

Ludovico Silva

MARX Y LA ALIENACIÓN



Alcaldía
de Caracas

Fondo Editorial Fundarte

Marx y la alienación

Biblioteca Ludovico Silva N° 12

© Fundación para la Cultura y las Artes, 2019

Marx y la alienación

Coordinación editorial: Nelson Guzmán

Traducciones: Nelson Guzmán, María Isabel Maldonado, Mariana Uzcátegui, Rene Lichtenstern, Isabel Huizi Castillo, y Jesús Adolfo Guarata

Al cuidado de: Héctor A. González V.

Corrección: Aireya León, Luz Llaguno y Laura Carías

Colaboradores: Mariana Uzcátegui,
Zhandra Flores Esteves, Rubén Peña Oliveros e Isabel Huizi

Imagen de portada: Omar García

Diagramación: David J. Arneaud G.

Hecho el Depósito de Ley

Depósito Legal: DC2017002289

ISBN: 978-980-253-713-6

FUNDARTE. Avenida Lecuna, Edificio Empresarial Cipreses,
Mezzanina 1, Urb. Santa Teresa

Zona Postal 1010, Distrito Capital, Caracas-Venezuela

Teléfonos: (58-212) 541-70-77 / 542-45-54

Correo electrónico: fundarteeditorial@gmail.com

Gerencia de Publicaciones y Ediciones

Ludovico Silva

MARX Y LA ALIENACIÓN



**Alcaldía
de Caracas**

Fondo Editorial Fundarte

Presentación

El lenguaje de la filosofía y los intersticios de una historia llamada Venezuela.

Para el país es crucial revivir su memoria histórica. Esta es una época de efervescencia donde comienzan a emerger de las cenizas de nuestra remembranza, viejos anhelos que yacieron moribundos por centenios. Venezuela es hija de la violencia, tenemos un tronco común con los otros países centro y suramericanos: la lengua castellana.

Europa cinceló en América una cultura del terror. Portugal importó su monarquía desde el Viejo Mundo hasta esta geografía exuberante. A Brasil, al igual que los pueblos colonizados por España, se le impusieron el oprobio, el olvido y la muerte. Nuestros dioses y mitos originarios fueron triturados bajo el lema de la civilidad.

América no ha conocido más dignidad que sus armas. Nuestros dioses han sido nuestros amos y han persistido en nuestra memoria más allá de todas las vicisitudes. Cada realidad nacional conoce sus difuntos. Los hombres que fueron dejados a la orilla de los ríos, masacrados, han emergido de distancias ignotas para seguir diciéndonos que la lucha no ha terminado. *Doña Bárbara*, *Las Lanzas Coloradas*, nos muestran lo que subsiste de la Venezuela profunda. Los *Maisanta* de Andrés Bello y de José León Tapia nos legan una historia de grandes dolores. Sencillamente había que inventar o errar, como lo dijo Simón Rodríguez.

Las fiebres tropicales asolaron el país creando una fantasmagoría en nuestro proceso de identidad. La lechina, la disentería y la tuberculosis nos habían señalado un destino, el sufrimiento. En apariencia, había poco tiempo para la filosofía. Es por esto que nuestros argumentos históricos comienzan con las voces del negro Miguel de Buría, de José

Leonardo Chirinos. Nuestros días son hijos del idealismo, de la revuelta de Gual y España, como de los sueños de Bolívar y de la Junta Patriótica. De Venezuela se apoderó el anhelo de ser libre.

Como país nos ha tocado remontar la gran distancia histórica de no haber sido virreinato. Venezuela fue un territorio pobre, sin una agricultura bien establecida. Además, sus grupos indígenas no fueron los más desarrollados de América. Sin embargo, las luces nos rodearon. La literatura política entró con fluencia por las costas venezolanas. Fuimos ilustrados antes de vivir el industrialismo. Desde el entusiasmo y con la voluntad inquebrantable de ser libres diseñamos nuestra historia. A golpes de cañonazos, de batallas sangrientas, fabricamos la civilidad. La lanza de Pedro Zaraza estaba proponiendo la posibilidad de vivir en paz.

Venezuela se había sublevado contra el caudillismo. Se tuvo conciencia de que debíamos encontrar otro modo de vida. Nuestros pioneros se lanzaron por los caminos intentando, desde las ciencias, clasificar al país. Lisandro Alvarado tuvo conciencia de la biodiversidad que éramos. Hubo que vencer las distancias entre los pueblos. Se trató en lo material de lograr la identidad cultural, comenzaba nuestra búsqueda. Comprendimos que Andresote en su condición de mestizo, podía convivir con lo hispánico. Allí estaba la Venezuela incipiente dispuesta a filosofar.

Con la fábula de El Dorado Venezuela intenta generar su filosofía. Se comienzan a vivir épocas de confabulaciones. Las matanzas fueron anteriores a la filosofía, el odio no se hizo esperar. Las ambiciones cosificaron la razón. La filosofía se había vuelto ontología histórica. El paso de los Andes no fue sólo el ensueño de Bolívar, sino que dimensionó el principio del fin de una España que había saqueado a América. La historia no podía olvidar su génesis y estructura, somos hijos de Bello, de Rodríguez, de Miranda. Somos hijos de la Guerra Federal. Asimismo, venimos de la noche de tinieblas de una izquierda que en los sesenta fue masacrada por la traición de Betancourt. El pacto de Punto Fijo determinó lo que debía ser el mapa del país, parecía haber expirado la posibilidad de refundar la patria libre. Los sueños tan sólo fueron trastes montunos.

Los hombres habían penetrado corazón adentro en su propio interior. Las calles continuaron pintándose de los mismos escombros, el salitre se apelmazó de rojo. La lepra y el dolor de la derrota sentenciaron que los textos y sus voces debían alumbrar de nuevo el camino. Se había fraguado la posibilidad de retornar a las multitudes el poder. La filosofía debía recomenzar su camino, se debía volver a la reconstrucción de nuestros pasos. América Latina con la revolución cubana dio pasos decisivos. Emergieron de nuestras memorias los olvidos.

Comenzaron los momentos de las voces de la indiferencia. De nuestro cimarronaje había emergido una realidad antropológica. Los grandes textos de América comenzaban a señalar nuestro camino. La antropología retomó su conciencia histórica. Nuestra tiniebla se había empinado. Nuestro destino reclamaba un manifiesto, dialogaron el tabaco y el azúcar. Se escrutó la realidad psicológica de nuestras figuras seculares. La ventisca y la soledad nos siguieron tatuando. Debíamos resituarnos el país. Merecíamos nuestra historia, a nadie más que a nosotros correspondía realizarla. Los dolores insepultos de América Latina no se podían calmar fácilmente. Asturias para Guatemala reclamó su dignidad. El Gabo en Colombia reconstruyó historias perdidas. En Argentina la nostalgia se hizo vida, desde la Recoleta, Borges añoró las pasiones del compadrito, hubo estremecimiento. Muchas historias anudadas en nuestras gargantas.

Voces equidistantes estaban allí de nuevo para nosotros. Los jóvenes estrujados por los balazos en Venezuela no permanecerían impunes, quedarían entre la bruma de los tiempos reseñados en un celaje silencioso por nuestros sobresalientes escritores. La rebeldía había excitado las palabras de León Perfecto, de Salvador, la zaga de nuestras historias no claudicó. Adriano González León había denunciado la represión en páginas inmemoriales. No existía otra opción que asumirnos.

Ludovico trabajó igualmente en la búsqueda de las causas de nuestro des-olvido. Se escrutó en el interior del lenguaje. Como los antiguos griegos, de nuevo la poesía fue alumbrada por el vino, cantaron los rumbos perdidos. Diálogos de sal y de arena. La lengua

absuelta de Margot Benacerraf —en Araya— nos había recogido a través del lente cinematográfico. Las letras eran de pólvora, teníamos compañía en lo más preclaro de la filosofía. Los chubascos de Manicuaré y de Araya nos siguieron hasta el foso de los tiempos. Rilke, Kafka, Mallarmé, Rimbaud, nos habían prestado sus cítaras para recrear nuestras vidas.

Venezuela continuaba buscando su rumbo. La poesía era parte de nuestro lenguaje. Ludovico emprende nuestra modernidad filosófica. Como sacristanes, no habíamos podido borrar de nuestra vida la liturgia cristiana. Ludovico comenzó, lanza en ristre, una tarea que para el momento era imposible, rehabilitar a Marx. Hasta el momento no habíamos hecho otra cosa que repetir incondicionalmente los textos de los manuales.

La conclusión era una sola: los manuales soviéticos extraviaron la interpretación original de un pensador que fue anestesiado por el sectarismo del comunismo ortodoxo. Era la hora de formular una nueva heurística. Se trataba de rehabilitar a Marx. Había que reestudiarlo. El dogmatismo había resaltado la existencia de un Marx joven y un Marx maduro. Nada peor para el pensamiento que una trocha tan viciada. Es allí cuando Ludovico retoma desde nuestro país a pensadores como Sartre, Adorno, Horkheimer, para emprender la ruta por las aguas encrespadas de un escenario intelectual del cual su alma típica había sido tomada por el sectarismo.

Ludovico emprende la fina tarea de rehabilitar a Marx para los propios marxistas. A su juicio no había sido infausta la pretensión W. Reich cuando desde las trincheras del freudo-marxismo retoma las líneas antropológicas de un autor tenido en cuenta sólo hasta el momento en la economía. En América Latina fueron épocas de flujo y reflujo del movimiento revolucionario. Se vivía la hora caprichosa de las dictaduras. Voces como las de Eduardo Galeano denuncian y muestran las heridas de nuestro continente. Venezuela era el modelo más confiable de democracia representativa, había seguido al pie de la letra las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional.

Ludovico le enmienda la plana a marxistas como Althusser en su escritura fragmentaria. Hasta ese momento, Marx era un autor poco leído en sus textos originales. Los círculos intelectuales estaban más influenciados por el estructuralismo, por el marxismo estructural, por la escuela de Marburgo que por el propio pensamiento del autor de *El Capital*.

Ludovico redime de las tinieblas el derecho que el pensamiento antropológico tiene en Venezuela de recuperar sus imaginarios, de su mano leímos a Frank Fanon, a Aimé Césaire, a Althusser. No quedaba otra vía que reunir pensamiento con poesía, con antropología. Debíamos saber que *In vino veritas* era el poema de nuestra propia vida. Las voces seguían estando allí, no se habían desgarrado. La obra poética, novelística y cuentística de Sartre recuperaba nuestro propio absurdo. Antoine Roquentin bebía de nuestras nostalgias. La naturaleza nos ofrecía formas desproporcionadas. Los guijarros de la playa eran los nuestros, sus formas de soledad nos recordaban pasajes de nuestra cotidianidad; todo se había vuelto lacerante, infundado. La memoria no era más que esos trapos de olvido, lugares de esperanza confinada. También Albert Camus nos había hecho comprender que éramos extranjeros de nuestras propias exigencias.

La vida era un desparpajo donde teníamos que empujar hasta el infinito. Como en los antiguos mitos griegos, el trabajo debíamos recomenzarlo hasta la eternidad. A Ludovico le tocó asumir dos tareas de importancia capital. La primera, la lucha contra los refritos de su patio; y la otra, su faena titánica por desterrar de nuestras universidades los manuales que nos ahorran leer a Marx en el original. Ludovico planteó retomar a Marx en su originalidad, en su estilo literario. Su tarea fue pedagógica, se trataba de reencontrar el buen sentido. Había que re-estudiar la ideología, sus aristas. La escuela althusseriana con Alain Badiou —a la cabeza— hablaba de una ideología revolucionaria. A esa monserga se opuso nuestro filósofo y lo hizo sobre todo teniendo en cuenta que la categoría «ideología» no era otra cosa que conciencia crítica, praxis transformadora.

Con Ludovico se redefinen de nuevo las pretensiones del marxismo, habíamos retornado al viejo concepto insoslayable de totalidad, de praxis. Hay en nuestro autor una nueva hermenéutica marxista. La lectura ludoviquiana interroga las hondas huellas de las palabras. Ludovico entiende la necesidad que tiene el estudioso marxista de retomar la tradición del saber de Occidente. Se re-problematizan categorías que no habían sido tomadas en *strictu sensu* como obstáculos o piedras angulares del saber. El arte con su peculiaridad lingüística no tenía cabida en el modelo mecanicista de base-superestructura, resultaba insuficiente. La estructura filosófica del dualismo causal no bastaba, había sin duda una autonomía del arte que correspondía al espíritu y a la cual había que reasignarle su puesto.

Ludovico retoma la categoría bachelardiana de ruptura epistemológica, otros saberes entran en la reflexión marxista. Ludovico era sin duda un hijo representativo de la escuela de Frankfurt, su filosofía, su forma ensayística de expresión retoman la importancia de nuestro mundo, de nuestra cotidianidad.

De las páginas de Ludovico emerge Ramos Sucre redivivo. En su prosa resurge el vivaquear de poetas de inmenso numen como Silva Estrada, Caupolicán Ovalles y del narrador Orlando Araujo. Orlando Araujo nos sumerge en lo hondo de un país casi desconocido en sus metáforas. Pasiones y más pasiones rozan el espinazo de lo que somos como venezolanos. Para esa época comenzábamos a comprender lo que había sido nuestro piedemonte andino. Se comenzaba a hacer el recuento antropológico de nuestra historia local. El Tigre de Guaitó se enfrenta al caudillaje trujillano.

Como lo narró José León Tapia, en Trujillo los Araujo lucharon hasta la saciedad por el poder. Los hombres en Venezuela comprendieron el carácter de su filosofía intuyendo su propio pasado. En esa avalancha comienza nuestra propia comprensión como pueblo. Habíamos padecido el escorbuto, la malaria y habíamos subsistido. La Guerra Magna nos acrisoló para lo venidero. Venezuela comenzó tardíamente la modernidad. Nuestro valor esencial seguía siendo la guerra. La ruralidad continuaba en nuestras almas, el trópico nos

había preparado en la voluntad de poder, el plomo y los máuseres traquetearon en la Cumaná de 1929. La guerra civil y la voluntad de los caudillos nos rondaban.

Presentación Campos continuaba preservando el orden memorial de nuestros imaginarios. Las lanzas seguían siendo coloradas debido a que no se había dejado de combatir en nuestra historia. Los céfiros de la confrontación siempre nos rozaban, en el siglo XIX el café, el cacao y la empresa emancipadora, y en el siglo XX las oleadas migratorias que marcharon hacia nuestro país luego de la caída de la República española. Europa a raíz de la guerra Mundial encontró una vez más en nuestro vientre de tierra fértil el solaz para curar sus heridas y también para acrisolar la filosofía.

La impronta en nuestra historia de voces como la de García Bacca, Juan Nuño, Federico Riu y Ludovico Silva ha sido impostergable. La sabia mano del maestro García Bacca convoca a la rigurosidad del pensamiento. Se funda una tradición filosófica en la UCV. Los pensadores más destacados de la antigüedad y de la modernidad son sometidos al escalpelo del maestro David García Bacca. Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y Marx comienzan a formar parte de nuestro itinerario de saberes.

Con esa tradición continúan Juan Nuño, Federico Riu y Ludovico Silva. Ludovico nos lega un Marx lozano. La gran erudición de Silva vuelve atractivo para la lectura heterodoxa un Marx anti-manualesco. Se comienza en nuestro país por primera vez a estudiar a Marx desde sus propios escritos. Ludovico se planteó grandes desafíos, reconstruir la comprensión intelectual de este autor desde los *Manuscritos de París*, desde *La ideología alemana* y desde *La Sagrada familia*. Olímpicamente, la tradición soviética no había considerado importante revisar la historia intelectual de Marx.

Se había dejado de lado al Marx joven considerando que no era importante retomarlo por su profunda factura hegeliana. Continuaban privando los prejuicios althusserianos. Se continuaba tratando a Marx como perro muerto. Ludovico nos pone sobre la mesa nuevas pistas para la comprensión del autor de *El Capital*, una de

ellas, su estilo literario. El otro punto importante es que no existe un joven Marx divorciado de un Marx maduro como había sido la pretensión de Althusser.

Finalmente, felicitamos la decisión de Fundarte de editar esta selección de textos de la obra ensayística del maestro Ludovico Silva: *Anti-manual para el uso de marxista, marxiólogos y marxianos, En busca del socialismo perdido, La plusvalía ideológica, Belleza y revolución, Teoría del socialismo*, entre otros. Con mucho orgullo he llevado adelante la tarea de coordinar la edición de estos libros que hablan de la vigencia del pensamiento político y filosófico de Ludovico Silva.

Es necesario hacer el debido reconocimiento al apoyo prestado por la familia de Ludovico Silva. A la Prof. María Isabel Maldonado, quien me ha acompañado en la realización de las traducciones.

NELSON GUZMÁN
Caracas, febrero 2011.

Prólogo al libro de Ludovico Silva Michelena, *Marx y la alienación*

Un sociólogo francés dijo, en referencia a los relatos de vida, que en cada uno de nosotros viven muchas personas; parafraseándolo para mirar a Ludovico Silva Michelena, tendríamos un yo egocéntrico, un *tú* compañero-camarada, un *él* la otredad, un *nosotros* los sueños, un *vosotros* la crítica y un *ellos* la muerte. Eso fue Luis Silva¹, poeta y ensayista, un artista contracultura, un *vino veritas*, un investigador heterodoxo, en el siglo de las ortodoxias y las logias ideológicas, ensayador hasta el final, y un investigador filósofo, una sensibilidad extremista que impidió la muerte de un insecto porque podría ser Kafka.

Este conjunto de ensayos que giran alrededor de la alienación es una lucha contra stalinistas, ortodoxos, manualeros y malos lectores de Marx. Es su manera de comprender al treviriano, al inconforme, el luchador desde el pensamiento y la acción, del cual Engels llegó a decir que era, por encima de todas las cosas, un revolucionario.

Su tratamiento de la teoría de la alienación de Marx recorre las obras sustantivas desde el *Manifiesto Comunista*, los *Manuscritos* de 1844 hasta *Das Kapital* y las *Teorías sobre la plusvalía* y en todo ese trayecto encuentra en presencia, la misma orientación básica de la teoría, del investigador social, del crítico del capitalismo y del revolucionario auténtico.

1 N. del E. Su nombre real era Luis José Silva Michelena.

Algunos buenos marxistas más contemporáneos que Ludovico refuerzan sus ideas, tratando de sostener el núcleo dialéctico de su pensamiento en los cambios del capitalismo en el siglo XX. Zdenek Strmiska, István Méztáros y a su manera Enrique Dussel, recogen hoy la heterodoxia y la radicalidad del pensamiento sobre la alienación, en el campo de la ideología, de la religión, de la economía e incluso en las ciencias y las artes.

Bienvenida esta obra de Silva Michelena para las nuevas generaciones que quieren tomar «el cielo por asalto».

El texto de Ludovico Silva invita a que hagamos unas consideraciones sobre Marx, cuya teoría sobre la alienación fue catalogada como obra de juventud, como hegeliana por las nociones como «extrañamiento», «cosificación», «reificación», «esencia humana», como metafísica y en algunas tesis de Althusser como idealistas y fuera de lugar con respecto al Marx maduro.

Pienso que Marx, superando su formación inicial, jurídico-política y hegeliano de izquierda, pasa por revisar su propia intelectualidad en discusiones con los compañeros en obras como *La Sagrada Familia*, *Tesis sobre Feuerbach* y *Miseria de la Filosofía de Proudhon*. Y por supuesto, la visión de Hegel sobre la dialéctica.

Marx arriba a la conclusión que para poder explicar la anatomía y fisiología del capital era necesario estudiar lo que llamó la Economía Política y para ello se interna en la Biblioteca del Museo Británico por muchos años. Adquiere el rigor y la cientificidad de un investigador dedicado a sus estudios sobre economía, historia y filosofía. Se hace un verdadero científico social.

En lo que respecta a la dialéctica, y anterior a toda epistemología moderna, pensaba que ésta era el método apropiado para comprender el proceso histórico de las sociedades, el papel de los hombres concretos, de la actividad humana y las relaciones correctas entre lo abstracto y lo concreto del conocimiento de lo real. En el campo de la investigación la pensaba como algo procesual, metodológico, que parte de lo abstracto, las teorías, y avanza hacia lo concreto, la realidad objetiva. Y al presentar los productos de su

trabajo de pesquisa, el movimiento iría desde lo concreto (lo real) hacia lo abstracto (los conceptos, la teoría). Por ello, el tomo I de *El Capital*, cuando inicia la exposición de su investigación, arranca con lo más concreto de la realidad capitalista, la mercancía.

Su estilo literario era claro y frontal. Fue implacable en sus discusiones, críticas y reflexiones personales. Era severo con él mismo, al punto que se negó a publicar la famosa *Ideología alemana* y propuso a Engels dejarla a la «crítica de los ratones», hasta su publicación por Riazanov en 1924.

Sin estos elementos básicos, teóricos y metodológicos, no se puede entender su teoría de la alienación y su mejoramiento a través de toda su obra, como muy bien lo subraya Ludovico Silva en todos sus ensayos de referencia.

Definitivamente, Marx no es «un perro muerto», como injustamente llegaron a calificar a Hegel, sus adversarios y críticos.

Es una lección importante mirar la teoría de la alienación de Marx, en el lente de autores posteriores a Ludovico y que muestra una suerte de estado del arte de la alienación y el pensamiento marxista hoy: en un texto compilado por Atilio Borón y otros, se hace una importante revisión de temáticas sobre Marx y el marxismo, pero increíblemente no tratan la problemática de la alienación en el sentido de la teoría que Marx elaboró a través de todos sus textos. En otro texto en lengua francesa (*L'alienation aujourd'hui*, Anthropos, París 1974, bajo la dirección de J. Gabel, B. Rousset-Trinh Van Thao), resaltamos un trabajo del Prof. Zdenek Strmiska, donde se afirma que «la noción de alienación es un pilar vital para el sistema marxiano considerado en su conjunto, y no solamente como un ladrillo de este sistema. Su abandono equivaldría en consecuencia en la demolición completa del edificio, por sí mismo». Citando a István Mészáros.

Y subraya textualmente, que la noción de alienación designa a un nivel semántico elemental, lo siguiente: «la pérdida de la finalidad de la actividad práctica tiene dos aspectos inseparablemente ligados: el hombre cesa de controlar, de dirigir la acción, y especial-

mente el proceso social complejo, y en consecuencia en la imposibilidad de beneficiarse de su acción, de apropiarse de su producto».

El propio Ludovico Silva, en la revista *Nueva Sociedad* 55, julio-agosto 1981, responde una de las interrogantes más importantes de su texto que comentamos: la alienación es examinada como alienación capitalista. Es el fetichismo de la mercancía la única forma de alienación, y más adelante, dirá que han existido formas de alienación anteriores al capitalismo: alienación religiosa, alienación ideológica. Y esta alienación capitalista, piensa LSM, persistió en el llamado Socialismo Real, por la existencia de relaciones mercantiles, la economía monetaria, alienación del valor de uso en el valor de cambio, y, pudiéramos añadir nosotros, «alienación del poder del Estado por encima de la sociedad, del partido por encima del pueblo, de la ideología por encima de la creación popular».

Finalmente, Ludovico Silva Michelena en su libro *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*², dice:

La prueba máxima de que para Marx la alienación era de *categoría histórica*, y no filosófica ni antropológica, es precisamente su insistencia en que se trata de un fenómeno que puede superarse históricamente, superando las condiciones objetivas que la hacen posible —transformación o transustanciación de la propiedad privada y la división del trabajo, extinción de la economía monetaria, etcétera.

Y Ludovico, reseñando el Libro III de *El Capital*, habla de la peculiar alienación del trabajador agrícola frente al terrateniente capitalista y el antagonismo irreconciliable entre el capital y el trabajo; la alienación de la ciencia, convertida en fuerza productiva, en capital, e igualmente antagonica, frente al trabajo; la alienación del producto; la plusvalía como medida objetiva de la alienación; la alienación ideológica en general y la de la producción artística en particular, cuando el producto artístico, material e inmaterial, entra como mercancía al mercado.

2 *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Fondo Editorial Ipasme, 2006, p. 88.

