIDEGGER, *Principes de la pensée*. Trad. francesa F. Fédier, «Arguments», n.º 20, 1960.
- J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946.
- J.-P. SARTRE, *Matérialisme et révolution*. En «Situations» II, París Gallimard, 1949.
- J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*. T. I, *Théorie des ensembles pratiques*. París, Gallimard, 1960.
- M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. París, Gallimard, 1947.
- M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*. París, Nagel, 1948.
- M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, 1955.
- H. MERLEAU-PONTY, *Signes*. París, Gallimard, 1960.
- G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?* Trad. francesa E. Kelemen, París, Nagel, 1948.
- J. BEAUFRET, *A propos de l'existentialisme. Existentialisme et marxisme*. «Confluences», n.º 6, París, 1945.
- J. BEAUFRET, *Vers une critique marxiste de l'existentialisme*. «Revue socialiste», n.º 2, 1946.
- P. NAVILLE, *Marx ou Husserl*. «La revue internationale», n.º 3 y 5, París, 1946.
- M. DE GANDILLAC, *Le mal et le salut dans le marxisme et l'existentialisme*. En *Présence, Le mal est parmi nous*, obra colectiva, París, Plon, 1948.
- J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personalisme*. París, P.U.F., 1.ª ed., 1949; 5.ª ed., 1962. Trad. castellana Ed. Fontanella.
- TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. París, ed. Minh-Tan, 1951.
- G. MENDE, *Studien über die Existenzphilosophie*. Berlín, Diets Verlag, 1956.
- R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, París, P.U.F., 1960.
- K. PAPAIOANNOU, *La fondation du marxisme*. I, *Ontologie des forces productives*; II, *Matière et histoire*. «Le Contrat social», n.º 6, 1961 y n.º 1, 1962.
- Marxisme et existentialisme. Controverses sur la dialectique*, por Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier, Ordel, París, Plon, 1962.

PREFACIO	7
INTRODUCCIÓN. — Para comprender el pensamiento de Marx	9

LIBRO I

DE HEGEL A MARX

CAPÍTULO ÚNICO. — Del saber absoluto a la praxis total	29
---	----

LIBRO II

LA ALIENACIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL

CAPÍTULO I. — El trabajo. La división del trabajo. Los trabajadores ...	51
CAPÍTULO II. — La propiedad privada. El capital. El dinero	65
CAPÍTULO III. — La máquina. La industria. La civilización tecnocrata ...	73

LIBRO III

LA ALIENACIÓN POLÍTICA

CAPÍTULO ÚNICO. — La sociedad civil y el Estado	85
--	----

LIBRO IV

LA ALIENACIÓN HUMANA

CAPÍTULO I. — Las relaciones entre los dos sexos y la familia	105
CAPÍTULO II. — El ser, el hacer y el haber	115

LA ALIENACIÓN IDEOLÓGICA

CAPÍTULO I. — El pensamiento y la conciencia (¿son verdaderos y reales?)... ..	135
CAPÍTULO II. — La religión. Las ideas	147
CAPÍTULO III. — El Arte y la Poesía	160
CAPÍTULO IV. — La filosofía (metafísica). Las ciencias	178

LIBRO VI

LA PERSPECTIVA DE LA RECONCILIACIÓN
EN CUANTO CONQUISTA

CAPÍTULO I. — Los presupuestos del rebasamiento de la alienación.	199
CAPÍTULO II. — El comunismo: naturalismo-humanismo-socialismo.	209
CAPÍTULO III. — La supresión de la filosofía mediante su realización.	247
CONCLUSIONES. — Cuestiones abiertas	263
1. — Problemática económica	267
2. — Problemática política	284
3. — Problemática antropológica	288
4. — Problemática ideológica	292
5. — Problemática de la reconciliación conquistadora	298
NOTA FINAL	305
ITINERARIO BIBLIOGRÁFICO	307
Hegel	307
Sobre Hegel	308
Los hegelianos de izquierda	309
La economía política inglesa	309
El socialismo francés	310
El positivismo, el evolucionismo, el materialismo	311
Karl Marx	311
Bibliografía. Ediciones	312
Traducciones francesas. Recopilaciones. Obras	313
Correspondencia. Friedrich Engels	315
Principales obras	316
Marxismo ruso y soviético	317
Sobre el marxismo soviético, marxismo chino, marxismo occidental.	319
Sobre Marx y el marxismo	320
Marxismo y psicoanálisis	323
Marxismo, fenomenología, ontología, existencialismo	324

1 Robert E. Lane y David O. Sears

LA OPINIÓN PÚBLICA

¿De opinión pública a política pública? — Descripción de una opinión. — Formación y debilitamiento de la tradición paterna de opinión. — Las influencias de los grupos. — Influencias de los líderes sobre la opinión pública. — Opiniones sin información. — El problema de la racionalidad. — El problema de la conformidad. — El problema de la intensidad.

Precio: 125,— ptas.

2 Howard V. Perlmutter

HACIA UNA TEORÍA Y UNA PRÁCTICA DE LAS INSTITUCIONES SOCIALES

Prólogo y anexo a la edición española de Juan N. García-Nieto

La necesidad de una teoría y una práctica de la Arquitectura social. — Definición preliminar de la estructuración de las Instituciones. — La necesidad de comprender el proceso de la estructuración de las Instituciones. — Distintos tipos de problemas que presenta la estructuración de las Instituciones. — La estructuración de las Instituciones viables y las necesidades y valores humanos. — Elaboración de la base conceptual necesaria para una teoría de la Arquitectura social. — Objetivos de estructuración resultantes en una Empresa. — Anexo: La empresa capitalista, ¿institución en crisis?

Precio: 125,— ptas.

3 Robert A. Dahl

ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA POLÍTICA

Algunas inevitables cuestiones políticas. — ¿Qué es la política? — Sistemas políticos: Semejanzas y diferencias. — Poder e influencia. — El hombre político. — Conflicto político, coacción y Gobierno popular. — Evaluación política.

Precio: 125,— ptas.

4 Felipe Mellizo

EL LENGUAJE DE LOS POLÍTICOS

De la misma forma que existe un lenguaje técnico, también hay un **habla política**, y siendo la política un hecho que impregna totalmente nuestras acciones, esa **habla política** terminará por ser la única lengua que hablemos todos. El libro estudia la contextura de este lenguaje, sus claves y símbolos y el uso que los políticos han hecho de ellas a lo largo del tiempo, con especial referencia al utilizado por el comunismo y el anticomunismo. Termina con un interesante vocabulario y bibliografía.

Precio: 125,— ptas.