Esta parte del análisis sobre la teoría de la alienación de Marx me permite hacer algunas reflexiones sobre lo que podríamos llamar la alienación global del capitalismo en este siglo XXI. Mientras muchos piensan que este proceso de alienación es característico de un capitalismo del siglo XIX y su área de competencia se centraba en las relaciones mercantiles y el «extrañamiento» del trabajador frente a su producto, hoy, el «mundo de la alienación» es más amplio y complejo. No es una exageración decir que vivimos en una sociedad alienada por la omnipresencia del dinero y el mercado, por la alienación del vivir reducida a lo puramente objetivo; y, hasta la subjetividad muestra elementos de «cosificación», por el acelerado proceso de inmersión en el planeta de lo virtual, la desaparición progresiva de lo afectivo, lo ético y la esperanza.

En palabras de Morris Berman³,

Como la fase final de las revoluciones Científica e Industrial, la Revolución Informativa había empezado a volver la realidad tan abstracta que se volvió completamente virtual. El Estado-nación empezó a volverse crecientemente irrelevante («cyberia» no tiene fronteras) y el significado crecientemente horizontal. La historia, la identidad y la autoría eran ahora vistas como pedazos de datos abstractos en un nuevo mundo de un presente electrónico eterno...

«...el individuo no solamente no tenía identidad, no *necesitaba identidad*, y podía reinventarse continuamente; las decisiones eran tomadas en cuanto a lo que funcionara, y por tanto no tenían significado existencial o ético (y por tanto, eran esencialmente equivalentes); y finalmente —dejando de lado el fundamentalismo religioso, por el momento— ningunos valores eran superiores a ningunos otros, porque no había tal cosa como la verdad, y por tanto todas las realidades eran intercambiables, así que la principal actividad se volvió el consumo irreflexivo.

3 *El crepúsculo de la cultura americana*, Edit. Sexto Piso, México, 2006, pp. 210-211.

Demasiado claro para no mirar «el fantasma de una nueva alienación» presente en el mundo moderno en los brazos de la globalización neoliberal y en la omnipresencia del mundo mercantil-financiero de hoy.

Mirar la realidad social como un dato, reducida a puros indicadores y variables, a esconder el todo en la maraña de las partes, ver los árboles para esconder el bosque, creer que el mapa es el territorio y que las representaciones y las imágenes de lo real, son la realidad; son evidencias de un mundo alienado a su propia «cosificación». Cuando se disuelve lo real en lo virtual, cuando la fascinación mediática sustituye la propia realidad, sólo queda el espectáculo y la inmediatez. El mundo se autoaliena irremediamente.

No es especulación percatarse de que las distintas formas de conciencia social en el mundo actual asumen la forma compleja de *conciencia de la explotación, conciencia de la exclusión, conciencia sobre la manipulación y el control mediático de esta conciencia. Es lo que llamamos ALIENACIÓN TOTAL.*

Y todo esto abre un inmenso campo de investigación científico-social cuya inspiración —sin lugar a dudas— se la debemos al Marx proyectado desde el siglo XIX y a toda la obra fascinante de Ludovico Silva Michelena.

No podría terminar estos comentarios reflexivos, sin mirar al «otro Ludovico», el de *In vino veritas*: en «Confesiones» dice:

En este libro hay dos hombres, y por tanto, dos especies de poemas. No pido a nadie que guste de ambos. Pero ambos son yo mismo, como la parte azul y la parte amarilla de una llama. Versos ejemplarmente métricos y sonoros, por una parte, y por la otra, lo que más gusta a mis amigos: versos hechos de pedazos, carnicería verbal. En el fondo, todos son *cantos, prosodia*, y no tengo por qué ocultar fragmentos de mí mismo. Corro mi riesgo.

VÍCTOR CÓRDOVA CAÑAS

Prólogo

El presente libro no es, en realidad, sino medio libro. O tal vez menos aún. Desde hace ya tres años ando a cuestas con un vasto proyecto, no muy fácil de realizar: la reconstrucción más completa posible de la teoría de la alienación en la obra de Marx. El libro entero se titularía *La alienación como sistema*, e implicaría un minucioso rastreo del concepto de alienación a lo largo de toda la obra de Marx, que es por cierto imponente, tanto por su calidad como por su cantidad. En mi escritorio y en mis cajones me acechan y me vigilan una cantidad enorme de notas, cuadernos, citas, observaciones, esbozos. Diversas circunstancias vitales, bastante dolorosas, me han impedido durante largo tiempo darle remate a la obra, es decir, redactar todo lo que abarca *La ideología alemana* hasta los últimos escritos de Marx, pasando por los *Grundrisse*, *El Capital*, las *Teorías sobre la plusvalía*, etc. El volumen que ahora publico debe considerarse, por tanto, como un «pequeño adelanto» que comprende apenas dos años de la juventud de Marx, o sea lo que va de los *Manuscritos* de 1844 a las *Tesis sobre Feuerbach*. Va un complemento: un ensayo sobre Marx y el método científico, no del todo desvinculado del problema de la alienación.

No deja de angustiarme un poco publicar un libro sobre la alienación en Marx y limitarlo tan sólo a algunos de sus escritos juveniles. La razón principal es la siguiente. Tesis central de mi proyecto es demostrar objetivamente que el concepto de alienación no es en modo alguno, como tantos ilustres marxistas y marxólogos lo han pretendido, un problema relacionado

tan sólo con los escritos del «Marx joven». Por el contrario, pretendo hacer ver que el concepto aparece y reaparece, con toda su terminología, en las obras del Marx «maduro». Más importante aún: en las obras de madurez aparece este concepto ligado al conjunto de la teoría socioeconómica madura de Marx. A este respecto, el lector interesado puede consultar mi ensayo «Panorama del concepto de alienación en la obra de Marx», en mi libro *De lo uno a lo otro*⁴. Ese ensayo constituye una suerte de Introducción general a mi proyecto de investigación.

Pese a todos estos reparos, he decidido hacer conocer lo que hasta el presente he podido realizar. Los textos de investigación envejecen fácilmente, si no en sus proposiciones teóricas generales, sí en aspectos tales como el bibliográfico. Todos los días aparecen nuevos estudios sobre la alienación, y es preciso mantener al día lo que uno mismo escribe. De modo, pues, que antes del riesgo de envejecer, he preferido el de entregarme a pedazos. Al fin y al cabo, con el tiempo aparecerá, unitariamente, el animal entero.

En la Introducción antes aludida comenzaba yo por hacerme cinco preguntas cuya respuesta considero clave para atacar realmente a fondo el problema de la alienación. Aunque en el presente volumen hay ya algunas respuestas a esas preguntas, la respuesta total no podrá aparecer sino en *Alienación como sistema*, donde además de la simple respuesta se intentará la demostración científica de la verdad de la misma. Transcribiré a continuación el texto de esas preguntas, pues las considero indispensables para comprender el sentido general del presente volumen. Son preguntas aún sin respuesta, pero que denotan el objeto teórico, que, a mi juicio, es la alienación. Helas aquí:

1º) *La alienación: ¿categoría filosófico-antropológica o categoría socioeconómica?* Este es el punto más candente y el más general de todos. Puede decirse que todos los otros puntos están incluidos en este o se derivan de él. Tome el lector en cuenta lo siguiente: en caso de ser la alienación

4 UCV, Caracas, 1974.

una categoría filosófica, un rasgo «antropológico» del ser humano, por así decirlo, no queda otro remedio que separar la teoría de la alienación de todo el sistema socioeconómico de Marx, o sea, de su comprensión de la historia, ya que esta comprensión excluye por definición toda categoría de carácter a-histórico; en cuyo caso, la alienación no sería otra cosa que un pecado de juventud de Marx, o como se ha dicho, un «concepto premarxista e ideológico» (Althusser). Por otra parte, si se concibe a la alienación como categoría socioeconómica (de consecuencias éticas), se niega de raíz la posición anterior, pero entonces habrá que demostrar no sólo persistencia de la teoría, y de su vocabulario, a lo largo de la obra de Marx, sino lo que es más importante: demostrar su lugar preciso dentro de la concepción socioeconómica de Marx.

2º) *La alienación: ¿término científico o término ideológico?* Este punto no es sino consecuencia del anterior. Reconociendo el carácter científico de la obra de Marx, ¿juega algún papel específico en ella el concepto de alienación, o por el contrario se trata de un «coqueteo» filosófico, una concesión ideológica de un científico?

3º) *La alienación: ¿concepto que implica nociones no-operativas de carácter a-histórico, tales como «la esencia humana» o «lo propio»?* Punto también derivado, pero que reviste especial importancia por haberse centrado en él numerosas objeciones —así como las más extrañas adhesiones— a la teoría marxista de la alienación. Hay hechos tales como: en los *Manuscritos de 1844* se emplea a menudo la expresión «esencia humana»; pero es igualmente cierto que en los años subsiguientes, en sitios tales como *La ideología alemana* o el *Manifiesto del Partido Comunista* (para no hablar de las obras económicas mayores), se lanzan denuestos contra los que hablan de «esencia humana». En *El Capital* se dice que lo que en el acto de alienación se expropia al trabajador no es su esencia, sino una plusvalía medible y cuantificable. Subsiste un problema: ¿habrá que pensar en la ineficacia so-

cioeconómica de la alienación en los *Manuscritos de 1844*, dado el empleo de expresiones semejantes, o por el contrario habrá que pensar que bajo un cierto ropaje filosófico (fundamentalmente hegeliano) se encuentran auténticas categorías socioeconómicas, aún insuficientemente expresadas? La «esencia humana» de que hablan los *Manuscritos* ¿es concebida por Marx como la *quidditas* eterna del hombre? La alienación de tal esencia, su expropiación, ¿es un fenómeno de una *quidditas* eterna, originaria, o por el contrario es un fenómeno histórico y, por tanto, superable?

4º) *La alienación: si es una categoría histórica, ¿pertenece sólo al capitalismo o es también propia de anteriores modos de producción?* Claro que esta alternativa sólo se presenta a quienes ya han resuelto la alternativa anterior admitiendo la historicidad de la alienación. Marx ha concentrado todo su aparato analítico en el examen de la alienación capitalista; pero ¿implica esto que no reconociese formas específicas de alienación en otros modos de producción, tales como el esclavismo o la servidumbre? El fetichismo de las mercancías, que es modalidad capitalista (pues se basa en el desarrollo histórico del capital y en la oposición de este al trabajo), ¿es la única forma de alienación? ¿No es, por ejemplo, la alienación ideológica (y en particular la alienación religiosa, que es parte de aquella) una importante modalidad de alienación que estaba presente en sociedades primitivas en las que aún no había surgido el tráfico de mercancías?

5º) *La alienación: ¿sobrevivirá al capitalismo?* Este es uno de los puntos más controvertidos, sobre todo por la existencia actual de sociedades que, diciendo haber superado el capitalismo y ser ya «socialistas», conservan, sin embargo, algunas formas fundamentales de alienación. ¿No representan más bien estas sociedades una transición hacia el socialismo? ¿Están sus individuos humanos «universalmente desarrollados», lo según quería Marx en los *Grundrisse*, o sea aptos para superar la alienación? La presencia de una economía monetaria y mercantil en las actuales sociedades «socialis-

tas» ¿no es un factor primordial de alienación? El derecho a la crítica, condición del desarrollo universal de la conciencia, ¿existe plenamente?

Tales son las preguntas, tal el planteamiento del problema de la alienación según yo lo entiendo. Desde luego que es posible imaginar otras preguntas, pero estoy seguro de que todas las otras preguntas posibles quedan irremediablemente englobadas en las arriba transcritas.

Cada lector dará su respuesta. El presente volumen es un fragmento de mi ensayo personal por responderlas.

Finalmente, agradezco tanto a mis alumnos como a mis colegas —muy especialmente a los filósofos Federico Riu y Juan Nuño— las innumerables discusiones y aportes con que me han ayudado para emprender esta investigación, cuya finalidad esencial es la de difundir por el ámbito de nuestra lengua un análisis serio y riguroso de la obra de Marx.

L. S.

Caracas, febrero de 1974

I

EL MARXISMO Y EL MÉTODO

1. INTRODUCCIÓN

El tema propuesto es: Marxismo y Metodología Científica. Como tema, es extraordinariamente abundante. Es tema carnosos, y se trata además de una carnadura en la que han clavado sus picos críticos toda suerte de pajarracos intelectuales. Lo han hecho hasta deformar el cuerpo original de la pieza. Vamos a ensayar aquí una especie de reconstitución de aquel cuerpo original, de acuerdo a sus vísceras mismas, esto es, de acuerdo a los términos con que Carlos Marx se planteó a sí mismo, en sus obras, la cuestión de su concepción general de la historia humana («sistema») y la cuestión de cómo abordar el estudio de la misma según un cierto orden lógico («método»). En este sentido, trataremos de indagar en los siguientes puntos cruciales: 1) la distinción entre sistema y método en Marx; 2) los conceptos económicos como *categorías*; 3) la cuestión de la dialéctica; 4) el problema de la *totalidad*; 5) diferencia entre estructuras y apariencias sociales; y 6) la diferencia específica del método de Marx, o sea, el primado o primacía de la *práctica*. Tales son, a nuestro juicio, los puntos nodales del método marxista. La bibliografía a este respecto es sobremanera abundante: llena biblioteca enteras. Pero nosotros intentaremos aquí, salvo en determinados casos, reconstruir la médula del sistema y el método marxista a partir de un estudio del propio Marx. Porque, hay que repetirlo una vez más, una cosa es Marx y otra muy distinta son los marxismos. Son cosas a menudo tan diferentes que se contradicen de plano, se niegan mutuamente.

2. SISTEMA Y MÉTODO EN MARX

La palabra «sistema» tiene usos muy diversos. En su máxima generalidad significa ordenación de las partes en un todo, organización de sub-conjuntos en un conjunto total; por donde vemos que la noción general de sistema puede confundirse con la noción de «totalidad». Lo que identifica a un sistema es la compatibilidad de sus partes. Puede ocurrir, incluso que esta compatibilidad asuma el carácter de una contradicción, o de una oposición que realiza su lucha dentro de la esfera del sistema y que lo constituye. Tal era el caso del sistema filosófico de Heráclito, por ejemplo. Y tal es el caso de un filósofo como Hegel, o de un científico social como Marx.

Tomada más particularmente, la palabra sistema nos conduce a la noción de «concepción del mundo», o sea, idea general que se tiene acerca de cómo ocurren las cosas en la naturaleza en la historia. En este sentido han usado la palabra numerosos filósofos, y de ahí viene toda esa serie interminable de «sistemas filosóficos» que hacen procesión en la historia de la filosofía. Cada uno de ellos ha pretendido abarcar en su enrejado conceptual la totalidad de las cosas, y por ello casi todos han comenzado y terminado por la noción generalísima de «ser». Cuando se intenta, en filosofía, abarcar en un todo sistemático la totalidad de las cosas y sus relaciones, no queda más remedio que vaciar el sistema de contenido concreto, puesto que cualquier particularidad o concreción echa a perder la armonía del sistema en cuanto tal. La condición para que exista un sistema filosófico es que sea vacío, o sea, que explique al mundo olvidándose del mundo. Es lo que, por ejemplo, le ocurrió a una mente tan suprema como la de Platón: para entender al mundo, tuvo que inventarse otro mundo más perfecto y dedicarse a describirlo. Otros han centrado el eje de su sistema en la idea de una *verdad* que pudiese servir «para todos los mundos posibles»; pero como se comprenderá, lo que sirve para todo, no sirve para nada, y una verdad que sirva para todos los mundos posibles no tiene, por de pronto, nada que ver con nuestro mundo, nuestro planeta, que es un mundo concreto lleno de verdades parciales y también de mentiras.

Esa noción filosófica de «sistema» no es la que no interesa cuando pensamos en Marx. En Marx, el vocablo sistema significa algo muy específico y concreto. Significa, ni más ni menos, *teoría general de la historia*. Esta teoría tiene como particularidad su carácter *materialista*, entendiendo por ello que, en la historia, el principal y último motor de todo cuanto ocurre no son las ideas o ideologías que los hombres se hacen para explicarse a sí mismos, sino los modos como producen y reproducen realmente su vida, su existencia diaria. Esta doctrina ha sido bautizada como «materialismo histórico», expresión que no usó Marx y que tiene algún peligro. El principal de estos peligros reside en que esa expresión nació junto a otra, «materialismo dialéctico», que no sólo no fue empleada por Marx, sino que tergiversa por completo su sistema teórico. Según los apóstoles del «materialismo dialéctico», este cumpliría la función de «concepción general del mundo y de las leyes que rigen a todos los mundos posibles», es decir, cumpliría el papel que en las viejas filosofías cumplía el «sistema filosófico». Pero Marx no inventó, ni quiso jamás inventar, ningún sistema filosófico, ni concepción alguna del mundo que sirviese indistintamente para cualquier época o universo. Se puede, así, aceptar como válida la expresión «materialismo histórico», siempre que se la separe radicalmente de esa otra expresión, «materialismo dialéctico», con la que realmente no tiene nada que ver. Con razón afirmaba Gramsci que el materialismo histórico es todo el marxismo, y que la dialéctica debe entenderse dentro del materialismo histórico, y no fuera de él, como si fuese una filosofía aparte, un «sistema» integral con sus leyes independientes de toda historicidad. La noción clave para entender el sistema de Marx es la noción de *historia*; su teoría es una teoría de la historia, de la evolución de los seres humanos en el curso de su acción para producir su vida. Y esta teoría de la historia fue desarrollada según un método dialéctico, método que jamás fue usado por Marx para explicar «las leyes generales del universo», sino para explicar concretos fenómenos históricos, muy en especial el fenómeno del modo de producción capitalista. Más adelante volveremos sobre este espinoso asunto.

En cuanto al *método*, debemos entender por tal vocablo lo siguiente. El método, en Marx, es la vía u orden seguidos para demostrar la verdad de los resultados generales que constituyen el sistema. El sistema nos dice que la historia humana ha evolucionado hacia la forma capitalista de producción, y que de ahí evolucionará hacia una forma socialista y una comunista. El método consiste en demostrar, por la vía del análisis y de la abstracción, el funcionamiento real de las sociedades, muy en especial de la sociedad capitalista. Este método tiene dos fases: la fase de la *investigación* y la fase de la *exposición*, que son radicalmente distintas. En la fase de la investigación, como nos lo recuerda Marx en el postfacio a la 2da. edición alemana de *El Capital*, se recolecta el material de estudio, los datos empíricos, y se procede casi siempre según un orden histórico. En cambio, en la fase de la exposición —y por «exposición» debemos entender *El Capital*— no se procede según un orden histórico, sino según un orden lógico: se plantea una serie de categorías económico-sociales y, a partir de ellas, se deduce en su integridad el sistema social capitalista en sus basamentos económicos. Y si es un método que se basa siempre en la economía, ello no se debe a un presunto «economismo» de Marx, sino, como lo explicaba muy bien Lukács, a que el sistema capitalista es un sistema *fundamentalmente económico*: es la vida humana girando continuamente en torno al *capital*, centro de todas las relaciones sociales. Esto, que ya constituía una verdad en los tiempos de Marx, sigue hoy en día constituyendo una tremenda verdad, y por ello también el método de Marx sigue poseyendo una total validez, en su conjunto y en sus puntos esenciales, para la comprensión del capitalismo avanzado.

De modo, pues, que entenderemos por «sistema» de Marx su teoría de la historia y, en especial, su teoría del capitalismo. En el fondo, el sistema de Marx no es otro que el sistema capitalista, comprendido desde sus raíces mismas, que lo conectan con el resto de la historia humana. Y entenderemos por «método» de Marx la forma concreta en que este científico llevó a cabo su demostración de las leyes del capitalismo. Que a este método lo llamemos «dialéctico» o «hipotético- deductivo» es ya otra cosa, que nos tocará dilucidar a continuación. Pasaremos ahora

a examinar el carácter *categorial* que poseen los conceptos económicos de Marx; nos referimos a los conceptos económicos de sus grandes obras, tales como la *Crítica de la economía política* (1859), los *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857-58), *El Capital*⁵ y las *Teorías de la plusvalía* redactadas en los años sesenta.

3. LAS CATEGORÍAS ECONÓMICAS

Todo el aparato analítico de *El Capital* está montado sobre unas cuantas categorías. Debemos preguntarnos, en primer lugar, por qué podemos llamarlas categorías. Es decir, por qué podemos llamar con el ciertamente pomposo nombre de «categorías» a cosas tales como la mercancía, el valor, el valor de uso, el valor de cambio, el dinero, la fuerza de trabajo, el tiempo de trabajo, etc.

Las categorías, decía Aristóteles, son los modos o maneras en que puede decirse el ser. Relación, cantidad, cualidad, etc., son los modos en que puede decirse el ser, el ser en general. Pero para Marx esta palabra revestirá un significado diferente. Ya no se tratará del ser en general, sino del ser concreto de la sociedad humana, y más concretamente aún, el ser de la sociedad humana organizada según el modo capitalista de producción. Por supuesto, sigue tratándose de categorías, esto es, de máximas generalizaciones sobre un ser dado. Pero se tratará, en Marx, de categorías generales acerca de una sociedad concreta, una sociedad que está a la vista, ahí, frente a nosotros.

Forma parte esencial de la metodología científica de Marx este procedimiento por categorías. Es más: lo fundamental del método empleado en *El Capital* reside en ese empleo de categorías. Preguntémonos, entonces, qué es una categoría económica y cuál es el orden lógico en que vienen expuestas en la obra máxima de Marx.

Maurice Godelier define a la categoría económica de un modo aparentemente sencillo. Una categoría económica es, dice, *le con-*

5 Vol. I, 1867.

cept d'une structure economique, el concepto de una estructura económica. El problema de una definición como esta es que nos introduce un nuevo problema, a través del vocablo «estructura», pues ¿cómo definir a una estructura? Lo mejor es acudir al propio Marx, para ver qué nos dice acerca de las categorías. «Las categorías de la *Economía Burguesa* (subrayado nuestro, L. S.) son formas del intelecto que tienen una verdad objetiva, en cuanto reflejan relaciones sociales reales; pero tales relaciones no pertenecen sino a una época *histórica determinada*».

Esto quiere decir, por de pronto, que lo más importante que tenía que decirnos Marx acerca de las categorías que empleaba, es que estas eran de carácter *histórico*. No se trataba, pues, de modos en que «se dice el ser». Se trataba, por el contrario, de los modos en que se dice el ser capitalista, un ser concreto y específico. Ahora bien, si Marx las llama categorías es por la razón siguiente. Las llama así porque, una vez dadas históricamente, funcionan con la misma inflexibilidad que las leyes naturales. Marx lo dijo una y otra vez: las leyes del capitalismo son leyes históricas, que sólo se dan en una época determinada; pero, una vez dadas, funcionan no ya como leyes históricas, sino como leyes naturales, y así seguirán funcionando mientras exista el régimen capitalista de producción. Tomemos algunos ejemplos.

Está, valga el caso, la categoría más simple de todas, eso que Marx llamaba «la célula económica» de la sociedad burguesa: la mercancía. El método de Marx consiste en describir no esta o aquella mercancía, sino la mercancía en general, esa misma mercancía que existía antes del capitalismo, pero que, con el capitalismo, se vuelve parte esencial de la vida humana. Dicho en otras palabras: Marx parte, metodológicamente, de una abstracción. Su método —él mismo lo decía— era la abstracción. Y comparaba la labor del científico social a la labor del científico que trabaja en laboratorios; así como hay unos que emplean el microscopio, hay otros, los científicos sociales, que empleamos la abstracción. Por abstracción se llega a las categorías. Pero ¿qué función específica llenan estas categorías? ¿Cuál es su papel dentro del método de Marx? Su papel es este: servir de

puntales de un *modelo teórico* que es la sociedad capitalista. Los que piensan que *El Capital* es una descripción minuciosa de la sociedad capitalista se equivocan: el capital a que se refiere Marx es un capital teórico, el capital de un modelo teórico. Y el punto modélico de este modelo es la mercancía. La mercancía, entendida abstractamente, como lo que es: un valor de uso, sustentado por un valor de cambio. La mercancía como centro y eje de la sociedad. El valor de cambio como valor de todo cuanto hay, y ¡fuera el valor de uso de las cosas, ya se trata tan sólo de ver cómo es posible cambiarlas!

Pues así funciona una categoría económica. Funciona como una suerte de axioma. Un axioma es algo que se postula y se afirma dogmáticamente. Un sistema lógico puede, por ejemplo, partir de un axioma: el principio de contradicción. Se postula el axioma y luego, a partir de él, se deduce todo el resto del sistema. En el caso de Marx, la mercancía juega el papel de axioma, aunque no con un mero valor lógico o método-lógico, sino también con un valor histórico. Si puede postularse a la mercancía como axioma de la sociedad capitalista, ello se debe, por de pronto, a que el sujeto analizado es *la sociedad capitalista*, cuyas relaciones internas pasan por esa encrucijada que es la mercancía y el valor mercantil.

Ahora podemos volver a la definición de Godelier: una categoría económica es el *concepto de una estructura económica*. En efecto, la mercancía, tomada en su máxima generalidad, es el concepto de una estructura económica. Una estructura que es dable comprobar diariamente, pero que sin embargo es un *objeto ideal*. Las categorías económicas, como cualquier otra especie de categorías, son objetos ideales. La ciencia, en su mayor parte, es un objeto ideal. Un modelo teórico como el que nos presenta Marx en *El Capital* es un objeto ideal, una idealidad que tiene como función reproducir la realidad. Pero, ¡ojo! Esta reproducción cuesta sangre. No se reproduce en la teoría a la realidad como quien hace una fotografía; se la reproduce transformándola. De ahí que el «capitalismo» que nos presenta Marx sea un capitalismo à l'état pur, en estado puro. El mismo nos advierte,

con aquella sonriente ironía de que siempre fue capaz, que el «capitalista» y el «obrero» de que se habla en su libro son objetos ideales. No hay, no existe el capitalista en estado puro, como tampoco existe el obrero en estado puro. El capitalista real tiene algo de obrero: también suda y trabaja y se preocupa. El obrero real tiene algo de burgués: tiene apego al dinero, tiene apego a ese «dejar hacer» en que consiste la mentalidad burguesa. Pero, cuando se trata de describir en una obra económica el contenido último de la sociedad capitalista, no queda otro remedio que idealizar. De ahí la función de las categorías. El «capitalista» es una categoría, al igual que el «obrero». La mercancía es una categoría económica y funcionan como categorías sus dos valores: el valor de uso y el valor de cambio. Una mercancía es un valor de uso sustentado por un valor de cambio. Como tal, existe desde hace milenios; sin ir más lejos, el dinero, la moneda acuñada, existe desde hace bastante tiempo, aunque no tanto como para hacernos olvidar que no se trata de un invento de la naturaleza, sino de los seres humanos, un invento histórico. La primera moneda parece ser que fue acuñada en Lidia, Asia Menor, hacia el 650 antes de Cristo. Es un invento relativamente reciente. Pero nos demuestra cómo un invento humano puede, por obra y gracia de la historia, convertirse en una potencia divina. Sobre todo a partir de esa época que conocemos como Renacimiento, el dinero empezó a tener una importancia desmedida, al igual que el tráfico de mercancías. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo (un descubrimiento mercantil, porque de lo que se trataba era de conseguir las especias hindúes por una vía más rápida) se logró lo que necesitaba el capitalismo para surgir: un mercado literalmente mundial. Todas las economías de Occidente sufrieron entonces una expansión sin igual. El Viejo Mundo se volcó hacia el Nuevo Mundo, ávido de mercaderías, de oro y de plata, y el oro y la plata americanos invadieron los mercados europeos. España llevó la peor parte, puesto que la mayor parte del oro y la plata que extrajeron de suelo americano —caso típico: el cerro de Potosí, en Bolivia— se les fue en manos de los mercaderes ingleses. La fortuna de Inglaterra se hizo así en buena parte a costa de la fortuna que los españoles extrajeron de América Latina.

Y entonces se fundó un tipo de sociedad internacional basada en la mercancía. Por ello no es ilegítimo fundar la economía política sobre la base de la mercancía. Es lo que hicieron los economistas clásicos, y es lo que también hizo Carlos Marx. Sobre la base del análisis de Ricardo, reconstituyó toda la teoría del valor, y le añadió datos esenciales, tales como el valor doble que tiene la fuerza de trabajo: valor de uso y valor de cambio, pues lo curioso de la economía capitalista reside en este doble valor de la fuerza de trabajo. Sirve como valor de uso, puesto que es empleada; pero también sirve como valor de cambio, esto es, como mercancía apta y dispuesta a ser cambiada por un equivalente en dinero. Así, la categoría se encarna. En *El Capital*, las categorías se van encarnando lentamente, poco a poco, como si se tratase de una vegetación progresiva, ascendente, que va cubriendo todo un océano de abstracciones. *El Capital* comienza con una abstracción: la mercancía; de allí pasa a las condiciones del intercambio mercantil; de allí, a la existencia del dinero, y posteriormente, a la transformación del dinero en *capital*. ¿Cómo se transforma el dinero en capital? Se transforma mediante una sencilla operación que es la compra y venta de la fuerza de trabajo. Y aquí retornamos al comienzo. La fuerza de trabajo puede venderse y cambiarse porque ella es, dentro del sistema capitalista, una mercancía. Vemos así como la categoría se encarna en un modo de ser que no es el usual, porque nosotros, cuando pensamos en la mercancía, jamás nos imaginamos la fuerza de trabajo. Sin embargo, ese fue el descubrimiento máximo de Marx, y el centro de todo su método científico: el valor de uso y de cambio que tiene la fuerza de trabajo humana. Si tiene valor de uso, puede ser empleada; si tiene valor de cambio, puede ser comprada, como cualquier otra mercancía. Sólo que esta es una mercancía capaz, más que las otras, de producir capital; es una mercancía *productiva*, que, cuando se muere, bien puede ser reemplazada por otra igual: un obrero, al morirse, puede ser reemplazado por otro obrero, lo mismo que un lavaplatos viejo puede ser reemplazado por uno nuevo. ¡Total, se trata de mercancías!

Y este es el modo como encarnan las categorías económicas. No se trata, como decíamos al comienzo, de categorías en el sen-

tido filosófico, o sea modelos eternos de actuar el ser; se trata, más bien, de categorías *históricas*. Funcionan como axiomas o postulados iniciales en *El Capital*, pero sólo lo hacen en la medida en que son históricas. La plusvalía, por ejemplo, es una categoría histórica, derivada del análisis del dinero y del doble valor de la fuerza de trabajo. Pero la plusvalía no es presentada por Marx al estilo filosófico, como si se tratase de una categoría eterna de la especie humana. No es presentada como presentan los economistas burgueses las categorías económicas, o sea, como si fuesen condiciones inevitables de la especie humana, y como si el capitalismo fuese la culminación de la historia. Por el contrario, la plusvalía, dentro del método de Marx, es presentada como un producto histórico relativamente reciente, algo que tuvo su comienzo y puede tener su final, si nos lo proponemos. Tal vez hubo siempre plusvalía, y tal vez la habrá en cualquier sistema imaginable; pero lo específico del capitalismo es que la plusvalía funcione como el eje del sistema. Ello le da rango de categoría económica central, y por ello los economistas burgueses han dedicado toda su saña a la destrucción de la teoría de la plusvalía. Y también los filósofos, quienes se han olvidado, en medio de sus interminables disquisiciones y sutilezas, de que la plusvalía, en su mero contenido económico, es la *medida* de la alienación del hombre en nuestra sociedad. ¡Cómo no lo será en su contenido extraeconómico!

4. LA CUESTIÓN DE LA DIALÉCTICA

Ataquemos de una vez al soldado principal: la dialéctica. Cuando se habla de Marx y de metodología, resulta imprescindible hablar de dialéctica. Marx nos dejó constancia de ello cuando, en el prefacio a su obra magna, nos habló de su «método dialéctico». Pero con la dialéctica ha ocurrido lo mismo que con las mujeres francesas: tener mala fama sin necesidad. Ha tenido defensores de esos de los que hay que decir: «no me defiendas». Y ha tenido detractores.

La dialéctica, como tal, es muy vieja. En Platón significaba algo así como el arte de argumentar. Pasó por la Edad Media como

un rayo, y no dejó huella significativa, a menos que entendamos por huella significativa esa serie de sutilezas escabrosas que se tejieron en la Edad Media a propósito de la dialéctica.

En Hegel, la dialéctica era un asunto ideal. Su dialéctica consistía en el autodesarrollo de la Idea Absoluta, un desarrollo perfectamente armónico, tan armónico que terminó por concentrarse en el Estado Prusiano, que verdaderamente era absoluto, pero no tenía nada de ideal. Para Hegel, la dialéctica consistía en un movimiento histórico que se desarrollaba según un ritmo especial, un ritmo dialéctico, es decir: el ritmo de las contradicciones. Grecia era un modelo sempiterno (como, por lo demás, lo era para todos los ilustrados de la época) y Cristo significaba una escisión entre lo temporal y lo divino. La Revolución Francesa de 1789, que Hegel vivió en sus años juveniles, era nada menos que la mediación entre el mundo de lo finito y el de lo infinito, la verdadera reconciliación entre lo eterno y lo perecedero. Todo este movimiento era dialéctico porque implicaba un ritmo de negaciones y afirmaciones. Pero siempre en un orden ideal, el orden de la Idea. Naturalmente, dentro de un orden ideal todo marcha muy bien, tal como marchaban las concepciones históricas de Hegel. Más difícil era aplicar ese ritmo a la historia real, con todos sus datos, con todas sus contradicciones, con toda su miseria. A las ideas generales les suele sentar muy mal el hecho de que existan hechos concretos.

Y eso fue lo que hizo Carlos Marx: inventarle hechos concretos a la dialéctica.

Para Marx, como él mismo lo confiesa, la dialéctica era un método. Pero nada más que un *método*; en forma alguna se trataba de un *sistema*. Lo malo es que los marxistas, entre ellos el mismísimo Engels, han querido convertir lo que era un método en un sistema completo, un sistema, una concepción filosófica del mundo en la que caben todas las cosas que ha querido parir nuestro universo. Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza*, construyó una dialéctica «marxista» que poco tiene que ver con Marx. Lo mismo, siguiendo sus pasos hizo Lenin ¿En qué se

convirtió el método dialéctico de Marx? Pues se convirtió en una ensalada rusa. Por un lado, la ley de la negación de la negación, que es cosa que debería aplicarse a sí mismo el marxismo ruso cuando niega todo lo que ha negado. Por otra parte, la ley de la conversión de la cantidad en cualidad, ley ridícula como ley. Puede ser cierto, sin duda, que una cantidad determinada de cosas se convierta en cualidad, digamos que por cansancio. También es cierto que en un buen plato de cocina la cantidad se transforma en cualidad. Si nos ponen demasiada sal, o demasiado picante, entonces estamos fritos: la cantidad se nos ha convertido en cualidad. De ahí que esta llamada ley de la dialéctica no sirve para nada; para lo más, nos sirve para acomodar nuestros esquemas intelectuales a ella. Hasta la fecha, ningún científico soviético ha podido hacer cosa alguna que valga la pena con el uso de la dialéctica. Si con la dialéctica se hubiesen hecho los viajes en torno a nuestro planeta, mal andarían los viajeros.

La dialéctica de Marx, lo repito, es tan sólo un *método*, y en forma alguna es un *sistema* inventado por Marx. Otra cosa muy distinta es que el bueno de Engels la transformara en un sistema, creyendo así, sin duda, hacerle un favor teórico a Marx. Lo único que realmente hizo fue sembrar toda la simiente de los innumerables equívocos que ha habido en torno a Marx, y a su obra teórica. Engels fue quien formuló las tres famosas leyes de la dialéctica, leyes inadecuadas al sistema científico de Marx, y leyes, además; ilustradas con una serie de ejemplos que han demostrado a la larga ser todos falsos. Posteriormente, Lenin, retomando la lección de Engels, también se apegó a la dialéctica como doctrina «filosófica» marxista. Y se equivocó en ello, como se siguen equivocando todos los manuales de corte estaliniano que repiten hasta el cansancio las tres famosas «leyes» de la dialéctica.

Marx empleaba un método dialéctico. Este consistía en ver la historia humana como lo que efectivamente ha sido: como un teatro de luchas de clases. *El Theatrum mundi* de la dialéctica no es ese teatro sospechoso que nos inventan las ideologías; es el teatro real, sangriento y monstruoso. La Roma imperial no era, para esta visión dialéctica, un reino donde imperaban la belle-

za y la armonía ciudadanas; era, por el contrario, el teatro de la más sangrienta y feroz represión social que ha habido en toda la historia. Se asesinaba a los ancianos y se establecía, mediante la falacia del Derecho, la propiedad privada sobre las personas; la mujer era un objeto prácticamente inservible, reducido a una condición absurda de inferioridad física y mental y destinada tan sólo a mal parir hijos, ciudadanos romanos; los campesinos, que araban con métodos antediluvianos (como hoy lo siguen haciendo muchos campesinos italianos), trabajaban una tierra que no era suya; y los esclavos, por su parte, constituían una especie de gigantesco ejército en el interior de las ciudades. Por otra parte, los ciudadanos, los civiles y los guerreros: castas aparte, privilegiadas, dominadoras y señoras de todo cuanto había. Una visión no dialéctica de todo este proceso lo pintaría como lo que no es. Se olvidaría de la lucha de clases; se olvidaría del drama real de la historia. Igualmente, al pintar el capitalismo, una visión dialéctica tiene que enfrentarse a un teatro de luchas feroces; un teatro donde hay dos oponentes principales, la burguesía y el proletariado. Dos opuestos con carácter de contradictorios. No sería difícil probar, mediante el análisis matemático, el carácter contradictorio de esas dos clases sociales: basta medir sus ingresos y sus egresos. Basta medir su capacidad social de producción. Basta medir el grado en que la plusvalía es producida por unos para el servicio de otros. Tal es una visión dialéctica, una visión que no descuida los detalles reales.

La dialéctica es, pues, un método. Pero hay que advertir a este respecto algo importante. Se trata de un método para la comprensión de la evolución histórica de las sociedades, y no de un método lógico en el sentido *formal* de la palabra. Para que un método lógico sea *formalmente correcto*, es condición indispensable que este compuesto de términos *vacíos*; sus verdades han de ser verdades formales, no *materiales*. Si expresamos en lógica simbólica la contradicción, diremos: «p . p», lo cual constituye una expresión meramente formal, por completo independiente de que «p» signifique, valga el caso, «llueve», y de que «p» signifique «no llueve». Es lo que ocurre con los silogismos, formalmente considerados. Podemos decir la mayor barbaridad o men-

tira desde el punto de vista material, pero esa mentira material podrá poseer *verdad formal*. Podemos decir: «Si todos los gorilas son caballos, y todos los caballos tienen cinco patas, entonces todos los gorilas tienen cinco patas». Como se ve, ello es un disparate desde el punto de vista de la verdad material, porque nunca se ha visto un gorila con cinco patas; pero, formalmente, el razonamiento es correcto, es lógicamente correcto: se trata de una deducción.

Ahora bien, el método dialéctico no funciona así. No puede ser reducido (aunque se han hecho intentos para ello) a una terminología meramente formal. Las contradicciones de que habla la dialéctica no son contradicciones en el estricto sentido de la palabra. La burguesía y el proletariado no se contradicen entre sí de la misma forma como se contradicen las proposiciones «llueve» y «no llueve». Se contradicen *históricamente*, por lo cual sería realmente más correcto decir que se trata de *opuestos antagónicos, opuestos históricos en lucha*, que tienden a negarse el uno al otro, pero no como se niegan entre sí dos proposiciones, sino como se niegan y combaten las clases sociales en pugna. A este respecto, podemos señalar dos clases de errores que suelen cometer cuando se habla del método dialéctico; errores que se cometen tanto cuando se trata de defenderlo como cuando se trata de atacarlo.

Del primero de estos errores ya hemos hablado en parte. Es el error interpretativo que, según dijimos, parte de Engels y desemboca en nuestro siglo, cuando el movimiento socialista triunfante creyó conveniente estatuir una doctrina marxista oficial, transmitida a través de toda clase de manuales, fenómeno que alcanzó su apogeo en la época de Stalin. Este error consiste, como decíamos antes, en convertir la dialéctica en un *sistema* filosófico dotado de leyes universales, «verdaderas» más allá de toda consideración histórica. Este sistema, inventado por Engels y repulido en nuestro siglo, es lo que se conoce con el nombre de «materialismo dialéctico», término que jamás ideó el propio Marx y que, sin duda, le habría resultado inadecuado, no porque él no se considerase materialista o dialéctico, sino por

las implicaciones filosóficas y metodológicas que tal «sistema» implica. Si se acepta, con el «materialismo dialéctico», que la totalidad del universo se guía por leyes dialécticas, entonces habrá que formular estas leyes al modo como los físicos formulan las leyes de los cuerpos celestes: mediante procedimientos matemáticos. Ahora bien, al aceptarse lo anterior habrá que vaciar a la dialéctica de todo contenido histórico; pero entonces se entrará en contradicción con la doctrina original de Marx, para quien la dialéctica, en lugar de ser sistema de explicación de «todo cuanto hay», era un método *tan solo aplicable a la historia* y no susceptible de ser formulado en términos matemáticos, es decir, vacíos. Menos aún era susceptible de ser formulado ese método mediante la simbología lógica. El problema, es justo advertirlo, fue suscitado por el propio Marx, quien juzgó conveniente no modificar cierta terminología heredada de la lógica y la fenomenología de Hegel. Así Marx nos habla de la *contradicción* existente entre la burguesía y el proletariado, con lo cual siembra la sospecha de que el método dialéctico es susceptible de ser formalizado y convertido en una suerte de axiomática a partir del principio de no-contradicción. Si Marx hubiese hablado de antagonismos u opuestos históricos, y si hubiese rechazado de plano la ambigua terminología hegeliana, es posible que se hubiesen evitado algunas de las deformaciones que posteriormente sufrió su doctrina. Lo mismo ocurre cuando, a la manera de Hegel, nos dice fórmulas tales como aquella de que el capitalismo lleva en sí su propia negación, la cual sería una «negación de una negación», es decir, la «afirmación» en que se supone consistirá el socialismo. No es que nosotros debamos ver una falacia en tal razonamiento; para nosotros es una verdad predictiva que el capitalismo tienda a descomponerse y que el mundo se irá volviendo progresivamente socialista. Pero sí debemos advertir que la terminología hegeliana empleada por Marx conduce a equívocos; y el principal de estos equívocos consiste en la creencia de que, por tratarse de un movimiento histórico necesario, que obedece a las leyes internas de la sociedad capitalista, ese movimiento debe ser formulado como si se tratara de leyes lógicas universales, tales como las celebérrimas «leyes»

de la transformación de la cantidad en cualidad o la ley de la negación de la negación, que por otra parte han demostrado, en cuanto leyes, servir de muy poco. Los ejemplos que aportaba Engels a este respecto han demostrado, como ya dijimos, ser falsos y carentes de consistencia científica. Por eso, la esencia del método dialéctico de Marx era su comprensión de la historia, y la formulación de la misma en *términos de ciencia social*. Otra cosa muy distinta es que Marx, en sus obras económicas, razonara matemáticamente para deducir, por ejemplo, la tasa de plusvalía; pero lo dialéctico en este caso no es el razonamiento matemático, sino el razonamiento mediante el cual se descubre que la plusvalía es socialmente la enemiga número uno de la clase obrera, la cual, en razón de la explotación, de que es objeto, se opone históricamente a la clase que es dueña del capital. El razonamiento matemático para deducir las «ganancias» que produce el capital de una empresa lo puede hacer cualquier economista burgués; pero lo que no puede hacer cualquier economista burgués es lo que sí hacía Marx: descubrir, detrás de las «ganancias» del capital, la estructura oculta de la plusvalía; y descubrir, detrás de esa especie de «poder misterioso» que tiene el capital para producir más capital, el trabajo humano, el trabajo social de la clase productora. La ganancia del capital aparece así, dialécticamente, opuesta a la clase productora de capital; el capital mismo aparece en perfecta oposición dialéctica al trabajo. El método dialéctico sirve, pues, para la comprensión sociológica de los fenómenos que ocurren en una etapa histórica determinada. No hay leyes dialécticas aplicables por igual a cualquier época histórica. Si Marx, en lugar de analizar la sociedad capitalista, hubiese analizado la sociedad griega antigua, habría tenido que descubrir un tipo de contradicciones sociales muy distintas, pues evidentemente no es lo mismo la oposición de burguesía y proletariado industriales, que la oposición que pudiese haber entre los ciudadanos atenienses y la masa de esclavos que constituían el aparato productivo. La «contradicción» no era la misma.

El otro error que se ha cometido al enjuiciar el método dialéctico de Marx puede ser tipificado mediante el caso de un

representante de las tendencias logicistas contemporáneas. Nos referimos a Karl Popper, quien, además de dedicar cientos de páginas en *Open Society* a destruir minuciosamente lo que él llama el «historicismo» de Marx, dedica todo un ensayo a la destrucción de la dialéctica como método. El ensayo figura en su obra *El desarrollo del conocimiento científico*, y vale la pena que nos detengamos un poco a considerar el tipo de argumento que allí se utiliza contra la dialéctica. A fin de no entrar en ciertos tecnicismos lógicos que Popper utiliza, trataremos de formular la argumentación del modo más sencillo posible, aunque será forzoso acudir a ciertas fórmulas de la moderna lógica matemática.

Popper nos dice lo siguiente. Admitamos que la dialéctica es un método lógico; podrá, entonces, formularse de acuerdo a la terminología lógica más estricta. Los dialécticos nos dicen que los fenómenos históricos se producen mediante una cadena de contradicciones. Es decir, para los dialécticos las contradicciones son sumamente fecundas. Así, para Marx, la contradicción entre el capital y el trabajo, o sea, entre burguesía y proletariado, producirá inevitablemente una revolución social que desembocará en la formación de una nueva sociedad, la sociedad socialista, y culminará con la formación de la sociedad comunista. Ahora bien, dice Popper no sin cierta ironía, veamos si desde el punto de vista estrictamente lógico la contradicción resulta ser tan fecunda. La contradicción más simple es decir: «p . p», o sea afirmar al mismo tiempo «p» y «no p» que es como afirmar al mismo tiempo, y con respecto a lo mismo, que «llueve» y «no llueve». Si esta contradicción es fecunda, ello se probará colocándola en situación de implicación, esto es:

$$(p . p) \rightarrow (x)$$

Desde el punto de vista formal, una contradicción puede implicar cualquier cosa, porque cualquiera que sea el valor que se le asigne a la variable «x», siempre el resultado de la operación lógica de implicación será tautológico, o sea, verdadero en todos los casos. ¿Por qué? Porque se necesita que el antecedente de la

implicación tenga al menos un valor de verdad que, combinado con un valor de falsedad en el consecuente, dé como resultado un valor de falsedad. Pero, como en una contradicción todos los valores son falsos, entonces no podrá producir jamás ningún valor falso al combinarse en implicación con la variable «x», cualquiera que fuese el valor que le asignamos a esta. Una contradicción implica, pues, cualquier cosa. De donde concluye Popper: si una contradicción implica cualquier cosa, ello significa que en realidad no implica nada. O, en todo caso, le sirve a los dialécticos para deducir cualquier cosa, sea comunismo o socialismo, con la mayor libertad y falta de seriedad científica.

Es cierto que, desde el punto de vista estrictamente lógico, una contradicción implica cualquier cosa. Pero precisamente aquí reside la falacia de Popper. *Marx nunca habló de contradicciones en un plano estrictamente lógico, sino en un plazo histórico material.* Puede admitirse que, en buena lógica, es incorrecto el empleo que Marx hacía del vocablo «contradicción». Pero, en todo caso, allí está el aparataje de *El Capital* para demostrar que el interés de Marx no residía en formular un sistema lógico. Por tanto, cuando Popper se enfrenta a las contradicciones, de que Marx hablaba, como si se tratase de contradicciones estrictamente lógicas, se olvida por completo de todo el contenido de *El Capital*. Popper tendría que demostrar que es falsa la oposición histórica de burguesía y proletariado para poder negar con eficacia la validez del método dialéctico de Marx. Por eso decíamos antes que el método dialéctico no debe ser visto como un método lógico según los términos de la lógica formal, pues, de ser visto así, se corre el riesgo de caer bajo refutaciones al estilo de Popper. Por cierto que Popper cae él mismo en una flagrante contradicción al enjuiciar globalmente la teoría marxista. Dice Popper que esta teoría no es científica, sino más bien literaria, o metafórica, porque, según él, se compone de profecías bíblicas y de «teorías conspiracionales» de la historia. Sin embargo, Popper, en otro artículo de su libro, cuando intenta describir el carácter de una teoría científica, indica como su rasgo fundamental la *refutabilidad*. Una teoría es científica en la misma medida en que es refutable; nadie se va a ocupar de refutar a un poeta, pero sí en cambio tiene sentido

refutar a un Ptolomeo, como lo hizo Copérnico. Lo malo es que Popper, después de negarle el carácter de ciencia al marxismo, se dedica profusamente a refutarlo. Entonces, nosotros podríamos devolverle su razonamiento de esta manera: si la medida de la ciencia es su refutabilidad, y si Popper se dedica a refutar el marxismo, entonces, según Popper, el marxismo tiene que ser una ciencia; luego, es falsa la afirmación de Popper según la cual el marxismo no es una ciencia.

5. EL PROBLEMA DE LA TOTALIDAD: ORDEN LÓGICO Y ORDEN HISTÓRICO

Otro problema relacionado íntimamente con el método de Marx es el que viene implicado en el concepto de *totalidad*. Con este problema ocurre más o menos lo mismo que con el problema de la dialéctica, al cual venimos de echarle una ojeada. Esto es: se ha hablado y se ha escrito tanto y tan diverso sobre el concepto de totalidad, que se ha terminado por enredarlo hasta tornarlo irreconocible. Los marxistas, por un lado, y más tarde los estructuralistas, han hollado este difícil terreno y han producido una cantidad inimaginable de matices, los cuales no estarían mal si no fuera porque los demasiados matices desfiguran el rostro de los problemas. De nuevo, por tanto, ensayaremos reconstituir el problema según los términos originales de Marx, quien siempre fue y será más claro y hondo que todos sus intérpretes, en especial los «marxistas».

Para comenzar con justicia, habría que hacer entre los marxistas algunas excepciones. Por ejemplo, la que constituye Georg Lukács con su libro *Historia y conciencia de clase*, donde el problema de la totalidad es tratado con especial agudeza y precisión. Lukács nos dice, en uno de los ensayos allí dedicados a Rosa Luxemburgo, una frase sorprendente: «Lo que caracteriza al método marxista no es el énfasis en los motivos económicos, sino el punto de vista de la totalidad». Con esta proposición, que tanto costó a Lukács (hasta el punto de crearle a él mismo una cierta mala conciencia con respecto a su libro de 1923), se da al traste con todo ese presunto «economicismo» del que tanto se ha

acusado a Marx. Y al mismo tiempo se brinda la pista más segura para comprender la verdadera esencia del método de Marx. Esa esencia es *el punto de vista de la totalidad*.

Comencemos por rechazar el economicismo, rechazo que es indispensable para poder pensar con la debida seriedad el concepto de totalidad, y el papel que juega dentro de la teoría marxista de la sociedad. Preguntémosnos: ¿por qué Marx, para analizar la sociedad capitalista y reconstruirla teóricamente, juzgó como lo más apropiado escribir obras *económicas*, libros de economía política? Esto tiene su respuesta, y nos la proporciona el mismo Lukács. La sociedad capitalista es en sí misma una sociedad basada en las relaciones monetarias; por primera vez en la historia las relaciones económicas *han aflorado hasta la superficie de la sociedad y se han hecho visibles*. Esta es la razón, el fundamento ontológico, de que una teoría del capitalismo haya tenido que ser una teoría económica. La sociedad en que vivió Marx, que es sustancialmente la misma que nosotros estamos viviendo, es una sociedad centrada en el dinero; su estructura económica se presenta como su estructura total. Acusar de economicista a Marx es como acusar a Freud de pansexualista, cuando Freud no hizo sino diagnosticar un fenómeno de los tiempos presentes, tiempos en los que la relación sexual está cambiando de tono y en los cuales se está llevando a cabo una revolución sexual. Marx hizo algo parecido; realizó el diagnóstico de una sociedad basada en la relación monetaria, y dictó su sentencia, que reza así: «En la Edad Media existía en Alemania un tribunal secreto, la Santa Vehmex. Cuando una casa era marcada con una cruz roja, se sabía que su propietario había sido condenado por ese tribunal. Todas las casas de Europa llevan ahora la misteriosa cruz roja. El juez es la historia; el ejecutor de la sentencia, el proletariado»⁶.

En anteriores modos de producción el factor económico, la producción y mantenimiento de la vida humana, también existía, y también, sin duda, constituía la base sobre la cual estaba constituido todo el aparato social. La relación económica

6 *People's Paper*, 19 de abril de 1856.

siempre ha sido la relación fundamental, lo mismo que la relación sexual. Marx inventó el hambre, Freud inventó la libido, y ambos dieron en el clavo porque tuvieron suficiente genio como para diagnosticar en el ser humano sus apetencias fundamentales, que son el hambre y el instinto sexual. Sin embargo, cuando nos representamos épocas tales como la Edad Media, solemos pensar que el motivo fundamental de la existencia no era de carácter económico, sino que era, valga el caso, de carácter religioso, teológico. Pero nunca se podrá examinar seriamente a la Edad Media si no se estudia la relación económica de la servidumbre, esto es, el sistema según el cual el dueño de la fuerza de trabajo debía trabajar la tierra durante unos cinco días a la semana, y destinar el producto (la *corvéé*) al señor feudal, en tanto que los dos días restantes debía trabajarlo para sí mismo, para su propia manutención y para la de su familia.

En la época capitalista lo fundamental es el dinero, la universalización de las relaciones mercantiles. Ya sabemos que el dinero como tal existe desde que se acuñó la primera moneda de oro en Lidia, Asia Menor, hacia el año 650 antes de Nuestra Era. Pero lo interesante del capitalismo, en cuanto formación social, es que en él el dinero se ha convertido en la relación fundamental de la existencia. Todas las cosas han sido reducidas a su valor de cambio, entendiéndose por tal el valor del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir las mercancías, que son las grandes representantes del dinero, como el dinero lo es con respecto a ellas.

De modo, pues, que una teoría del capitalismo tenía que ser una *teoría económica*, que comprendiera desde sus raíces al valor de cambio, al dinero como suprema mercancía y a las relaciones mercantiles como las únicas relaciones humanas posibles. Una teoría del capitalismo debía hacer énfasis en el carácter extremadamente fetichista, supersticioso, que ha adquirido el dinero en la sociedad humana; un carácter tan marcado y hondo que hoy es difícil hallar a nadie que no piense en el dinero como en un mal necesario de la humanidad. Los mismos países socialistas basan sus relaciones humanas en torno al dinero. Es

cierto que en la antigüedad, en la época helenística, cundía el grito siguiente: ¡chremata aner!, o sea: su dinero es el hombre; pero nunca como ahora la relación monetaria había penetrado hasta los últimos intersticios de la mente humana. La sociedad se ha constituido de tal modo que hay que pensar en el dinero para poder vivir en ella. Sobre este punto insistiremos más adelante.

No es, pues, de extrañar que la teoría de Marx acerca de la sociedad viniese estructurada sobre una teoría económica. Ello no representa ningún «economicismo» teórico, sino, por el contrario, la respuesta teórica adecuada de un científico dedicado a analizar la sociedad capitalista.

El rechazo del economicismo nos conduce por esta vía a nuevas perspectivas. La principal de ellas es la perspectiva de la totalidad. Marx no era un economista, ni un sociólogo, ni un filósofo, ni un jurisconsulto, ni un historiador, ni un literato: era todas las cosas al mismo tiempo. Había eliminado la división del trabajo de su propia esfera personal. Fue un científico omni-barcante. Pero ello no ocurrió así tan sólo por un afán renacentista de aparecer como el erudito en todo; ello ocurrió así porque la idea principal de Marx, al analizar la sociedad humana, era la idea de totalidad. Esto es, no hacía lo que suelen hacer nuestros modernos sociólogos: dedicarse a examinar mediante encuestas algún aspecto parcial de su sociedad. Él se dedicó a examinar todo cuanto fuera posible. Lección que deberían, por cierto, aprender los científicos sociales de nuestro tiempo, que dividen en las universidades, de modo francamente absurdo, los estudios sociales en estudios económicos, estudios sociológicos, estudios administrativos, estudios antropológicos, etc.

La primera forma, pues, en que debemos encarar la concepción metodológica marxista de la totalidad es la que se refiere a *la ciencia social misma*, considerada no como un saber compartimentado, fragmentado, sino como una ciencia unitaria de la sociedad; ciencia que comprende aspectos económicos, sociológicos, antropológicos, etc., pero en la que estos aspectos no figuran como «disciplinas» separadas, sino tan sólo como las facetas

de un mismo problema y una misma ciencia: la ciencia social. Se elimina así, dentro de esta ciencia, el principio de la división del trabajo. Ello no quiere decir, por supuesto, que cada científico social deba tener un perfecto conocimiento de todos aquellos aspectos: la literatura sobre ellos es hoy tan fabulosamente grande, que no daría tiempo toda una vida para abarcar tan siquiera una tercera parte. Lo que se quiere decir con «eliminar la división del trabajo dentro de la ciencia social» es que cada científico social debe adoptar el punto de vista de la totalidad, aun cuando su objeto de estudio sea muy especializado. El caso de los estudios estadísticos es paradigmático. El estadista puede llegar a verdades parciales que, desde el punto de vista de la totalidad social, resultan ser falsedades absolutas. Así, —para citar un caso ya célebre—, estudios estadísticos de los ingresos de la población venezolana señalan «una renta» *per capita* bastante alta, lo que podría hacer suponer a cualquier desprevenido que el ingreso de cada venezolano es alto. En cambio, el punto de vista de la totalidad nos dice que la renta venezolana no se distribuye en realidad *per capita*, sino *por grupos sociales*; hay inmensos grupos humanos cuya renta es ínfima, y en cambio hay grupos reducidísimos que absorben casi todo el patrimonio de la renta, como es el caso de las grandes familias capitalistas venezolanas.

Esto es precisamente lo que trata de evitar el método de Marx. El añadía al análisis económico, el análisis sociológico y el análisis ideológico. Si descubría, por ejemplo, que la estructura última del sistema capitalista puede formularse económicamente como ley de la plusvalía, esa misma ley, según el método de Marx, debía también formularse sociológicamente como lucha de clases, esto es, como la explotación de la fuerza de trabajo por parte del capital; y también debía analizarse ideológicamente, porque, por ejemplo, la ideología jurídica es la encargada de sacralizar en contratos aparentemente justos una relación que, en su estructura, es de explotación. De ahí que *El Capital* de Marx haya causado siempre profunda irritación en los círculos científico-sociales burgueses, para quienes ese tipo de análisis carece de seriedad porque no es especializado. Para la ciencia social burguesa, el sociólogo que se dedica a encuestas debe dedicarse toda su vida a

hacer encuestas y perfeccionarlas, para que otros las trabajen, sin preocuparse en lo más mínimo de la utilización que se hará de tales encuestas. Es la misma mentalidad de división del trabajo que existe en las modernas empresas comerciales capitalistas, y que existía ya desde la época de la manufactura, en el siglo XVIII, a saber: la parcelación o fragmentación de los trabajadores; en una empresa moderna, cada quien tiene asignada una labor específica, y nadie, salvo los directivos (algunos directivos), posee el secreto de lo que ocurre en la empresa como totalidad. Y aun así, a pesar de que cada capitalista dueño de una empresa posea el secreto de la totalidad de su empresa particular, es característico del mundo de las grandes corporaciones actuales el que estas se desentiendan de la totalidad social en que están insertas. Es lo que nos hablan con tanta propiedad Baran y Sweezy en *El capital monopolista*, uno de cuyos capítulos está precisamente destinado a delinear lo que ellos llamaban «racionalidad parcial versus irracionalidad total». Es decir, una empresa o corporación que se dedique a fabricar jabones es en sí misma, de acuerdo a sus estructuras actuales, un imponente edificio de racionalidad interna: todo allí está calculado matemáticamente, empezando por las ganancias de la empresa. Sin embargo, esa empresa es profundamente irracional en cuanto a la totalidad del sistema social, porque con toda probabilidad no llenará una necesidad real de una sociedad en la que hay miles de marcas de jabones: lo único que llenará es su propia necesidad comercial, para lo cual *inducirá* falsas necesidades en el público consumidor.

De modo, pues, que el principio metodológico de la totalidad tiene, en la sociedad capitalista, un fundamento ontológico, una apoyatura en la realidad. Si la ciencia social burguesa no adopta el punto de vista metodológico de la totalidad, ello se debe a intereses reales, a intereses ontológicamente fundados, que pueden simbolizarse en el caso de las empresas capitalistas. En cambio, el fundamento ontológico a que aspira la metodología marxista de la totalidad no es otro que una sociedad donde la producción esté dirigida a la satisfacción de las necesidades humanas y no a la satisfacción de las necesidades del mercado; o sea, los jabones no se producirán según el principio de la compe-

tencia entre los diversos productores, sino según el principio de las necesidades de la sociedad.

Por esa razón, una sociedad realmente comunista encarnaría en sí misma, ontológicamente hablando, lo que por el momento no es sino un principio metodológico introducido por Marx en la ciencia social.

Ello no quiere decir que en la actual sociedad capitalista no exista una homogeneidad estructural. El hecho de que se presente como un conjunto inarmónico, donde la racionalidad de la producción se enfrenta mortalmente a la irracionalidad de la distribución, no significa que no constituya esta sociedad un todo. Es un todo estructural, como en el fondo lo es cualquier otra formación social. Por tanto, es susceptible de ser estudiada desde el punto de vista de la totalidad. Decía Lukács que la sociedad capitalista presenta una gran homogeneidad, y que ontológicamente constituye una totalidad. Pero la gran paradoja de la sociedad capitalista es que ella segrega una ideología según la cual los diversos planos que constituyen la sociedad (plano estructural, plano sobre-estructural) son planos «separados» entre sí. Según tal ideología, el mundo de las ideas filosóficas, por ejemplo, está por completo separado del mundo de la producción material; la ideología misma, como tal, es presentada como un fenómeno independiente, como un reino espiritual por completo divorciado de cuanto ocurre en la estructura socioeconómica. Pero el método marxista de la totalidad se opone precisamente a tal ideología; opone la ciencia descubridora a la ideología dominante para poner al desnudo la homogeneidad y trabazón estructural de los diversos planos de la sociedad; incluso, si habla de «planos» lo hace en un sentido meramente metafórico, como cuando Marx hablaba de las «superestructuras», término que, según he intentado demostrar en otra parte⁷, no es más que una metáfora. El método marxista de la totalidad considera que todas las manifestaciones de una sociedad forman un enrejado estructural, y que ningún «plano» o «aspecto» de la sociedad puede explicarse definitivamente si no es puesto en relación con el conjunto del

7 Cfr. mi libro sobre *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971.

cual forma parte. Este punto de vista fue demostrado con gran vigor teórico por Lukács en su célebre libro de 1923, *Historia y conciencia de clase*, en el que, como antes decíamos, se esgrime la tesis nada ortodoxa de que el método marxista se caracteriza, no por un énfasis en los motivos económicos, sino por adoptar para la ciencia social el punto de vista de la totalidad.

Nos falta ahora, para completar este esquema del papel del concepto de totalidad dentro del método de Marx, abordar el punto de vista relativo a la ejecución misma, *la puesta en práctica de aquel concepto en la obra de Marx*. Tomaremos como paradigma teórico *El Capital*, visto como el terreno donde se realiza el método y donde se lo aplica más allá de toda consideración propiamente metodológica. Y como texto teórico de metodología acudiremos a la exposición que hizo Marx en 1857, cuando escribió la *Introducción a los Grundrisse* o *Fundamentos de la crítica de la economía política*.

¿Cuál es el método correcto de la economía política?, se pregunta allí Marx. Su respuesta a esta pregunta central nos interesa en alto grado. Trataremos de esquematizarla en sus puntos principales, olvidando otros detalles que no hacen sino ilustrar a los primeros.

1) Aparentemente, nos dice Marx, el buen método sería comenzar por lo real y concreto, por ejemplo, por la población. Pero este método envuelve una falacia. La población, algo aparentemente tan concreto, no es más que una abstracción si nos olvidamos, por ejemplo, de su estructuración en clases sociales. Las clases sociales, a su vez, serán una abstracción si dejamos de lado los elementos que las posibilitan, a saber, el trabajo asalariado, el capital, etc. El capital y el trabajo asalariado, por su parte, suponen, para su análisis, el examen del intercambio, la división del trabajo, etc. Y así sucesivamente, hasta llegar a categorías cada vez más simples. «De modo, pues —nos dice Marx—, que si yo comenzase por la población me haría una representación caótica del conjunto». Parece entonces más adecuado hacer el viaje teórico hacia categorías cada vez

más simples, para, a partir de ellas, hacer el viaje inverso y llegar a complejidades tales como la población. El movimiento teórico debe ser, pues, de lo simple a lo complejo. Pero no se confunda este movimiento con el que va de lo abstracto a lo complejo, ya veremos por qué. Lo cierto es que el método que va de lo simple a lo complejo es, dice literalmente Marx, «el método científicamente exacto».

2) Lo concreto, o sea, cosas como la población, aparece así, en el pensamiento, no como el punto de partida, sino como «el resultado» o «el proceso de la síntesis». Lo cual no debe hacernos olvidar, recuerda Marx, que lo concreto real —por ejemplo, la población— es el verdadero punto de partida, de acuerdo al principio materialista de que es lo real lo que determina a lo ideal y no al revés. Pero Marx nos advierte con igual energía que el método de la economía política, en cuanto ciencia que pretende exponer en su conjunto la estructura de la sociedad capitalista, no puede partir de lo concreto real, sino de lo que él llama lo *concreto pensado* (*Gedankenkonkretum*). Esto sucede así porque, dice Marx, «el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento sino la manera de apropiarse de lo concreto, y reproducirlo en tanto que concreto pensado». En otras palabras, si *El Capital* comienza por una categoría simple, la mercancía, comienza por una abstracción, y mediante ella se va apoderando progresivamente de categorías más complejas, más concretas. Pero Marx prefiere llamar por eso, a esas categorías simples, de las cuales se parte, «concretos-pensados». ¿Por qué?

3) Ello se debe, nos dice Marx, a que «el concreto pensado se presenta como *totalidad concreta* en tanto que totalidad pensada». «La totalidad, tal como aparece en el espíritu como un todo pensado, es un producto del cerebro pensante, el cual se apropia del mundo de *la única manera posible*, manera que difiere de la apropiación de ese mundo por parte del arte, la religión o el espíritu práctico». Es decir, el arte, por ejemplo, tiene como método apropiarse del mundo intentando una reproducción plástica de él; la religión tiene como método la simbología espiritual y los valores de la moralidad; y el espíritu

práctico se apropia del mundo directamente, tomando el toro por los cuernos, o tomando la Bastilla. Ahora bien, el método que tiene la economía política de apropiarse del mundo es la abstracción, o mejor dicho, la reproducción del mundo en concretos de pensamientos; concretos que deben asumir la forma de totalidades concretas. De ahí la enorme importancia del concepto de totalidad dentro de la ciencia social marxista. Se parte de una totalidad teórica para llegar a la totalidad práctica. Se parte, por ejemplo, de la mercancía, para llegar a las clases sociales, que son, por cierto, el alfa y el omega de *El Capital*, al menos en el estado en que quedó después de la muerte de su autor. Pero el hecho de que la ciencia social deba partir metódicamente de una totalidad teórica no quiere decir, recordémoslo una vez más, que ella sea el punto real de partida. De lo que se trata aquí es de diferenciar el método de investigación del método de exposición. En el método de investigación, uno puede partir de lo concreto real: la población, las clases, la distribución del ingreso, etc.; pero en el método de exposición es preciso partir de totalidades teóricas, y hacer prácticamente el viaje al revés.

Y es que, dentro del método de Marx, no es lo mismo el *orden lógico* de las categorías económicas que su *orden histórico*. Según el orden histórico, la categoría «mercancía» es, con mucho, anterior en el tiempo a la constitución de una sociedad capitalista; igual ocurre con la división del trabajo y la propiedad privada. Sin embargo, según un orden lógico, para entender estructuralmente a la sociedad capitalista hay que comenzar por la mercancía, pues es en la sociedad capitalista donde la *forma* mercancía ha alcanzado *su pleno desarrollo*, al igual que la división del trabajo y la propiedad privada. Por eso dice Marx que

aunque históricamente la categoría más simple pueda haber existido antes que la categoría más compleja, ella puede pertenecer, en su completo desarrollo intensivo y extensivo, a una forma de sociedad compleja, mientras que la categoría más concreta estaba más desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada.

El trabajo es tan viejo como el mundo, pero el trabajo como categoría sólo alcanza su máximo desarrollo en la sociedad capitalista. Entonces, el método científicamente correcto debe partir de él. Orden lógico y orden histórico no se corresponden. Nosotros podríamos decir, por ejemplo, que una exposición *histórica* del subdesarrollo debe comenzar por el estudio del mercado mundial de hace varias centurias, cuando la expansión colonialista europea; sin embargo, si seguimos el método de exposición sistemática y lógica de *El Capital*, deberíamos comenzar por analizar la categoría más simple de todas, que podríamos acaso denominar *la mercancía dependiente*, en la medida en que la fuerza de trabajo empleada para producirla es no sólo explotada a secas por el capital, sino por un preciso capital cuyo centro de acción está en zonas del mundo —las zonas desarrolladas— de las cuales depende la fuerza de trabajo de la zona subdesarrollada.

Así, pues, el movimiento metodológico de Marx consiste en partir de categorías simples, que se presentan —o deben presentarse, en una ciencia social que aspire a comprender la sociedad— como *totalidades* concretas de pensamiento, destinadas a reproducir la totalidad concreta práctica. El método de la economía política debe ser, pues, la abstracción; pues, como nos lo recuerda Marx en el prólogo de *El Capital*, así como los químicos emplean reactivos y microscopios, nosotros, los científicos sociales, empleamos la abstracción. Una abstracción que, sin paradoja, se presenta al pensamiento como *totalidad concreta*.

6. ESTRUCTURA Y APARIENCIA SOCIAL. LA IDEOLOGÍA Y SU RELACIÓN CON EL MÉTODO DE MARX⁸

El concepto de ideología, tomado en su sentido más riguroso (que lo liga estrechamente al concepto de falsa conciencia), ofrece en la obra de Marx una importante faceta metodológica.

8 Utilizamos en esta parte un fragmento de nuestro ensayo «Teoría marxista de la ideología», publicado en el volumen *Teoría y práctica de la ideología*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1971.

La ideología, en posición epistemológica a la verdad, guarda una nítida simetría con una oposición que aparece constantemente en las grandes obras económicas de Marx, a saber, la oposición entre lo que él llama «apariencia social» o «formas de aparición» de lo social, y lo que también él llama «estructura social».

El ideólogo se caracteriza por hacer pasar por estructura de la realidad social aquello que no es sino una mera apariencia fenoménica. Esto envuelve todo un grave problema de teoría del conocimiento e incluso de teoría de la verdad, que no podemos aquí sino tocar muy someramente. El criterio general de la verdad, en Marx, era pragmático, tal como se desprende de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La práctica es el criterio último de la verdad. Pero en el examen de la práctica histórica (para limitarnos sólo a las ciencias sociales) se entrecruzan diversos elementos que es preciso analizar. Estos elementos son los que, con vocabulario de Marx, pueden llamarse «estructura» y «apariencia». La realidad social tiene una apariencia, como dijimos antes, una «fachada ideológica», que es preciso no confundir con la estructura social. Es característico del ideólogo practicar, a veces deliberadamente, esa confusión, y presentar así como la verdad o fundamento estructural de la sociedad lo que no es sino su apariencia ideológica.

El concepto de ideología tiene, pues, una vertiente metodológica de considerable importancia dentro del método general de la ciencia marxista. Como lo dice Godelier en su ensayo antes citado, Marx concibió obras como *El Capital* en términos de estructuras, así como también es estructural (no digamos ya, como Godelier, «estructuralista») su concepción general de la historia y la sociedad. Dentro de esta concepción estructural juega un papel complementario y de primer orden el concepto de apariencia ideológica. Se trata de una apariencia «ideológica» no porque los fenómenos sean en sí mismos, en su nuda materialidad, «ideológicos», sino porque en la historia ciertas clases sociales se han empeñado en hacer pasar por real estructura social lo que no es sino apariencia, con lo que esta toma *eo ipso* un carácter ideológico. El método científico tiene, para Marx, una misión expresa: distinguir las estructuras sociales de sus apariencias ideológicas,

poner sobre sus pies todo ese mundo «encantado e invertido» que los ideólogos presentan cabeza abajo; esto es, subrayar el carácter determinante de la estructura y el carácter determinado de la apariencia.

El hombre corriente de la sociedad capitalista, el hombre que trabaja y no sabe bien para quién trabaja, el hombre que llega a creerse justamente remunerado por el salario que le dan e ignora que buena parte de su fuerza de trabajo la entrega gratis, este hombre nada en la inconsciencia ideológica generalizada en este tipo de sociedad. Por eso, cuando le preguntan qué es la sociedad se limita a señalar la fachada ideológica de esta: la sociedad, dirá, es el Estado, son las leyes, son los derechos y los deberes, las instituciones, la cultura, la vida política. Pero raras veces se le ocurrirá pensar que todo ese aparato que él llama «sociedad» no es sino la expresión ideológica de una realidad más profunda, que es aquella en la que él mismo se encuentra inmerso cuando entra en relaciones de producción para hallar su subsistencia. Está en el corazón mismo de la estructura social, y si le es difícil darse cuenta de ello es precisamente por ser sujeto actuante. De ahí que Marx dirigiera toda su ciencia, en último término, a esta clase que, de puro tener cerca su propia explotación, no la veía; destinó su ciencia a hacer comprender a las clases explotadas la diferencia que hay entre concebir el trabajo propio como trabajo pagado por el salario y concebirlo como trabajo explotado y productor de plusvalía.

El Capital, así como la *Crítica de la economía política* y los *Grundrisse*, están plagados de esta distinción entre estructura y apariencia social, esto es, entre aspecto real y aspecto ilusorio, ideológico; entre *Struktur* y *Erscheinungsform*, para decirlo con una de sus contraposiciones más frecuentes. Ya vimos anteriormente que, como principio científico general, figura en Marx el siguiente: «Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia» (La palabra «esencia» no debe entenderse aquí en el sentido filosófico de «ser» o *quidditas*, sino en el de estructura: relaciones reales fundamentales. Marx rechazaba expresamente, desde la época de *La ideología alemana* y el *Manifiesto comunista*, el significado

filosófico tradicional de «esencia»). La misión de la ciencia es, pues, saber en primer término que la estructura de la realidad no es lo que «aparece», y mucho menos en el caso de la realidad social. Veamos algunos otros ejemplos de este método de Marx.

Refiriéndose al perfeccionamiento de la teoría del valor por él realizado, escribe Marx:

La determinación de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material.

Nos indica Marx dos cosas de gran importancia: que una teoría científica puede destruir una apariencia social que encubre ideológicamente una explotación social, y que, sin embargo, no basta este descubrimiento teórico para destruir realmente la explotación: la forma material de esta sólo se destruye prácticamente. Es un aviso muy claro para los que piensan que pueden acabar con el capitalismo con sólo destruir la ideología capitalista.

En unos borradores, conservados fragmentariamente y al parecer destinados al Libro I de *El Capital*, escribe Marx:

La simple relación entre compradores de mercancías implica que estos intercambian sus propios trabajos encarnados en diferentes valores de uso. La compra y la venta de la fuerza de trabajo, como resultado permanente del proceso de producción capitalista, implican que el obrero debe, sin cesar, volver a comprar una parte de su propio producto a cambio de su trabajo viviente. Así se disipa la apariencia de una simple relación entre poseedores de mercancías. Esas continuas compras y ventas de la fuerza de trabajo y la constante confrontación de la mercancía producida por el obrero mismo, como comprador de su fuerza de trabajo y como capital constante,

aparecen solamente como la forma que mediatiza el sometimiento del obrero al capitalista, y el trabajo viviente como simple medio de conservación y acrecentamiento del trabajo materializado convertido en fuerza autónoma frente a él (...). La constante renovación de la relación de compra y venta no hace sino asegurar la continuidad de la relación específica de dependencia y le da la apariencia engañosa de una transacción, un contrato entre poseedores de mercancías, iguales en derecho y libremente enfrentados.

Ahora bien, cuando el capitalista o sus representantes teóricos, los economistas, presentan la relación capital-trabajo como un simple contrato, una inocente y legal transacción (en lo cual los apoya todo el sistema jurídico) entre poseedores de mercancías, no hacen sino encubrir ideológicamente, bajo una apariencia engañosa, la estructura real de las relaciones productivas. Hacen aparecer como cosa normal y corriente el hecho de que el trabajador, después de vender su única mercancía —su fuerza de trabajo— a cambio de un salario que no cubre su trabajo real, produce mercancías para el capitalista y, más tarde, cuando esas mercancías están en proceso de circulación, él mismo, su productor, tiene que comprarlas con el salario ganado por producirlas. Este monstruoso y fantástico proceso de alienación del trabajo aparece, sin embargo, perfectamente justificado ideológicamente por el sistema social.

Y a propósito de valorización del capital en el proceso de circulación, hay en *El Capital* un razonamiento análogo, dirigido contra los economistas: «(...) Lo que la economía política ve es lo que se manifiesta: la acción que ejerce el tiempo de circulación sobre el proceso de valorización del capital, en términos generales. El economista concibe esta acción negativa como positiva, porque son positivas sus consecuencias. Y se aferra más aún a esta apariencia porque cree encontrar en ella la prueba de que el capital encierra una fuente mística de autovalorización, independientemente de su proceso de producción y, por tanto, de la explotación del trabajo, fuente que, según él, fluye en la órbita de la circulación».

Más explícitamente aún practica Marx su método cuando, haciendo hincapié en uno de sus propios descubrimientos económicos, nos explica que los economistas anteriores no veían más que las apariencias existentes en las relaciones entre plusvalía y ganancia:

El hecho de que esta trabazón interna se descubre por vez primera aquí, de que, como se verá por lo que sigue y en el Libro IV, los economistas anteriores, o bien prescindiesen violentamente de las diferencias entre la plusvalía y la ganancia, la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia, para poder retener como base la determinación del valor, o bien renunciasen con esta determinación del valor a toda base de razonamiento científico, para atenerse a aquellas diferencias manifiestas en la superficie de los fenómenos; esta confusión de los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico, prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la apariencia (*Schein*) la verdadera esencia interior y la estructura interna (*innere Gestalt*) de este proceso.

Para no multiplicar demasiado las citas —que podrían, en efecto, multiplicarse fácilmente, ya que se trata de una auténtica constante metodológica de Marx—, terminemos con unas palabras que sirven de síntesis esclarecedora de todo cuanto hemos dicho a este propósito. Se trata de uno de esos «descansos» teóricos en que Marx hace recapitulación general:

Si el análisis de las conexiones reales, internas, del proceso capitalista de producción constituye, como el lector ha podido observar bien a su costa, un asunto muy complicado, y el descubrirlas supone un trabajo muy minucioso; si es obra de la ciencia el reducir los movimientos visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores, fácilmente se comprende que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista surjan acerca de esto ideas que difieren totalmente de estas leyes y que no son sino la expresión consiente del aparente movimiento. Las ideas de

un comerciante, de un especulador de bolsa, de un banquero, son por fuerza ideas totalmente invertidas.

Se ve a las claras aquí la relación entre ciencia e ideología. Estas «ideas invertidas» de que nos habla Marx son las mismas que aparecían en sus textos de *La ideología alemana* y que hemos examinado. Sólo que ahora, manejando un poderoso aparato de análisis económico, nos da ejemplos prácticos, innumerables ejemplos en los que se ve en qué consiste específicamente, pragmáticamente, empíricamente, el falseamiento ideológico. En cuanto a eso de que las falsas ideas del capitalista sobre las leyes económicas son «la expresión consiente del aparente movimiento», ello no es más que una manera de expresar el concepto de falsa conciencia, pues la conciencia del movimiento aparente implica aquí la inconsciencia del movimiento real. Y es esta inconsciencia lo específicamente ideológico. Decía Freud que ciertas cosas se reprimen o se olvidan (es decir, pasan a la inconsciencia o a la preconsciousia) como un modo de autoprotección del individuo. El capitalista de que nos habla Marx no hace sino reprimir u olvidar el movimiento real del proceso de producción a fin de proteger sus propios intereses.

La ideología no es, pues, un andamiaje ideal encarnado sobre la estructura social para justificarla desde arriba; es, fundamental y esencialmente, un modo de ver la realidad social que no contempla sino la apariencia de los procesos, su modo de manifestarse exteriormente, y oculta —sabiéndolo o no— el carácter profundo, estructural del proceso. Así, por ejemplo, las relaciones de producción basadas en la institución del salario se manifiestan como un contrato legal en el que se paga a un obrero el «precio» de su trabajo. Pero, como nos dice Marx, «hablar de precio del trabajo es algo tan irracional como hacerlo de un logaritmo amarillo». La racionalidad de las apariencias, que presentan el sistema capitalista como un enrejado lógico justificado en todas sus partes, oculta la profunda irracionalidad del sistema, que lo pone todo del revés, y dirige la producción no hacia la satisfacción de las necesidades humanas, sino hacia la satisfacción de las necesidades del mercado capitalista.

7. TEORÍA Y PRÁCTICA COMO COMPLEMENTARIOS

Sin pretender en lo más mínimo haber agotado el campo teórico circunscrito por las relaciones entre el marxismo y el método científico, cerraremos estas reflexiones con un punto de interés vital para comprender en su verdadera esencia el carácter específico —y específicamente revolucionario— del método de Marx. Este punto, tan controvertido y tratinado como los anteriores, es el referente a las relaciones entre la teoría y la práctica.

Aunque desde sus más tempranos escritos demostró Marx un increíble empeño en no disociar la teoría de la práctica, puede decirse que la primera vez que formuló explícitamente ese empeño fue en las *Tesis sobre Feuerbach*, aquellos once fulgurantes aforismos escritos en una libreta hacia 1845 y décadas después desenterrados por Engels, y que pueden considerarse como el punto de arranque decisivo de la nueva teoría materialista de la historia.

Unos meses antes de redactar estas tesis, Marx había llenado unos cuadernos de notas que hoy se conocen como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los que, como es sabido, aparece por primera vez planteado, dentro de la obra de Marx y de un modo relativamente sistemático, el concepto de alienación. Este concepto reaparece en las *Tesis sobre Feuerbach* estrechamente ligado al problema de las relaciones entre teoría y práctica. La palabra «alienación» significa siempre, de un modo u otro, la idea de separación, disociación, desgarramiento de algo que no está ya más en su sitio, expropiación de algo que no está ya más en su región propia. Pues bien, si quisiéramos formular de un modo muy general el tema central del tratamiento marxista del problema teoría-práctica, tendríamos que decir que, para Marx —desde los años 40 hasta el fin de sus días—, toda disociación de *teoría y práctica era un síntoma muy específico de alienación*. La práctica separada y disociada de la teoría, se convierte en esa forma particular de la alienación que denominamos practicismo, fenómeno que en política, por ejemplo, adquiere los rasgos del activismo ciego. Y por su parte, la teoría disociada de la práctica se queda sin asidero real empírico y tiende a convertirse en

especulación ideológica, esto es, en una forma particular de la alienación. Una despiadada crítica de esta forma de alienación ideológica en que, por aquellas épocas, había caído la filosofía alemana, se halla en la obra de Marx y Engels *La ideología alemana*, de la cual puede decirse que es como una ampliación (al menos en su parte inicial, puramente teórica) del programa expuesto por Marx en las ya mencionadas tesis.

Tratemos de adentrarnos en el problema de las relaciones teoría-práctica a través de distintos niveles de pensamiento de Marx. En las *Tesis sobre Fierbach*, cuando Marx plantea por primera vez de un modo directo este problema, lo hace en dos direcciones: la primera, en relación con el tradicional problema filosófico de la verdad, o del criterio de verdad; la segunda, en relación con el destino de la filosofía.

El problema —escribe Marx— de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico («Tesis II»).

En el fondo, aquí se plantea el viejo problema del criterio de verdad. Los filósofos se han preguntado a lo largo de la historia: ¿qué es la verdad? La pregunta tuvo inicialmente su razón de ser en el empeño de distinguir, no entre lo que llamamos Verdad y Falsedad, sino entre Verdad y Apariencia. Por eso, Parménides de Elea distinguió dos caminos para el pensador: el camino de la verdad o *alétheia*, y el camino de la apariencia o *dóxa*. A los sofistas les preocupaba altamente el hecho de que nuestros sentidos no fuesen un criterio infalible de verdad. Ellos advertían las numerosas ilusiones en que nuestros sentidos nos hacen caer, como cuando miramos doblado un lápiz a medias introducido en un vaso de agua, o como cuando nos figuramos, para nuestra tranquilidad, que la tierra es inmóvil. De modo, pues, que la búsqueda científica de la verdad tuvo que ser encarada desde

el comienzo como la persecución de ciertas «estructuras» que están ocultas tras la apariencia que se brinda a nuestros sentidos. En el modo de captar esas estructuras reside precisamente el método científico, que se inventa instrumentos para superar a nuestros sentidos —el telescopio, por ejemplo— a fin de que estos no nos engañen. De ahí que Marx nos recordara, en el prólogo a *El Capital*, que así como en las ciencias de laboratorio el método consiste en emplear microscopios y reactivos, en las ciencias sociales el método de que se dispone, a la hora de la exposición de resultados, es la abstracción («En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción»⁹).

Platón heredó la problemática sofística y, en su teoría de las ideas o formas, implicó una muy específica concepción de la verdad. Esta concepción posee muchísimos y complejos matices (véase, por ejemplo, el libro de Heidegger sobre *La doctrina de la verdad según Platón*), pero en lo esencial recoge la idea sofística de que nuestros sentidos nos engañan, puesto que ellos no son sino los receptores imperfectos de un mundo, el que tenemos a la vista, que equivocadamente llamamos «real» pero que en verdad no es sino un reflejo lejano del mundo *verdadero* y real que es el mundo de las ideas. De modo, pues, que el método científico correcto debía proceder, en el esquema ascendente de la dialéctica platónica, según una progresiva superación de los datos sensoriales hasta alcanzar la forma o idea de las cosas, dentro de las cuales hay también una jerarquía ideal que se remata con la idea del bien. En otras palabras, la relación de la teoría con la práctica se resuelve aquí mediante la primacía de la teoría, posición inversa a la que hemos visto se expresa en la «Tesis II» de Marx. *Theoria* significaba en griego «contemplación», acto intelectual de ver. Llegar, mediante esta teoría, a captar los *conceptos* de las cosas, era la aspiración máxima de la dialéctica platónica. Platón, por una parte, insistió correctamente en la utilidad de las generalizaciones («el árbol», «la fruta») para

9 *El Capital*, FCE, México, 1966, p. XIII.

el método científico. Lo propio hace Marx cuando señala metodológicamente a la *abstracción* como punto de partida de la economía política. Pero Platón colocó esa visión de conceptos puros o teoría como el criterio definitivo de la verdad, con lo cual desembocó en pleno idealismo. Por eso su República no pasó de ser un «ideal» sin correspondencia con la realidad; era una República teórica, conceptual, apoyada en aspiraciones ideales y no en las condiciones reales e históricas. Cuando la teoría es la que fundamenta a la práctica se cae irremisiblemente en el utopismo. Po eso decían Marx y Engels que los socialismos utópicos no eran en realidad socialismo, pues el verdadero socialismo debe partir de la primacía de la práctica sobre la teoría.

Con Aristóteles y los aristotélicos medievales se institucionalizó en el pensamiento occidental la teoría de la verdad que se conoce como la *adaequatio*, o sea, la verdad como adecuación entre el intelecto y la realidad. Esta teoría, como casi todas las de Aristóteles, parece hablar sin demasiadas complicaciones a nuestro sentido común (Aristóteles ha sido llamado el filósofo del sentido común; común a todos, se entiende). En efecto, parece fácil admitir que el litigio entre teoría y práctica se resuelve cuando ambas están «adecuadas». Pero, en realidad, aquí es donde comienzan las complicaciones. En primer lugar, averiguar cuál sea en efecto la «realidad» nos devuelve al problema sofisticado de diferenciar lo real-verdadero de lo real-aparente. Si yo digo la proposición: «Ese lápiz que está dentro del agua está quebrado», hay allí un cierto grado de verdad, porque hay una adecuación entre mi pensamiento y lo real-aparente. Si digo: «No está quebrado», hay también adecuación entre mi pensamiento y lo real-verdadero. Con lo cual desembocamos en la conclusión platónica de que la verdad consiste en adecuar nuestro pensamiento, no a la apariencia sensible de lo real, sino a su esencia oculta, a su *estructura* diríamos hoy. De modo que la teoría de la *adaequatio*, para formularse con un mínimo de corrección, debería enunciarse como la correspondencia entre el pensamiento y las estructuras de lo real. Y, en efecto, algo así se intentó expresar, pero con un agravante de gran trascendencia, un matiz filosófico aparentemente sin demasiada importancia, pero que ciertamen-

te echa por tierra todas las teorías de la *adaequatio*. Y es que, para estos filósofos aristotélicos, la estructura de lo real, de las cosas visibles, no es algo dinámico, no está sujeta a cambios históricos, sino que consiste en una *ousía* o sustancia fija, una *quidditas* rígida y eterna. El método científicamente correcto sería aquel que adecúa el pensamiento a esos núcleos metafísicos alojados en las cosas. Pero aquí aparece el agravante filosófico: en lugar de ser la *práctica real* el criterio de la verdad, lo es el «núcleo metafísico» de lo real, lo cual, dicho más simplemente, es retornar a la tesis idealista de que es lo ideal lo que sustenta a lo real, la teoría la que sustenta a la práctica.

De una manera o de otra, por mil sutiles vías intelectuales, esta tesis idealista ha tenido preeminencia en el pensamiento occidental, y sólo en los tiempos modernos, con las tendencias pragmatistas inglesas, ha sufrido ataques serios. De ahí que tenga tanta fuerza revolucionaria, dentro de la historia del método científico, la postura que expresa Marx en la «Tesis II», donde se proclama abiertamente el primado de la práctica, entre otras razones porque *la teoría es ella misma una práctica*, un hecho práctico de pensamiento o lo que llamaría Marx en 1858 un «concreto de pensamiento» o *Gedankenkonkretum*. No sería desatinado por ello incluir a Marx dentro de la tendencia pragmatista, pues sin duda su criterio de la verdad era un criterio pragmático.

Recordemos las palabras de Marx: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad...» ¿Qué significa en verdad esta proposición? En primer lugar, surgen dudas en torno a ella. ¿Cómo delimitar esa «práctica», cómo sostenerla en tanto criterio de verdad sin elevarla a un plano absoluto, o sea, sin darle el rango metafísico que solían darle los filósofos? Esta duda se resuelve si recordamos el contexto general de la obra de Marx en el estado en que se encontraba por aquellos años de 1844-45. Ese contexto implicaba una *polémica anti-ideológica*. Marx reprochaba agriamente a los neohegelianos, y en general al pensamiento filosófico occidental, su carácter *ideológico*. Este carácter se de-

fine como aquella postura intelectual según la cual son las ideas las que fundamentan a lo real, y no lo real a las ideas. Ello se especifica más aún en relación con la gran preocupación de Marx: la historia. Hegel había idealizado la historia, hasta el punto de sostener que la historia no era sino la *exteriorización* de la idea en el tiempo (por su parte, la naturaleza era la exteriorización o «alienación» de la idea en el espacio). En otras palabras, para esta filosofía es la idea la que hace a la historia; la historia es un resultado de las ideas, y no las ideas un resultado de la historia. De ahí que pudiera hablar Marx de haber practicado una «inversión» en la dialéctica hegeliana, para Marx, toda postura fundada en la primacía de las ideas sobre la historia era una postura ideológica, es decir, encubridora de los hechos reales. Decir, como decía Hegel en un misterioso texto, que la Gran Revolución Francesa era en el fondo «la reconciliación de lo divino con el mundo», era algo que Marx sólo podría aceptar a título de metáfora, pero no de explicación científica. Aceptar esa proposición como una explicación científica equivaldría a desconocer o, en todo caso, a mitificar los motores reales de la Revolución, a saber, el ascenso histórico de la clase burguesa, la revolución industrial y la formación definitiva de la clase proletaria como opuesto histórico de la burguesía. No se trataba de una realización de la idea o el espíritu absoluto; se trataba de lucha de clases y avance tecnológico. No tanto la idea hegeliana, sino la máquina de coser era revolucionaria, y Marx le dedica por eso en *El Capital* unos párrafos conmovedores.

Para que se comprenda mejor cómo puede funcionar la *práctica histórica* (pues eso era para Marx la práctica: la historia; lo que Marx debe esencialmente a Hegel es el haber sabido que todo tiene una dimensión histórica, incluso la naturaleza) como criterio de verdad, esto es, como reconciliación de la teoría con la práctica, lo más adecuado a nuestro juicio es poner un ejemplo. El ejemplo, que no es sino uno entre miles, sirve para responder a la pregunta siguiente: dando por supuesto que toda ideología falsea a la realidad, cuando se presenta una determinada tesis acerca de un fenómeno histórico, ¿cómo saber si esa tesis es ideológica? ¿Cuál es el criterio de verdad? Esta pregunta tiene sentido en la medida en que aparecen siempre opiniones contrapuestas. ¿Cómo entonces

superar ese nivel de las opiniones, aquellas *Doxai* que ya Platón quería superar para elevarse al plano de la *episteme* o ciencia? La respuesta es la de Marx: sólo la práctica puede decidirlo. Veamos un curioso ejemplo, que por cierto hemos leído en el libro de Bertrand Russell *El impacto de la ciencia*.

Sucedec que Inglaterra, a comienzos del siglo pasado, comenzó a producir mucho algodón. La máquina de hilar había ya hecho su revolución, al igual que la máquina de coser. Había, pues, que exportar algodón, pues ya se sabe que el capital no tiene fronteras y, cuando las mantiene, es por su propio interés. Un mercado apropiado era el de África, entre otras razones porque allí la gente andaba desnuda y, como es lógico suponer, «necesitaba» ropa: algodón. Pero he aquí que aquella gente andaba desnuda, no por necesidad, sino por costumbre, por gusto. Entonces se imponía una transformación de esa costumbre, y aquí aparece la ideología. Los ingleses enviaron sacerdotes que convencieran a los sempiternos «nativos» de que andar desnudos era cosa mala, cosa diabólica. Por lo tanto, los convencieron de vestirse con algodón, mas eso sí: el algodón tenía que ser *inglés*.

Entonces, cuando uno se pregunta por el móvil real de este hecho, no puede decidirse a aceptar el móvil religioso. El móvil era económico. Una teoría que se haga el avestruz y esconda la cabeza ante ese hecho, es una teoría castrada, divorciada de la práctica, alienada, fuera de sí.

No debe extrañarnos, por tanto, que Marx afirmara que la práctica histórica es el definitivo criterio de verdad. En efecto, los ideólogos, los falsos científicos, afirmarían sin duda que fue un motivo religioso el que impulsó a los africanos a vestirse de algodón; pero la *práctica* histórica nos dice lo contrario, a saber: había un concreto motivo económico para que ello ocurriese así. El ideólogo se diferencia del científico en que atribuye los motivos de las cosas a causas ficticias, causas aparentes, y se deja llevar por ilusiones teóricas en lugar de atenerse a lo real, lo práctico. De ahí que toda ideología, en el sentido estricto del término, sea una alienación, una separación de teoría y práctica.

Pero Marx ensayó otra manera de tratar el problema de las relaciones teoría-práctica. Y lo hizo para atacar el estilo filosófico que, hasta esa época (y aún hoy, por desgracia), exhibía el pensamiento occidental. El pensamiento de Marx a este respecto está genialmente sintetizado en una sola frase, la «Tesis II» sobre Feuerbach. Vamos a detenernos en esa tesis, porque envuelve muchísimos problemas relacionados con nuestro asunto.

A veces, la celebridad que llegan a adquirir ciertos textos contribuye a su oscurecimiento. Pareciera que, al igual que las monedas en el tráfico humano, las frases originales se desgastasen y perdiesen su brillo primitivo. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la celeberrima «Tesis XI» de Marx sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; se trata ya de cambiarlo». Décadas y décadas de interpretaciones han logrado crear en torno a esta frase de oro una especie de polvillo atmosférico que hoy nos dificulta observar claramente su fulgor significativo. Es frase que ha llegado a servir a todo el mundo para decir cualquier cosa, incluso para atacar a Marx; es lo que ha ocurrido también con «alienación». Como se trata además de una tesis que aún tiene indudable vigencia, y que aún irrita o complace, conviene hacer algún esfuerzo para despejar, al menos en algunos aspectos, el mencionado polvillo oscurecedor y aplicar el microscopio sobre el núcleo desnudo.

En sus cursos de Friburgo, explica el agudo romanista alemán Hugo Friedrich que todo poema digno de este nombre posee un *Kernpunkt* o punto nuclear, identificare, mediante el análisis, en algún sitio del poema; así, por ejemplo, en muchos sonetos italianos del Renacimiento ese punto se halla en el primer verso del último terceto, y en algunos de los mejores poemas de Baudelaire se halla en el último verso. Se trata, pues, de un centro de gravedad que, al igual que en los cuerpos físicos, no está necesariamente situado en el «centro» visible, sino en ese «centro» por donde pasan realmente todas las coordenadas, todas las fuerzas que constituyen el peso del cuerpo.

Estilística y conceptualmente hablando, la «Tesis XI» es el *Kernpunkt*, punto nuclear o centro de gravedad por donde pasan —y en donde quedan sometidas a síntesis— todas las coordenadas teóricas trazadas en las tesis anteriores; más aún, es el punto de confluencia de todas las coordenadas teóricas de la juventud de Marx.

La celebridad de esta tesis se debe, en parte, a la presencia en ella de una cierta constante estilística de la prosa de Marx, que en otra parte hemos intentado aislar y que consiste en un juego de opuestos verbales mediante los cuales se refleja una contraposición real. Esta contraposición marca, a menudo, una verdadera línea divisoria de carácter histórico que divide la historia en dos mitades. Es lo que ocurre con la «Tesis XI», donde se presenta lo que hasta ahora han hecho los filósofos y lo que desde ahora tendrán que hacer si desean —claro está— no quedarse en la zaga de la historia.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt draus an, sie zu verändern. «Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras: se trata ya de cambiarlo».

Tantas interpretaciones se han escrito acerca de estas pocas palabras de Marx, que han acabado, como dijimos al comienzo, por confundir su sentido primigenio y enmarañar lo que tan claramente está dicho. Pasa con esta frase de Marx como con las frases de Heráclito, cada una de las cuales debe soportar varios estratos de interpretaciones, casi todas polémicas, que terminan a veces por impedir la lectura de lo que realmente ha dicho su autor. Y no se trata sólo de las «lecciones» que haya de un texto, sino, sobre todo, de la imaginación de los intérpretes. Y a veces, también, de mala fe intelectual. ¿Qué le impide a quien quiera retorcer el sentido de una frase aislada hasta hacerle decir cualquier cosa? Ahora bien, si se tratase —como no es el caso— de una frase aislada u oscura, podría entenderse que cada cual la interprete como le venga en gana. Pero la «Tesis XI», en primer lugar, figura en un contexto muy preciso, al que hay que remitirla: una fase determinada del

pensamiento de Marx; y, en segundo término, hay que verla como lo que ella misma dice ser: un programa de acción o, como dice Rubel, un credo personal al que hay que confrontar necesariamente con la «realización» de ese programa, es decir, con la vida y obra enteras de Marx a partir de 1845.

Así, por ejemplo, para Karl Popper, si bien la «Tesis XI» representa en Marx una actitud pragmática «que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia no está en adquirir conocimiento sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro», esa actitud condujo, en Marx, a la predeterminación absoluta del futuro por el pasado, lo que no es, dice Popper, más que un determinismo rígido, una «superstición», un «problema metafísico». Popper está empeñado en ver en Marx un «historicista» de tipo hegeliano, que cree religiosamente en la «marcha inexorable de la historia», es decir, de la idea que se autodesarrolla. Lo que no ve Popper es que Marx es lo contrario de Hegel. Si Marx pensase que el comunismo futuro va a salir de las entrañas del pasado capitalista por una determinación metafísica, por un «hado» o potencia ultraterrestre, o simplemente por la «aldea» de Hegel, entonces ¿para qué se va a molestar Marx en escribir la «Tesis XI», donde se fija un programa de acción transformadora? ¿Para qué preocuparse por la revolución, si esta es inevitable «por una determinación metafísica»? ¿Para qué tomarse el trabajo de investigar el pasado y escribir *El Capital*? ¿Para qué fundar la Internacional? ¿Para qué combatir, si metafísicamente está ya «dispuesta» la revolución socialista?

Se ve a las claras el absurdo al que conduce el razonamiento de Popper. Desgraciadamente para Popper, Marx no era un mero interpretador de la historia, como lo era Hegel. Nunca partió —y lo hizo constar repetidamente— de las oscuridades de la historia, sino de determinados momentos históricos. Todo el determinismo de Marx, que nada tiene de metafísico, se resume en esto: es un hecho que el capitalismo existe; es un hecho que se trata de un sistema concreto organizado según leyes específicas, las leyes de una sociedad basada en un determinado modo de

producción; es un hecho que el científico puede estudiar esas leyes; es un hecho que, si descubre el funcionamiento real de esas leyes, podrá predecir un desarrollo, porque, finalmente, es un hecho que, una vez constituido el sistema, sus leyes actuarán bajo la forma de un determinismo, pero no «metafísico», sino totalmente concreto. Ahora bien, los hombres —escribió Marx— hacen su propia historia al mismo tiempo que sufren la determinación social; lo cual significa que la acción de los hombres puede agudizar las contradicciones sociales y mover el mundo hacia su transformación. Todo depende de los hombres, inclusive la marcha de las leyes del capitalismo. Los hombres podrían hoy, si quisieran, borrarse a sí mismos del mapa mediante un estallido nuclear, con lo cual se interrumpiría esa marcha de las leyes del capitalismo, y cualquier otra marcha, cosa que no ocurriría si esa marcha fuese una «determinación metafísica».

Este no es sino un ejemplo de mala interpretación, que ofrecemos a título de muestra y por tratarse de Popper, uno de los autores que más sería y concienzudamente se han dedicado a destruir a Marx. Podrían ofrecerse muchos otros que valen menos la pena de analizarse. Por ejemplo, el que brinda Heidegger, cuando dice: «¿La “Tesis XI” de Marx sobre Feuerbach? Hoy en día, la mera acción no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo de antemano». ¡Como si Marx hubiese dicho en su *Tesis* que no hacía falta interpretar el mundo para transformarlo! ¡Como si Marx mismo no se hubiese dedicado a interpretar el mundo capitalista con el deliberado propósito de contribuir a transformarlo! Un pensador tan inescrutablemente «profundo» como Heidegger resulta incapaz de *leer* tan siquiera la superficie de la frase de Marx.

Pero no es cuestión de discutir aquí todas las implicaciones que hay en las célebres palabras de Marx, ni las torceduras de que han sido objeto. Perfilaremos sus relaciones con el problema de la alienación.

Volviendo la mirada a lo que dice Marx en las tesis anteriores a propósito de la alienación religiosa y la crítica a Feuerbach, nos

damos cuenta de un hecho simple: que la «Tesis XI» no hace, en el fondo, más que enfatizar y sintetizar algo que ya había sido dicho en otras tesis, particularmente en la «IV». Feuerbach se limitaba a interpretar el fenómeno de la alienación religiosa. Pero, parece advertir Marx, no basta con identificar al enemigo; hay que destruirlo. Marx proponía, en efecto, en su «Tesis IV», que no bastaba con identificar a *La Sagrada Familia* como un producto de la familia humana. Esa mera identificación no pasaba de «interpretación»; de interpretación, además, incompleta, insuficiente, pues son dos los pasos necesarios para aniquilar la alienación religiosa: 1) Interpretar a Dios, no como la cristalización de un «hombre abstracto» o una «esencia humana» alienada, sino como el «producto» concreto de las contradicciones sociales; 2) Transformar o cambiar el estado de un mundo cuyas contradicciones hacen que aparezca la alienación religiosa, lo cual a su vez supone cambiar de tal manera el mundo y la sociedad, que desaparezca de estos todo vestigio de alienación material.

Este era el mensaje de la «Tesis IV». La «Tesis XI» proclama lo mismo, pero con mayor universalidad de términos, y con una referencia concreta a la alienación filosófica, o dicho al modo de la ideología alemana: esa forma específica de alienación en que consiste la actividad filosófica cuando su visión del mundo es ideológica, esto es, cuando más que entender al mundo, busca sólo justificarlo.

La «Tesis XI» va aún más lejos. No se trata sólo de entender o interpretar el mundo, sino de cambiarlo, alterarlo, transmutarlo, transustanciarlo. Esto significa, entre otras cosas, que algo tiene que haber ocurrido en el panorama del pensamiento europeo para que Marx intuyese tan claramente el paso histórico de las filosofías de interpretación hacia las ciencias de transformación. La revolución industrial, el nacimiento del mundo tecnológico, el avance correlativo y prodigioso de las ciencias: estos son los hechos históricos que marcan el paso hacia otra manera de pensar y de actuar. Las filosofías anteriores se limitaban a elaborar sistemas teórico-especulativos: construían una red conceptual

más o menos coherente consigo misma, como un sistema formal, y se imaginaban tener al mundo así «captado», «comprendido». Pero la revolución burguesa no acaeció en balde. Dio un golpe de muerte para siempre a ese *ancien régime* filosófico; y aunque es cierto que en el siglo XIX se levantaron nuevos grandes sistemas, estos ya estaban heridos; no podían desentenderse de la historia, ni de la ciencia, ni de la técnica. Incluso las más radicales supervivencias actuales de las filosofías «interpretadoras», como es el caso del sistema heideggeriano, no pueden eludir «interpretar» la técnica, con lo cual tienen forzosamente que habérselas con el campo de la ciencia transformadora.

Esto es lo que hay en la tesis de Marx: la intuición de una poderosa transformación histórica. Es cierto que, antes que él, muchos grandes espíritus científicos y artísticos habían tenido esa misma intuición o sensación de un gigantesco cambio: es el caso, por ejemplo, de Goethe y de Hegel ante el hecho histórico de la Revolución Francesa. Sin embargo, posiblemente ningún pensador antes de Marx haya sentido la necesidad histórica —el imperativo de los nuevos tiempos— de rebasar el estadio filosófico de la humanidad para dedicarse a transformar prácticamente el mundo, única manera de estar a la altura del estadio científico de la humanidad. Más aún: comprendió que, a pesar de los grandes adelantos científicos, la nueva era histórica no representaría el cese de la miseria de los pueblos y de la explotación, razón por la cual la tarea de transformar el mundo no consistía tan sólo en rebasar el estadio «filosófico», sino en algo más difícil aún: en rebasar los antagonismos sociales aún existentes en el nuevo estadio. No padeció Marx del virus historicista del que padeció Hegel, para quien el nuevo estadio era la culminación de la historia, la realización de la idea; Marx vio claro desde el comienzo que la tarea por venir necesitaba de otras grandes revoluciones. Por eso no se sentó a esperar la realización de la idea, sino a trabajar duramente por transformar el nuevo orden, y también, claro está, por interpretarlo científicamente.

Esta actitud, por sí sola, representa una denuncia de la «alienación» y una lucha frontal contra la misma. Precisamente

por haber descubierto la raíz práctica de toda alienación, su fundamentación empírica, Marx insistió en demostrar, mediante pensamientos y hechos concretos, el carácter también práctico que debe asumir cualquier combate contra la alienación. Lo que —digámoslo una vez más— no implica el abandono de la lucha teórica. Entre otras razones, porque, en definitiva, toda teoría es una práctica.

Ahora podemos entender mejor cuál es la conexión de la «Tesis XI» con el tema de la alienación. «La Tesis XI» es una denuncia de la alienación ideológica por la vía de la filosofía. Este tema estaba presente ya, con los términos más crudos e incisivos, en *La Sagrada Familia*. Una filosofía alienada y alienadora consiste, como decía allí Marx, en tres pasos característicos: 1) Abstraer de las cosas sensibles el concepto de las mismas: «la fruta»; 2) Convertir este concepto en un ser «sobrenatural» o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo, la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, lo transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la idea, como un desprendimiento, una «alienación» u «objetivación» de aquella.

La alienación ideológica, tomada en su máxima generalidad, consiste en el dominio que un cierto producto del hombre —sus ideas, representaciones, valores— ejerce sobre su productor. La alienación —toda alienación— consiste en este peculiar dominio de los productos sobre el productor. Así, la alienación filosófica consiste en el dominio de los sistemas sobre el pensador sistemático, el dominio de las abstracciones sobre el productor de abstracciones. Y la forma más característica de este proceso se revela en el hecho de que, si tales abstracciones o sistemas pueden llegar a ejercer ese dominio sobre el hombre, es porque este las concibió «separadas» de la práctica, de la actividad real y sensible; con lo cual el sistema de abstracciones no pasa de ser una mera «interpretación» del mundo, completamente incapacitada para transformarlo. La alienación llega a su cúspide cuando el filósofo se

imagina que el mundo real puede transformarse por obra y gracia de cosas como la Idea Absoluta el «Espíritu de los pueblos», la divinidad providente y toda una larga serie de fantasmas y aspectos filosóficos. Se imagina así el filósofo que transforma al mundo, pero deja esta labor no a los hombres, sino a las ideas.

El programa transformador de Marx es el exacto opuesto del de los filósofos. Marx, en su vida y en su obra, demostró dos cosas que testifican la profundidad de la «Tesis XI»: con su vida, demostró que su programa transformador no era una mera «idea» de juventud; con su obra, demostró las formas prácticas y específicas que en la sociedad capitalista asume el mencionado dominio de los productos sobre los productores pues al fondo de la visión marxista del capitalismo reside esta afirmación: es una sociedad cuya inmensa productividad está destinada a cubrir las necesidades del mercado, las de producción y no las de los productores. Alienación.

Lo que la tradición universitaria y académica ha consagrado como «filosofía» es algo que todavía hoy, en pleno siglo XX, se mantiene dentro del estadio de la «interpretación». Todos aquellos que, por no darle la espalda a la historia, han querido dotar a su mundo teórico de un sentido transformador, no indiferente a la acción sobre el mundo empírico, o bien se han salido del campo de la filosofía académica o bien son considerados por esta como «no filosóficos», lo que a menudo quiere decir simplemente «bastardos». Un bastardo de esta naturaleza fue Carlos Marx, cuyo mundo teórico fue siempre intragable para los estómagos académicos; aunque, por supuesto, a la larga, estos estómagos han demostrado ser tan resistentes que han logrado digerir, academizar y disecar a Marx hasta el punto de tornarlo irreconocible. Tan irreconocible, que el Marx que circula como mercancía filosófica por las universidades ha pasado a ser un mero «interpretador» al que, a su vez, hay que interpretar, con lo que se ha perdido casi todo vestigio del sentido último de sus teorías, que era el de transformar o cambiar el mundo. Y no son sólo los manuales soviéticos ni los «petulantes y gruñones» académicos alemanes los que han llevado a cabo esta hazaña; también

ilustres marxistas franceses, como Althusser, han demostrado que se puede reducir a Marx a la condición de cadáver teórico sobre el cual es posible practicar indefinidamente la necrofílica y filosófica tarea de la «interpretación», olvidando por completo esa molesta, inasible e irritante cosa que es transformar el mundo. Y es que lo malo no está en interpretar a Marx, quien, al fin y al cabo, como todo autor de textos, puede y debe ser interpretado; lo malo está en convertirlo a él mismo sutilmente en un filósofo interpretador.

García Bacca ha dividido una gran obra suya reciente en dos grandes partes: «filosofías de interpretación» y «filosofías de transformación». La pregunta inquietante, que quisiéramos dejar fija y suspendida ante el lector, es la siguiente: ¿es posible una filosofía de transformación? ¿Puede ser una filosofía, en cuanto tal, transformadora, o bien tiene, para serlo, que dejar de ser filosofía? En las frases de Marx que han servido de núcleo a estas reflexiones, esa pregunta queda en suspenso. En efecto, nos dice que los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo, pero no nos dice explícitamente que hayan de ser también los filósofos los que deban emprender la tarea de transformar el mundo. ¿O, por el contrario, deja entrever que los filósofos tienen su parte en la tarea de transformar el mundo?

Ni el logicismo, ni el existencialismo, ni la fenomenología han demostrado en absoluto ser filosofías de transformación. Tampoco lo ha demostrado la «filosofía marxista», si por ello se entiende ese sistema ideológico de rigidez egipciaca que suele circular. Por eso, la pregunta inquietante es esta: ¿qué es, si la hay, una filosofía de transformación?

II

LOS MANUSCRITOS DE PARÍS O EL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN EN LA FRONTERA ENTRE FILOSOFÍA Y ECONOMÍA

La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente. Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son, todas, conceptos filosóficos.

HERBERT MARCUSE
Razón y Revolución, II, 1

1. ADVERTENCIA

Como el tema de los *Manuscritos de 1844* exige —dada la complejidad y variedad de las interpretaciones existentes y el problema mismo de los textos-fuentes— muchas idas y venidas, muchos meandros y circunvoluciones teóricas, adoptaremos un orden de exposición que tal vez ahorrará al lector una buena parte de esa especie de tenis intelectual que de otro modo se vería obligado a practicar. Seguiremos un orden progresivo: de la exposición a la crítica. Sin embargo, este método nunca podrá ser perfecto, ya que el tema de la alienación, tanto como el tema de los *Manuscritos de 1844*, es tan delicado que la simple enunciación de una fórmula implica ya una posición teórica determinada, incluso una postura polémica. Estos manuscritos de Marx se han convertido en un auténtico banquete intelectual en el que han participado o participan teóricos y teorizantes de toda laya, capitalistas o socialistas, ateos o cristianos, marxistas, marxianos y marxólogos...

Dividiremos el tema en tres partes. La primera dará noticia general acerca de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: aspectos bibliográficos, filológicos y de contenido general. La segunda, que es la parte medular, tratará de las determinaciones de la alienación. Y la tercera caracterizará a los *Manuscritos* como obra de transición. Ciertos temas polémicos los dejaremos para un capítulo especial.

2. NOTICIA SOBRE LOS MANUSCRITOS DE 1844

Cuenta Engels, en el Prefacio al Libro II de *El Capital*, que en el otoño de 1843 comenzó Marx en París sus estudios económicos, mediante la lectura de autores franceses e ingleses. De estos estudios resultaron una serie de cuadernos de notas que, a su vez, desembocaron en la redacción —entre abril y agosto de 1844— de los papeles (no conocidos por Engels) que hoy se conocen como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, primer texto de Marx que puede considerarse como fundamentalmente dedicado a la crítica de la economía política.

La historia posterior de estos manuscritos ha sido mil veces contada, por lo que no parece oportuno darle aquí más que una mirada general, a fin de hacer constar algunos hechos que pueden tener importancia para el análisis conceptual.

En primer término, es de destacar que se trata de un manuscrito inconcluso y, en parte, destruido, como lo recuerda Naville¹⁰. Nunca fue corregido para ir a la imprenta, lo que, dentro del estilo intelectual de Marx, equivalía a un texto *no autorizado plenamente, expresión incompleta y mutilada de su pensamiento*¹¹. Este detalle ha sido frecuentemente menospreciado por quienes, deslumbrados por la aparición súbita de los *Manuscritos*, por su

10 Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, éditions Anthropos, Paris, 2ª éd., 1970, p. 131: «No se le puede considerar como una exposición perfectamente trabada, y menos aún definitiva». «Es un esbozo, a veces confuso».

11 «No acierto a decidirme a mandar nada a la imprenta antes de verlo *todo* terminado. Cualesquiera que puedan ser sus defectos, la ventaja de mis obras consiste en que forman un *todo artístico*, lo que sólo se consigue con mi método de no dejar jamás que vayan a la imprenta antes de que estén *terminadas*» (Marx a Engels, 31 de julio de 1865; Cfr. las «Cartas sobre el Tomo I de *El Capital*» en C. Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, Trad. de Wenceslao Roces, México, 1966, vol. I, p. 672).

La obra de Marx se divide en dos grandes mitades: la concluida y la inconclusa. La importancia estilística de esta dicotomía la hemos analizado en un ensayo sobre *El estilo literario de Marx*, ed. Siglo XXI, México, 1971.

contundencia ética y por sus giros filosóficos, se han lanzado a proclamarlos como un texto definitivo y, a veces (Landshut, Axelos), como el texto más definitivo de Marx; olvidando así el hecho palmario de que se trata de unos borradores poco homogéneos, oscuros a ratos y, en ocasiones, contradictorios, para no mencionar importantes lagunas científicas que sólo serían llenadas por Marx después de más de una década de estudios.

En segundo lugar, esta obra, abandonada por Marx para dedicarse, junto con Engels, a la redacción de *La Sagrada Familia* (terminada a comienzos de 1845), permaneció inédita hasta el presente siglo. En 1927 fueron editados de modo incompleto¹² y en el tercer volumen de los *Archivos de Karl Marx y Friedrich Engels*, en Moscú y en ruso, bajo el título incorrecto de *Trabajos preparatorios para la Sagrada Familia*, rótulo que, como bien ha señalado V. Brouchlinski, no corresponde en modo alguno al plan real de Marx. Dos años más tarde se insertaron estos incompletos fragmentos en el tomo III de las *Obras de Marx y Engels*, también en ruso. Finalmente, en 1932, apareció la primera edición científica de la obra en el tomo III de las *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), editada por la Marx-Engels Verlag de Berlín bajo la dirección —al comienzo— de V. Adoratski. El mismo año apareció también la edición de Landshut y Mayer (Leipzig, 1932), que en lo referente a los *Manuscritos* deja mucho que desear, comparada con la MEGA. Otras ediciones alemanas se han sucedido después, como la de E. Thier (*Karl Marx. Nationalökonomie und Philosophie*, Köln-Berlin, 1950) y la de G. Hillman (*Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Leck-Schleswig, 1966), sin olvidar la presentada en un volumen de las *Marx-Engels Werke* (Dietz, Berlín, 1968, «Ergänzungsband. Schriften bis 1844 Erster Teil»), que sigue de cerca a la edición MEGA.

Luego figura el problema de las traducciones; problema que, en lo que toca a la alienación, es particularmente agudo, sobre

12 Cfr. V. Brouchlinski, «Sur la publication des *Manuscrits de 1844*» en: *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, N9 19, Paris, 1960, pp. 73 ss.

todo en lengua castellana. En la medida en que lo consideremos necesario, en este estudio ofreceremos nuestras propias versiones, tanto de los *Manuscritos de 1844* como de todas las otras obras de Marx en donde se habla de la alienación. El sentido de tales versiones será *unificar el vocabulario* en torno a un único vocablo: «alienación», salvo en los casos en que Marx emplea simultáneamente dos o tres vocablos distintos para expresar un mismo concepto, lo que ocurre muchas veces por razones *puramente estilísticas*. Por lo demás, si bien en 1844 Marx emplea indistintamente *Entäusserung* y *Entfremdung* para designar (con matices de «expropiación-desposesión» y «extrañamiento-alejamiento», respectivamente) lo que hoy llamamos alienación, en sus obras de madurez —con la excepción de la *Crítica de la economía política*— casi no emplea otro vocablo que *Entfremdung*, con lo que nos proporciona la pista para unificar el vocablo en torno a un concepto que es, a su vez, unitario y no merecedor de esa multiplicación lingüística de que es hoy objeto y que no hace sino enredar con marañas filosóficas algo que puede expresarse llanamente. Esta actitud no es original nuestra, por otra parte: ya la mayoría de los marxistas y marxólogos de habla francesa e inglesa han convenido en usar sólo *aliénation* o *alienation*, pues han advertido que, como decía el viejo Platón, importan más los hechos y los conceptos que las palabras. En materia de traducciones nos parece, por eso, que una de las mejores es la francesa realizada por Maximilien Rubel y otros en la edición de La Pléiade (Karl Marx, *Oeuvres-Economie*, La Pléiade, París, vol. I 1965, vol. II 1968), donde aparece esa unificación del vocabulario de que hemos hablado, realizada con el criterio de uno de los más autorizados conocedores de Marx. La unificación alcanza a toda la obra de Marx. En lo referente a los *Manuscritos de 1844*, la traducción respeta, pero sobriamente, los juegos estilísticos de Marx, traduciendo *Entäusserung* por *dépossession* y *Entfremdung* por *aliénation*. Tiene esta traducción, además, el atractivo de que, aun siguiendo el texto fijado por la edición MEGA, corrige algunos errores de desciframiento de manuscritos, que se habían deslizado en aquella magnífica edición. Toda traducción es una interpretación; a la interpretación de Rubel debemos numerosos giros que emplearemos aquí. Debemos decir lo mismo de las traducciones

castellanas de Wenceslao Roces, quien ha vertido casi toda la obra de Marx en un límpido español. Sin embargo, en algunas de las ocasiones en que citemos las traducciones de Roces, nos veremos obligados a modificarlas parcialmente, no porque las creamos incorrectas en cuanto al sentido, sino porque con frecuencia omiten el empleo de vocablos que nos darían la pista para perseguir el problema de la alienación. En su traducción de los *Manuscritos de 1844*, Roces prefiere emplear «enajenación» por *Entäusserung* y «extrañamiento» por *Entfremdung*; nada tenemos contra la «enajenación», que dice al fin y al cabo lo mismo que «alienación», aunque sin estar tan consagrada como este último vocablo; sí, en cambio, rechazamos el «extrañamiento», suerte de neologismo que dice poco en castellano y que resulta casi siempre forzado y sustituible por «alienación», término que tiene toda una prosapia que se remonta por lo menos hasta el San Agustín de la *alienatio hominis* o alejamiento del hombre respecto de su verdadero ser (en este caso, alejamiento de Dios: ¡paradojas de un concepto que en Feuerbach y Marx sería completamente invertido!), pasa luego por la escolástica como *alienatio* para designar la «transferencia» o propiedad de los términos mediante la cual pasa un término de su uso propio a un uso impropio (buena parte de la ideología y el fetichismo capitalistas se basan, terminológicamente, en esta *alienatio terminorum*; también una nutrida serie de nociones filosóficas no consiste sino en una alienación de los términos), y finalmente, después de ser usado por diversos autores del siglo XVIII y el XIX, halla su culminación en Hegel, Feuerbach y Marx. Es cierto que *Entfremdung* alude a la calidad de «extraño» (*fremd*); pero también *alienus* significa primitivamente «extraño a» e incluso «hostil a», como lo explican Ernout y Meillet¹³. Pero no es esta la

13 «*Alienus*, -a, -um, derivé de *alius*, “qui appartient à un autre, d’autrui, étranger”, correspondant au gr. ἀλλοτριος. S’oppose à suus, cfr. aes *alienum*, ou, absolument, *aliénuh*; à *proprius*: *aliéna verba*. Peut être accompagné d’un complément précédé ou non de *ab*, “étranger à”. Par extension, du sens d’étranger on passe aussi au sens de “hostile”: *aliena mens*. De là: *Alieno*, -as, -are (= ἀλλοτρίω “éloigner, rendre étranger” (avec tous les sens du mot français; dans la langue médicale, *alienatus*, “aliéné”), ses dérivés, et son composé *abalieno*: ἀπαλλοτρίω». (A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymo-*

razón de mayor peso que nos mueve a modificar parcialmente las traducciones de Roces. Si uno lee, por ejemplo, su versión de las *Theorien über den Mehrwert* (publicada por Roces como *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, México 1945, Buenos Aires, 1956), resulta extremadamente difícil darse cuenta de que se trata de uno de los textos de Marx más ricos en alusiones al problema de la alienación; el vocablo *Entfremdung* aparece en una treintena de veces, la mitad de las cuales en contextos importantes para la teoría. Pero Roces evita traducirlo, o lo hace mediante perifrasis que, aun conservando el sentido general del texto, borran la pista terminológica de la alienación. No es lo mismo decir «se establece una *alienación* entre capital y trabajo», que decir «se establece un *abismo* entre capital y trabajo»; en el primer caso, se alude a una concreta teoría; en el segundo, que es el de la traducción de Roces, no se hace presente otra cosa que una metáfora. Es imposible, en un estudio sobre la alienación, quedarse con la segunda traducción. Se nota en Roces cierto empeño «deshegelianizador», cierta tendencia a eliminar o disimular la fraseología filosófica que a veces empleaba Marx. Sin embargo, es un empeño sin sentido; Marx practicó su «deshegelianización» en estratos más profundos que los del vocabulario; superó la filosofía especulativa mediante la ciencia social; y habiendo realizado tal superación podía permitirse «coqueteos», como él mismo decía, con el vocabulario hegeliano referente a la dialéctica. Pero hay más: la persistencia del término *alienación* (*Entfremdung*, sobre todo) a lo largo de toda la obra de Marx, es signo inequívoco de la persistencia de la categoría sociohistórica peculiar que servía a Marx para explicar, *en sus términos más generales* (de ahí la apariencia «filosófica»), la

logique de la langue latine, 4ª éd., Paris, 1959, vol. I, p. 22).

En cuanto al verbo griego ἀλλοτριῶ el *Dictionnaire Grec-Français* de M. A. Bailly nos da cinco significados transitivos 1) *Separar, privar de*; 2) *Alienar* («aliéner»), en el sentido de «hacer pasar a otras manos»; 3) *Alienar*, en el sentido de «rendre hostile»; 4) «*Rendre étranger*», y 5) «*Rendre étranger à sa propre nature*». Y un significado intransitivo: «être ou se rendre étranger».

Estas no son sino razones etimológicas; pero bastan para atestiguar la propiedad y conveniencia del vocablo alienación. En la mera etimología late ya el esquema lingüístico de todo el espectro teórico del concepto.

situación social derivada de la existencia histórica de la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil.

En cuanto a la «situación intelectual» de los *Manuscritos de 1844*, suele decirse que ellos representan la transición de la filosofía a la economía política. Más exacto sería decir que representan el paso —de curioso dramatismo teórico— de la filosofía y la política hacia la ciencia social. La filosofía de Hegel había dado a Marx una pauta teórica general para comprender racionalmente la historia y concebirla como una sucesión de estadios; si en Hegel se trataba de estadios de la Idea o Espíritu, en Marx terminará tratándose de la historia de los modos de producción y las formaciones económico-sociales. La actividad política temprana, y su adhesión al comunismo hacia 1843, habían proporcionado a Marx la sed de conocer los secretos resortes que mueven realmente a las sociedades en sus aspectos más concretos y materiales. El estudio de la economía política en 1844 constituyó así una verdadera revelación para Marx, quien se consagró a ella con insaciabilidad, y convirtiéndose en un eterno estudiante que aun a pocos meses de su muerte, en 1883, se hallaba hundido en un mar de lecturas e investigaciones. De ahí que Maximilien Rubel hable de las *Premières lectures économiques ou l'origine d'un traumatisme*. Señala Rubel, por cierto con gran precisión, el significado de los *Manuscritos de 1844* dentro de la obra total de Marx, al situarlos como el punto de partida de esa gigantesca «Economía» que siempre proyectó y que, después de sucesivas modificaciones arquitectónicas, acabó constituyendo el vastísimo (inconcluso) plan de *El Capital*.

Mieux que tout autre document, ces notes de lecture nous éclairent sur la disposition d'esprit de Marx qui ignore, en abordant cette science, qu'elle deviendra la hantise de sa carrière intellectuelle. *Le Capital* sera le fruit de cette hantise permanente, dont l'origine remonte au choc traumatique que Marx a subi lors de ses premiers contacts avec l'économie politique¹⁴.

14 Maximilien Rubel, «Introduction» a la edición ya citada: *K. Marx, Oeuvres*, vol. II, p. LV.

A pesar de la genialidad de estos manuscritos, que hacen del Marx joven una especie de Rimbaud de la economía política, repleto de frases e intuiciones fulgurantes, se trata de una obra que no ha rebasado aún ciertas posiciones filosóficas y cierto vocabulario que poco tiempo después, en *La ideología alemana*, serán completamente superados mediante la crítica anti-ideológica y, particularmente, la crítica a Feuerbach, cuya influencia conceptual y terminológica es evidente en los *Manuscritos*. De igual modo, en el aspecto económico se trata de una obra inmadura, pese a sus anticipaciones notables y a la existencia germinal de toda una concepción de la historia y la sociedad. No distinguía Marx aún, por ejemplo, entre capital constante y capital variable, y se limitará a distinguir, con Adam Smith, entre «capital fijo» y «capital circulante», como lo recuerda E. Mandel. Tampoco había resuelto el problema del valor-trabajo (teoría que comenzó por rechazar) ni, por tanto, el de la plusvalía, término que no aparecerá sino en los *Grundrisse*, hacia 1857. Estos datos son importantes para el problema de la alienación, porque, como trataremos de demostrar, *es imposible pensar que la teoría de la alienación estuviese ya perfectamente constituida en los Manuscritos del 44, puesto que Marx no poseía la teoría del valor ni de la plusvalía*. Precisamente será sintomático en los *Grundrisse* el hecho de que la terminología de la alienación aparece casi siempre asociada a la de la plusvalía. En este punto, nos parece el juicio más equilibrado y exacto el emitido por Mandel:

Es cierto que los *Manuscritos de 1844* no constituyen una obra económica de madurez. Fragmentariamente capta Marx los problemas de una crítica global de la economía política. Esta crítica tropieza con un obstáculo fundamental: Marx no ha resuelto aún el problema del valor y de la plusvalía. Todavía no ha captado más que lo que había de racional en la teoría clásica, sobre todo en la de Ricardo. Sus análisis económicos resienten esto inevitablemente. Pero, el mismo tiempo, no deja uno de maravillarse del impulso que cobra el espíritu crítico, de la audacia de la visión histórica, de la crítica implacable que va al fondo de las cosas. Y se queda uno

rápidamente con la convicción de que, desde el momento en que redactó sus *Manuscritos*, Marx había construido ya uno de los fundamentos de su teoría socioeconómica¹⁵.

3. LAS «DETERMINACIONES» DE LA ALIENACIÓN

Dentro del primer manuscrito, la parte específicamente dedicada al trabajo alienado (*die entfremdete Arbeit*), a pesar de constituir estilística y conceptualmente una síntesis bastante apretada y que se interrumpe bruscamente, encierra una cierta sistematización, que se trasluce en la exposición ordenada de cuatro «determinaciones» (*Bestimmungen*) del trabajo alienado. Pero antes de exponerlas, dedica Marx un espacio al planteamiento general del problema.

La característica de este planteamiento —es bueno advertirlo enérgicamente— es que está hecho *desde el punto de vista de la crítica de la economía política y de las relaciones materiales de producción social*. Es crítica de la economía política porque denuncia el carácter *ideológico* que había tenido esa ciencia hasta entonces; es análisis de las relaciones de producción porque se descubre en estas la oposición hombre-mercancía, que a su vez encubre la oposición entre capital y trabajo.

Es crítica de la economía política:

La economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso *material*, el proceso que esta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la naturaleza de la propiedad privada. La economía política no nos dice cuál es la razón del divorcio entre el trabajo y el capital, entre el capital y la tierra¹⁶.

15 Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., pp. 31-32.

16 *Marx-Engels Werke*, ed. cit., «Ergänzungsband: Schriften-Manuskripte-Briefe bis 1844, Erster Teil», p. 510 (en adelante: *Manuskripte 1844*).

Describe aquí Marx un proceso semejante al que describe en *La ideología alemana*, cuando señala que el defecto capital de las ideologías consiste en explicar la historia como el resultado de principios, ideas o leyes, en lugar de explicar las leyes, ideas o principios como el resultado de la historia. La economía política, a sus ojos, practica esta inversión ideológica: explica las leyes de la propiedad privada, pero ignora cómo esas leyes son un resultado de la propiedad privada. Piensa así en la realidad de las leyes, pero no en las leyes de la realidad. Piensa en la realidad como expresión de la ley, pero no en la ley como expresión de la realidad. Es el reproche que hará a Proudhon en *Misère de la philosophie*, cuando dice que para la economía política proudhoniana «c'était le prince qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le prince»¹⁷. De este modo, al no poder explicar la economía política la verdadera razón del divorcio (*Teilung*) entre capital y trabajo, no podrá tampoco explicar la razón histórica de la alienación del trabajo, fenómeno que tiene su raíz en la oposición capital-trabajo (dentro de la sociedad capitalista).

Es también crítica de las relaciones sociales de producción: estas relaciones se perfilan como un cuadro de contradicciones, patentes en el antagonismo de capital y trabajo, o en su forma más concreta, hombre vs. mercancía; contradicciones que la sociedad capitalista —y con ella la economía política burguesa— sintetiza dialécticamente en ese engendro que Marx llama «el hombre mercancía», donde uno de los opuestos reales ha dominado al otro. «A base de la economía política misma y *con sus propias palabras*, hemos demostrado que el obrero degenera en mercancía...»¹⁸.

El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas, se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo

17 Karl Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. I, p. 83.

18 *Manuscrite 1844*, p. 510, En castellano: Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968, p. 73 (en adelante citaremos esta traducción, de Wenceslao Roces, como: *Manuscritos de 1844*).

de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general¹⁹

«Su producto [el del régimen capitalista] es la *mercancía consciente de sí misma* y dotada de *actividad propia*... la mercancía-hombre»²⁰. Obsérvese cómo Marx, aun sin poseer la teoría de la plusvalía y sin admitir todavía la teoría del valor-trabajo, llega aquí a uno de los resultados a que llegará en sus investigaciones maduras: la teoría del fetichismo mercantil, la «personificación de las cosas y cosificación de las personas» de que nos habla en *El Capital* y en las *Teorías de la plusvalía*. Desde el comienzo, el planteamiento general de la alienación del trabajo ataca la médula socioeconómica del problema: las relaciones de producción. Igualmente, desde la primera página sobre el trabajo alienado hará clara referencia a lo que, como veremos, constituye la triple raíz histórico-genética de la alienación: la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil. Estas proposiciones iniciales sobre el problema de la alienación revisten gran importancia polémica actualmente, sobre todo para demostrar la equivocación de todos aquellos autores que prestan mayor importancia a las adherencias «filosóficas» de la alienación que a su raíz socioeconómica. Hay autores en cambio que, como Ernest Mandel o Wolfgang Jahn, subrayan el hecho indudable de que la alienación tuvo en Marx, desde los *Manuscritos de 1844*, un contenido socioeconómico específico, tan sólo limitado por carecer Marx aún de desarrollos fundamentales de su teoría²¹. La ausencia de tales desarrollos da

19 *Manuskripte 1844*, p. 511; *Manuscritos de 1844*, pp. 74-75.

20 *Manuskripte 1844*, p. 524; *Manuscritos de 1844*, p. 92.

21 Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, p. 200: «En pocas palabras, lo que ninguno de estos autores [Popitz, Thier, Hyppolite, Heise, Fromm, Calvez y otros, cada cual con distintos matices, (L. S.)] entiende es que el Marx de los *Manuscritos de 1844*, aunque no había desarrollado todavía, por completo, la teoría del materialismo histórico, sí había rebasado a Hegel, no razonaba ya en términos de ideas absolutas o de conceptos filosóficos, sino que

por eso, a veces, a la alienación de los *Manuscritos de 1844* un cierto tinte de rasgo «antropológico» que no es, sin embargo, sino la insuficiente formulación de una categoría que, como todas las de Marx, era de carácter *histórico*²².

Con los dos rasgos generales antes anotados, Marx no hace sino introducirnos por un marco adecuado a la exposición de las «determinaciones» de la alienación laboral, que examinaremos a continuación.

Pero antes, para evitar equívocos y vaguedades, precisemos qué debe entenderse aquí por «determinaciones». Los filósofos han empleado este término de varios modos. Quizá Marx tuviese de algún modo presente la fórmula de Spinoza: *Omnis determinatio negatio est*, «toda determinación es una negación»²³, que quería decir: toda determinación de un objeto niega aquellas notas que no le pertenecen. Hegel, en sentido similar pero en dirección inversa, decía que la determinación es una afirmación (de aquellas notas). Pero todo esto remite a una problemática lógica (el asunto de las «definiciones») o a una problemática ontológica (el asunto de las «notas esenciales» de un objeto); y creemos que cuando

trataba de criticar una ideología de terminada (la economía política) con ayuda de las contradicciones sociales empíricamente observadas. Wolfgang Jahn, «Le contenu économique de l'aliénation», en *Recherches internationales*, N° 19, ed. cit., p. 165: «Avec la théorie de l'aliénation du travail, Marx rendait compte des rapports de production dans leur ensemble (...) Il restait encore un défaut: la théorie de l'aliénation du travail était certes en mesure de saisir certains aspects essentiels de l'exploitation de l'homme par l'homme, mais il n'était pas encore fait de différences entre les divers stades des rapports de production qui reposent sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Toute-fois la présentation d'ensemble des documents concrets permet de voir qu'il s'agissait pour Marx essentiellement de faire la critique des rapports de production capitalistes».

22 Aunque con algunas exageraciones prospectivistas (atribuir al Marx de 1844 rasgos que no aparecen sino dos años después), se insiste acertadamente en este punto en: T. I. Oisermann, *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Dietz Verlag, Berlin, 1965; cfr. p. ej., pp. 82-84.

23 Esta expresión de Spinoza es citada por Marx en *El Capital*. Véase *Das Kapital*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit vol XXIII, p. 623.

Marx hablaba de «determinaciones del trabajo alienado» no quería establecer ni una definición lógica ni unas notas ontológicas. Más bien es de creerse que, como buen helenista y latinista que era, empleaba el vocablo *Bestimmung*²⁴ («determinación») de acuerdo a su significado etimológico propio, que indica tan sólo una relación *posicional*. En esa palabra vive la vieja raíz indoeuropea *-sta*, que siempre indicó posición, postura, colocación, como en el verbo griego ἵστημι (colocar), o los vocablos στασις (colocar de pie), σταδδιον (estadio), σταθεροτης (estabilidad); o en los vocablos latinos *Statuo* (determinar, fijar, «estatuir»), *Stativus* (permanente, estacionario) o simple y llanamente: *Statua*, estatua. De esta forma, las «determinaciones» de la alienación no son otra cosa que las *posturas* o *posiciones* de la alienación, las formas en que se pone o propone al análisis. Esta explicación concuerda mucho mejor que la spinoziana-hegeliana con el pensamiento de Marx, pues este, en efecto, nunca pretendió (pese a ciertos giros de 1844 referentes a la «esencia humana») fijar notas constitutivas de una alienación «esencial», sino, por el contrario, describir las *posturas determinadas* que toma la alienación en los diversos y concretos estadios históricos de las sociedades. Por lo demás, si fuese una «nota esencial» del trabajo humano su alienación, ¿cómo explicar en Marx su empeño por sentar las bases para una sociedad futura en la que haya sido superada la alienación del trabajo? Persiguiendo la etimología antes mencionada, puede decirse que, si la alienación ha tenido hasta ahora un *status*, una posición determinada dentro de la sociedad, desde el punto de vista de la teoría marxista de la alienación (que incluye una teoría de la desalienación) será posible llegar a un tipo de sociedad en la que, habiéndose superado la división del trabajo, la propiedad privada y; la producción mercantil-monetaria, la alienación carecerá de todo *status*, no tendrá posición o determinación algunas. En las sociedades que actualmente se llaman «socialistas» (que no son sino sociedades de transición) no han sido superados completamente aquellos factores, y precisamente por ello la alienación conserva en esas sociedades un determinado *status*, *está* aún socialmente puesta o propuesta.

24 *Manuskripte 1844*, p. 515.

3.1. Primera determinación: la alienación del producto

La forma primaria de la alienación examinada en los *Manuscritos de 1844*²⁵ es la *alienación del producto del trabajo* con respecto al productor; esto es, la conversión de ese producto en un *alienum*, un ente hostil, independiente, autónomo y extraño que se coloca frente al productor como un poder antagónico cuya fuerza crece en razón directamente proporcional al empobrecimiento del productor. Es un proceso de alienación en dos sentidos: por una parte, se trata del dominio del objeto sobre el sujeto, de lo inerte sobre lo vivo; por otra, se trata del dominio de la criatura sobre el creador, del producto sobre el productor. En la base económica de la sociedad capitalista, el producto se llama *mercancía*, y el productor, *obrero asalariado*. La mercancía es expresión del capital; el obrero es expresión del trabajo. El obrero produce mercancías: el trabajo produce capital. La relación de dominio en que las mercancías, a su vez, producen al obrero, y el capital al trabajo. Mientras mayor sea el grado de desarrollo de la sociedad capitalista, mayor será el grado de dominio de los productos sobre los productores, hasta el punto de que toda la economía se basará en las necesidades de los productos y no en las necesidades de los productores. Tal es la formulación general de esta primera determinación.

La explicación que da Marx de este fenómeno tiene dos niveles superpuestos y complementarios: a) la distinción fundamental entre *objetivación* y *alienación*, y b) la crítica de la economía política que se deriva de no realizar esta ciencia la mencionada distinción. Y un corolario: la economía política describe el fenómeno de la alienación (como también describe, según vimos, el de la propiedad privada) *pero no lo explica*, no lo denuncia: esto es, lo encubre ideológicamente.

a) En primer lugar, la distinción entre objetivación y alienación. Marx se expresa mediante una ininterrumpida cadena de contradicciones:

25 Como veremos a propósito de la *Crítica de la economía política* (1859), el análisis económico descubrirá formas más primarias aún.

(...) el objeto producido por el trabajo, esto es, su producto, se enfrenta a él como una *entidad extraña*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo mismo, cosificado y fijo en un objeto (*Gegenstand*): es la *objetivación* (*Vergegenständlichung*) del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En el nivel de la economía política, esta realización del trabajo aparece como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida y esclavitud* respecto al objeto, la apropiación como *alienación*, como *expropiación* (*die Aneignung als Entfremdung, als Entässerung*) (...) Hasta tal punto aparece la apropiación como alienación que, mientras más objetos produce el trabajador menos puede poseer y cae más bajo el dominio de su producto, el capital (...) *La expropiación* del trabajador en provecho de su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que su trabajo existe *fuera de él*, independiente de él, extraño a él y se convierte en un poder propio y sustantivo frente a él, y la vida que ha infundido al objeto se vuelve contra él, hostil y extraña²⁶.

Estos fragmentos son lo esencial en este punto; a ellos sigue una página bastante oscura que no sólo no añade nada (salvo una frase) al esclarecimiento del tema, sino que lo complica innecesariamente. *Lo fundamental es comprobar cómo el fenómeno de la alienación del producto encuentra su explicación sólo si se lo relaciona con la distinción entre objetivación y alienación.*

Sería más cómodo discutir este punto acudiendo a textos inequívocos de los *Grundrisse*, a distinciones como «trabajo muerto» y «trabajo viviente», «trabajo abstracto», o socialmente necesario para constituir el *valor* de la mercancía, y «trabajo concreto», o productor de valores de uso, etc. Pero no queremos apartarnos del vocabulario de los *Manuscritos de 1844*, no sólo por razones de exposición, sino para evitar el grave error de atribuirles desarrollos que en verdad no tienen. Sin embargo, sean cuales fueren sus limitaciones, estos textos contienen ya distinciones básicas para la teoría de la alienación.

26 *Manuskripte 1844*, pp. 511-12.

Así, aunque Marx no sabía aún que si la mercancía se opone al trabajador es porque el *valor* de aquélla se mide por la cantidad de *trabajo* socialmente necesario para producirla, sin embargo reconoce plenamente, denunciándolo de modo implacable, el antagonismo existente entre la producción mercantil y el trabajo asalariado. No tenía aún la idea de trabajo excedente ni distinguía claramente entre valor y precio, pero sí sabía que el crecimiento del capital y el enriquecimiento mercantil provenían de una depreciación del trabajo. No distinguía entre «trabajo» y «fuerza de trabajo» ni sabía que esta, en cuanto valor de uso, podía convertirse en mercancía, primer paso para la producción de plusvalía; pero sí afirmaba que el trabajador es reducido a mercancía. No sabía bien aún en qué consiste la diferencia entre «trabajo muerto» y «trabajo viviente», pero sí reconocía que el producto mercantil es trabajo objetivado, cosificado, que ejerce un dominio despótico sobre el trabajo vivo del obrero. No había aún formulado su teoría de la ideología, pero sí criticaba a la economía política como encubridora ideológica de toda esta alienación. La diferencia entre alienación y objetivación²⁷ puede

27 Como se verá enseguida, la historia de la economía política burguesa es en cierto modo la historia de una ciencia que nunca supo distinguir bien entre objetivación y alienación; le ocurre lo mismo que a la actual sociología «funcionalista», que, como diría Marx, *describe pero no explica*: oculta ideológicamente el factor conflictivo, la alienación social, disimulándolo tras el enrejado «objetivo» de las «funciones y disfunciones» sociales.

Sin embargo, es en Hegel en quien se inaugura formalmente la confusión entre alienación y objetivación. Se recordará que para Hegel la alienación era un desgarramiento de la Idea en el curso de su evolución racional, consistente en una *exteriorización* u *objetivación* de la Idea, esto es, su materialización en el mundo sensible. El ser humano viene a ser así una materialización, una objetivación de la Idea; pero, claro es, una objetivación alienada, en el sentido de que se opone a la Idea de la cual se ha desprendido o desgarrado. De esta manera, se concibe al hombre como ontológicamente alienado; él, en cuanto objetivación de la Idea, se halla separado, alienado de esta. Todo esto, como con razón lo decía Feuerbach, no es más que una versión racionalista de la teología: también el hombre es, para la teología, un desprendimiento de Dios que, mediante el pecado original, se ha alienado de Dios. Según vimos antes (Cfr. *supra* II. 2), era esto lo que precisamente llamaba

formalizarse de este modo: *si es cierto que toda alienación implica objetivación, no es cierto que toda objetivación implique alienación*; o más concretamente, para ceñirnos a nuestra «primera determinación»: sí es cierto que toda alienación del producto del trabajo implica objetivación del trabajo en el producto, no es cierto que toda objetivación del trabajo en el producto implique

San Agustín *alienatio hominis* o alejamiento del hombre con respecto a Dios. De ahí que Feuerbach haya sido el primero en querer poner «sobre sus pies» a Hegel, aunque sin conseguirlo más que en el plano de la alienación religiosa. La posición de Hegel es criticada por Marx en los *Manuscritos de 1844*, y le reprocha precisamente no distinguir objetivación y alienación: «Para Hegel no vale ya el hecho de que el ser humano se *objetive* de modo *inhumano*, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se objetiviza *diferenciándose y oponiéndose* al pensamiento abstracto [es decir, a la Idea]».

G. Bedeschi, en su ya citada obra *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, p. 70, cita estas últimas palabras de Marx y comenta acertadamente: «E chiaro quindi che per Marx l'alienazione non può consistere nell'oggettivazione in quanto tale (e dunque nemmeno nell'oggettivista), ma in una oggettivazione disumanizzante». Sin embargo, a pesar de reconocer esto, Bedeschi comete luego un error grave (cfr. p. 90) cuando limita el fenómeno de la alienación al estadio histórico capitalista: «Per Marx, infatti, l'alienazione non è fenomeno comune a tutte le epoche storiche, a tutti gli stadi dello sviluppo economico e sociale; bensì è il prodotto di *una* società, e destinato ad essere superato col superamento di questa (...) L'oggettivazione è alienazione *solo* nelle condizione descritte dall'economia politica, cioè nella società borghese». Bedeschi, incomprensiblemente, no ve: 1) que aunque Marx en los *Manuscritos de 1844* limita su análisis a la alienación capitalista, en obras como los *Grundrisse* extiende la alienación a toda la historia conocida, a los 7.000 años de explotación; 2) que si la objetivación es alienación *sólo* en el capitalismo, entonces ¿la objetivación del trabajo de los esclavos no era alienada, no era «deshumanizante»?; 3) que aun si se recurre a sociedades primitivas donde no existían ni la economía mercantil ni la propiedad privada, ¿no existía en ellas la alienación ideológico-religiosa, proveniente de la división del trabajo en trabajo físico y espiritual, como lo recuerda Marx en *La ideología alemana*?

Confundir, en suma, objetivación y alienación basándose en que la historia del hombre ha sido la historia de la explotación, equivale no sólo a negar que para Marx toda esa historia no era más que «prehistoria», sino lo que es más grave: equivale a eternizar la alienación, a mirarla *sub specie aeternitatis*. ¡Máxima inversión ideológica!

forzosamente la alienación del producto del trabajo. Estas fórmulas, que parecen tan complicadas y filosóficas, nada tienen en realidad de filosóficas ni de complicadas. Todo se resuelve si hablamos como la economía política: *si bien es cierto que todo trabajo produce objetos, de ello no se sigue en modo alguno que los objetos producidos por el trabajo hayan de ser siempre mercancías*. Precisamente una de las condiciones marxistas para la desalienación universal es, como dirá el Marx posterior, la fundación de un sistema económico basado en la producción de objetos en tanto valores de uso, y no en tanto mercancías o valores de cambio.

Es claro que «el obrero no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible»²⁸, es decir, sin condiciones objetivas, sin materia que, transformada por el trabajo, se convierta en objetivación del trabajo; pero no es menos claro, para Marx, que no hay ninguna relación de necesidad lógica entre el hecho general de que, para trabajar, hagan falta condiciones *objetivas*, y el hecho *particular e histórico* de que, para trabajar, haya que someterse a condiciones objetivas alienantes. Aun si identificamos hegelianamente (como hace Marx en los *Manuscritos*) la «esencia» del hombre en el trabajo, de ello no se sigue en modo alguno —ni lógica ni históricamente— que la «esencia» del hombre sea el *trabajo alienado*.

He aquí una primera y poderosa razón para considerar a la alienación como *categoría sociohistórica* y no como rasgo «óntico» del ser humano.

b) La economía política burguesa, al no establecer una clara distinción entre objetivación y alienación, se hace merecedora de la crítica de Marx. Esa ciencia sabe que los productos del trabajo se oponen al trabajador en el régimen de producción capitalista; incluso esa ciencia proporcionará a Marx algunos de los secretos fundamentales para fundamentar la distinción; pero ella misma no la reconoce cuando describe como «natural» la situación alienada y da por sentado que el capitalismo, con su alienación, representa la culminación de la historia, o cuando, menos ruidosamente, se limita a *describir* la miseria obrera en-

28 *Manuskripte 1844*, p. 512; *Manuscritos de 1844*, p. 76.

gendradora por la división del trabajo o la propiedad privada, sin *explicarla*, sin analizar el verdadero carácter de las relaciones de producción. Así, identifica a la alienación como un rasgo perteneciente a la «esencia del trabajo».

«La economía política —escribe Marx— disimula la alienación en la esencia del trabajo, al no tomar en cuenta la relación *inmediata* entre el *trabajador* (el trabajo) y la producción»²⁹. Es decir: si la economía política no se fijase tanto en la relación *mediata*, indirecta, que va del trabajo productivo al disfrute de la riqueza producida, como en la relación *inmediata*, directa, que va del trabajador a su propio producto, no osaría disimular el fenómeno de la alienación atribuyéndolo a la «esencia del trabajo». Si la economía política no se fijase tanto en «la riqueza de las naciones» como en la miseria de los productores de esa riqueza, entendería que el secreto de las relaciones de producción hay que buscarlo en la relación inmediata que existe entre el trabajador y su producto —una relación de alienación— y no en la relación mediata entre la producción y el disfrute de la misma. Pues, claro está, como dice Marx,

el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los trabajadores. Produce palacios; pero aloja a los trabajadores en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los trabajadores. Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los trabajadores a entregarse de nuevo a un trabajo propio de bárbaros y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero produce estupidez y cretinismo para los trabajadores³⁰.

Pero la economía política se deja llevar por las apariencias. Cuando el orondo burgués se pasea por las calles del burgo luciendo una espléndida levita, toda la apariencia es que el burgués tiene una relación inmediata y directa con su levita; y en efecto, la tiene, si se considera a la levita como un valor de uso; pero si la consideramos económicamente como un valor de cambio o mer-

29 *Manuskripte 1844*, p. 513.

30 *Idem*.

cancia adquirida por dinero, entonces hace su aparición entre el burgués y su levita un fantasma: el productor de la levita, el trabajador que produjo esa mercancía durante doce horas de trabajo, a cambio de un salario que difícilmente le serviría para comprarse siquiera los botones dorados de la levita».

La economía política es *ideológica* porque describe sólo la apariencia³¹ de este fenómeno, lo que equivale a encubrir y disimular su carácter estructural. En el uso burgués de la levita no hay ninguna «alienación del producto»; sí la hay, en cambio, en la producción proletaria de esa *mercancía*.

«Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo»³². Inaugura así Marx, a propósito de esta primera forma de la alienación, esa vasta metáfora —la religión— que, aprendida en Feuerbach, desarrollará ampliamente más tarde en casi todas sus obras. La metáfora³³

31 «La teoría marxista rechaza esa ciencia económica y pone en su lugar la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres. No hace esto en virtud de un sentimiento humanitario, sino en virtud del contenido efectivo de la economía misma. Las relaciones económicas parecen objetivas debido sólo al carácter de la producción de mercancías. Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su *objetividad* natural es una mera *apariencia* y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo. Además, una vez que este contenido sale a la luz, la teoría económica se convierte en teoría crítica». (H. Marcuse, *Razón y Revolución*, ed. cit., p. 270).

Marcuse, sin embargo, exagera cuando afirma que los *Manuscritos de 1844* constituyen «la primera declaración explícita del proceso de la reificación» (p. 268). Es el error generalizado actualmente de ver los *Manuscritos de 1844* a la luz de *El Capital*. Vistos desde *El Capital*, los *Manuscritos* de esa época lo «todo». No es cuestión de negar los atisbos geniales que hay en ellos acerca de la reificación y otros temas; pero ¿puede haber teoría explícita de la *reificación* o del fetichismo si no se cuenta con la teoría del valor?

32 *Manuskripte 1844*, p. 512.

33 Para un estudio de la religión como metáfora a lo largo de la obra de Marx, véase nuestro ya citado ensayo sobre *El estilo literario de Marx*, sección II. 3.

ilustra la alienación del producto. Aunque, en este caso específico, no se trata tanto de una verdadera metáfora como de una analogía³⁴. Dios es a la mente del hombre lo que la mercancía es al trabajo del obrero; un producto que domina al productor, una criatura que domina y sojuzga al creador. Vimos antes que Feuerbach critica la confusión hegeliana entre objetivación y alienación, argumentando que la lógica de Hegel no es más que «la teología convertida en lógica», y que al igual que la teología, la lógica hegeliana «divide y aliena (*entäussert*) al hombre tan sólo para luego identificar con él la esencia alienada»³⁵. Así como la teología, a partir de la idea de Dios, divide al hombre y lo representa como objetivamente alejado de Dios, del mismo modo la lógica hegeliana, a partir de la Idea Absoluta, desgarrar al hombre y lo representa como objetivamente alienado con respecto a la Idea. En otras palabras: la lógica hegeliana y la teología, que no son sino productos de la mente del hombre, se alzan contra el hombre y pretenden dominarlo y, además, declararlo oficialmente alienado, según sacramentos o postulados. Por aquí llega Feuerbach a su idea del cristianismo, extensible a toda religión; el producto de la religión (es decir de la fantasía humana) es Dios, así como el producto de la mente de Hegel es la Idea Absoluta; ambos productos se ciernen sobre los productores y pretenden dominarlos. La historia del cristianismo es la historia de esa dominación. De igual modo, la historia del capitalismo es la historia del dominio de la mercancía sobre el productor de mercancías. Y así como la teología ve el mundo al revés (al sujeto como objeto, al productor como producto), también la lógica hegeliana y la economía política burguesa ven el mundo ideológicamente invertido: la lógica ve al hombre como un *alienum*, y la economía lo ve como una mercancía.

34 Hay analogía cuando decimos: las ideas son para el mundo inteligible lo mismo que el sol para el mundo sensible. Hay metáfora cuando, con audacia platónica, decimos: el sol de las ideas.

35 «...den menschen entzweit und entäussert, um das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren...». Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* («Tesis provisionarias para una reforma de la filosofía»), en *Sämtliche Werke*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, vol. II, p. 226.

De ahí que, siguiendo a Feuerbach, Marx haya encontrado desde temprano la pista crítica sobre la alienación religiosa, patente en su Tesis de Doctorado y, más explícitamente aún, en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*³⁶, donde, a través de una serie de ideas feuerbachianas, llega a su conclusión: la religión es la «conciencia invertida del mundo»³⁷; y lo es porque, como había escrito Feuerbach un año antes en sus *Tesis provisionarias*,

la filosofía es recta y honesta sólo cuando tiene el valor de aceptar la finitud de su infinitud especulativa; si, por tanto, acepta que el secreto de la naturaleza divina no es más que el secreto de la naturaleza humana, y que la *noche* puesta en Dios para engendrar en ella la luz de la conciencia, es tan sólo su propio sentimiento, oscuro e instintivo, de la realidad y la indispensabilidad de la materia³⁸.

Esta es la lección feuerbachiana presente también en los *Manuscritos de 1844*, pero ahora como la metáfora religiosa que sirve para iluminar las determinaciones socioeconómicas de la alienación. Y si puede la alienación religiosa servir tan brillantemente como metáfora de la alienación material, es porque la una es *expresión ideológica de la otra*³⁹.

36 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen. Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. 1, pp. 378-9.

37 *Ibid.*, p. 378: «*ein verkehrtes Weltbewusstsein*».

38 Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ob. cit., vol. II, p. 231.

39 Es lo que demostrará más tarde en *La ideología alemana*. Véase, sin embargo, en *Zurkritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. cit., p. 378: «La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real».

En este punto, como en otros referentes a la alienación y a la ideología, Marx fue influido también, y a veces decisivamente, por Moses Hess. En un artículo publicado en los *Deutsche-Französische Jahrbücher*, así como en su *Philosophie der Tat*, Hess insistía en que la alienación religiosa no es más que la expresión de la alienación efectiva, social, en la que el obrero, excluido de la propiedad privada, aliena su trabajo en las mercancías que produce y no le pertenecen:

3.2. Segunda determinación: la alienación de la actividad productiva

La primera determinación o postura de la alienación del trabajo reveló un aspecto o «lado» (*Seite*) de la misma, resultante de la observación del fenómeno desde el punto de vista de uno de sus componentes: el producto del trabajo. «Pero la alienación no se muestra solamente en el resultado, sino también en el *acto de la producción*, en el seno de la *actividad productiva misma*»⁴⁰. Si la alienación del producto consiste en que este, desde el momento mismo de salir de las manos del productor, es ya algo ajeno y hostil, una mercancía, la alienación de la actividad productiva es la alienación del *trabajo* mismo, esto es: la pertenencia *a otro* del trabajo propio, la expropiación que de su trabajo, su actividad productiva, experimenta el obrero. La alienación se manifiesta en que el obrero no trabaja para sí, sino para otro, y en que lo hace constreñido a un salario que no le cubre sino una mínima parte de su esfuerzo: la parte estrictamente necesaria para su subsistencia como fuerza de trabajo. Su trabajo es un *alienum*, algo que le es ajeno y hostil; incluso su salario es un *alienum*, en cuanto es manejado por el capitalista para comprar esa peculiar mercancía que es el obrero mismo en el mercado de trabajo, y en cuanto el obrero se halla en absoluta *relación de dependencia*⁴¹ con respecto al salario, ya que de este depende su medio de vida, su vida misma⁴². Por todas estas razones, su propio trabajo le es extraño al trabajador, se enfrenta a él como una actividad enemiga —pero ineludible, *forzada*—. Y si en su evolución el animal ha llegado a ser hombre gracias al trabajo, a la actividad productiva,

una sociedad en la que «el verdadero Dios» es el dinero. Sobre esto, véase Auguste Cornu, *Karl Marx y Friedrich Engels: del idealismo al materialismo histórico*, Platina, Buenos Aires, 1965, pp. 570-571.

40 *Manuskripte 1844*, p. 514.

41 Trataremos de mostrar en este libro que uno de los componentes universales de toda alienación es una *relación de dependencia*.

42 Marx gustaba de citar (por ejemplo *Das Kapital*, ed. cit., I, p. 511) estos versos de Shakespeare:

You take my life/when you do take the means whereby I live
(Me quitas mi vida/si me quitas mis medios de vida).

con la alienación de esta el hombre involuciona hasta el punto de detestar el trabajo y sentirse bien sólo en su actividad puramente animal: comer, dormir. Tal es la *fórmula general* de esta segunda determinación.

Se trata, explica Marx, de otro modo de ver el mismo proceso; pues

¿Cómo podría el trabajador enfrentarse al producto de su actividad como a un *alienum*, si no se alienase ya de sí mismo en el acto de la producción? El producto no es, al fin y al cabo, sino un resumen de la actividad, de la producción. Si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto del trabajo no hace sino resumirse la alienación, la enajenación de la actividad del trabajo mismo⁴³.

La explicación que da Marx acerca de la alienación de la actividad productiva tiene dos características, una conceptual y otra estilística. En lo conceptual, se refiere a la alienación del trabajo *asalariado* y, por tanto, se limita aquí (como en general en los *Manuscritos de 1844*) al capitalismo; en lo estilístico, Marx se expresa como en tantos otros casos, mediante una cadena de opuestos. Estos opuestos, que no hacen sino traducir el antagonismo de las clases sociales, son los siguientes. Obsérvese que la alienación se manifiesta en el hecho de que todos los rasgos *propios* (en sentido económico, no «ontológico») del trabajador se alienan de él, se le separan, pasan a manos de otro o, en ciertos casos, se degradan:

- 1) La alienación consiste en que el trabajo le es externo (*äusserlich*) al trabajador: no pertenece a su ser⁴⁴.

43 *Manuskripte 1844*, p. 514.

44 Ser: *Wesen*. Ver más adelante la discusión sobre la «esencia humana». Igualmente en lo que respecta al «en sí-fuera de sí», y a «lo propio», términos que dan lugar a las interpretaciones «filosóficas» de la alienación.

2) Por tanto, el trabajador, en su trabajo, no se siente bien, no se afirma ni desarrolla su libre energía físico-espiritual: se siente mal, se niega y arruina su cuerpo y su espíritu.

3) El trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo: dentro de este, se siente fuera de sí. Fuera del trabajo recobra su personalidad: dentro del trabajo, la pierde.

4) Su trabajo no es voluntario: es trabajo forzado.

5) Su trabajo no representa la satisfacción de una necesidad propia: es sólo un medio para satisfacer necesidades extrañas a él.

6) Su trabajo no es algo propio (*eigen*) suyo, no le pertenece: es propiedad de otro. El trabajador no se pertenece a sí mismo: pertenece a otro.

7) El hombre-trabajador sólo se siente libre en sus funciones animales: comer, dormir, procrear; en cambio, en sus funciones humanas: trabajar, producir, transformar la naturaleza, se siente como un animal. «Se humaniza lo animal, se animaliza lo humano».

Todos estos antagonismos, estos pasos de lo propio a lo impropio, estas transferencias o alienaciones inherentes al trabajo asalariado, se resumen en la fórmula magistral: *la acción como pasión, die Tätigkeit als Leiden*; fórmula que se completa con estas otras, del mismo corte estilístico:

la potencia como impotencia, la procreación como castración, la propia energía físico-espiritual del obrero, su vida personal —¿qué es la vida, sino actividad?⁴⁵—, como una actividad que se vuelve contra él mismo, independiente de él, que no le pertenece. Es la *autoalienación*, tal como antes se trataba de la alienación de la cosa⁴⁶.

45 Marx había leído al comienzo del *Fausto*: *Im Anfang war die Tat*, «En el principio era la acción».

46 *Manuskripte 1844*, p. 515. Comentando estos pasajes, Marcuse señala que implican también una alienación del capitalista (ob. cit., p. 267) «Esto vale tanto para el obrero... como para el que compra el trabajo de este. El proceso de la alienación afecta a todos los estratos sociales».

Esta segunda forma de la alienación, al igual que la primera, encuentra en la religión su perfecta analogía: la actividad de la fantasía religiosa es a la mente humana lo mismo que la actividad de la fuerza productiva es al obrero productor. «Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, como actividad ajena, divina o diabólica, la actividad del obrero no es su actividad propia. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo»⁴⁷.

Todo este análisis de la segunda determinación, que no deja de ser estilísticamente brillante, ¿puede tomarse como definitivo desde el punto de vista económico? La pregunta no es ociosa en modo alguno: hay diversos marxólogos, marxistas y tratadistas de la alienación que han insistido con toda seriedad en afirmar que los *Manuscritos de 1844* son la obra máxima de Marx. «Es el único documento que abarca la total dimensión del espíritu marxiano», escribe Siegfried Landshut en el prólogo de su edición de los *Frühschriften*⁴⁸, con lo que se muestra consecuente con sus afirmaciones de 1932, según las cuales estos manuscritos constituyen «la obra central de Marx» y la «revelación del marxismo auténtico». Kostas Axelos afirma: «El *Manuscrito de 1844* es el texto más rico en pensamiento de todas las obras marxianas y marxistas», y Henrik De Man, ante la aparición de la obra en 1932, asegura que «por alto que sea el aprecio en que tenemos las obras más tardías de Marx, manifiestan no obstante un determinado freno y un debilitamiento de sus posibilidades creadoras, que Marx no logró siempre vencer mediante una heroica puesta en tensión de sus fuerzas»⁴⁹.

47 *Manuskripte 1844*, p. 514.

48 Karl Marx, *Die Frühschriften*, ed. cit. «Einleitung», p. XXXI.

49 Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, éditions de Minuit, Paris, 1961, p. 47; Henrik de Man, *Der Kampf*, N° 5 y 6: «Der neu entdeckte Marx», 1932, pp. 275-276. Citados en Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 195. Mandel refuta muy apropiadamente a estos autores, al recordar que las teorías de la plusvalía y del valor-trabajo son posteriores en 14 años a los *Manuscritos*.

Nada más errado y pernicioso para la comprensión de la alienación que tales exaltaciones. Es por completo erróneo suponer que la alienación, que es categoría socioeconómica, pudiese estar ya formulada de modo completo y preciso en una obra que, como estos manuscritos, es insuficiente desde el punto de vista del análisis económico y, en ocasiones, nada «marxista». En ella se encuentra una *formulación general* de la alienación del trabajo, trazada con brillantez estilística y dominada por una indignación moral explicable después de un siglo de manufactura, de explotación increíble e inhumana de la clase trabajadora. Hay también la pista para futuros análisis. Pero en modo alguno hay una explicación específica de la alienación desde el punto de vista económico. Además, los trazos de economía política se ven entorpecidos a veces por los trazos filosóficos. ¿Cómo puede Henrik De Man hablar de un «debilitamiento» teórico del Marx maduro, si precisamente Marx en su madurez aclaró teóricamente y con abrumadora precisión científica aquellas formulaciones generales de 1844?

La alienación de la actividad productiva, nos dice Marx, es la alienación del trabajo mismo, en el sentido de que este se enfrenta al trabajador como algo ajeno, propiedad de otro y con características hostiles o explotadoras. Pero esto no es sino una consecuencia general y vagamente formulada de mecanismos económicos que Marx no descubrirá sino en los *Grundrisse* y la *Crítica de la economía política*, aunque hay atisbos concretos en *Miseria de la filosofía* y en *Trabajo asalariado y capital*. Es imposible explicar científicamente la alienación del trabajo sin la teoría del valor-trabajo. Un descubrimiento fundamental de Marx (sólo explicitado en 1859) fue el del doble carácter del trabajo: el trabajo como valor de uso y el trabajo como valor de cambio. Más aún: es otro descubrimiento que ese doble carácter pertenece a la «fuerza de trabajo» o *Arbeitskraft* (ya en los *Grundrisse* se hablaba de *Arbeitsvermögen* o «capacidad de trabajo»), que sólo entonces distingue Marx del «trabajo». El doble valor de las mercancías: su valor de uso que sustenta a su valor de cambio, tiene su fundamento en el doble valor de *esa característica mercancía que es la fuerza de trabajo*. El trabajo «concreto» crea el valor de

uso: crea el producto; y el trabajo «abstracto», que es la fracción del tiempo del trabajo social globalmente disponible en una sociedad de productores de mercancías separados por la división del trabajo, es el creador del valor de cambio, de la mercancía en cuanto tal⁵⁰. Ahora bien: en la *Crítica de la economía política* Marx insiste una y otra vez en que hay una alienación económica elemental: la alienación del valor de uso de las mercancías, que es el soporte de todo el sistema de la alienación en el capitalismo y de sus implicaciones éticas.

El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la *alienación universal* (*allseitige Entäusserung*) de estos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso, ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio⁵¹.

Si, pues, la mercancía no puede convertirse en valor de uso más que realizándose como valor de cambio, ella no puede, por otra parte, realizarse como valor de cambio más que revelándose, en su *alienación* (*Entäusserung*), como valor de uso. Una mercancía no puede *alienarse* como valor de uso sino a favor de aquel para quien ella es valor de uso, es decir, objeto de una cierta necesidad (...) En su *alienación universal*, las mercancías como *valores de uso* no están en relación las unas con las otras sino en virtud de su diversidad material de objetivos particulares, susceptibles de satisfacer necesidades particulares⁵².

Igual ocurre con la *fuerza de trabajo* del obrero, considerada como *valor de uso* susceptible de alienarse y pasar a ser valor de cambio. La fuerza de trabajo del obrero tiene un valor de uso específico para el capitalista, su comprador; para que el obrero pueda servirse de su fuerza de trabajo a fin de lograr sus medios de subsistencia, debe alienar o enajenar su valor de uso y realizar

50 Cfr. Mandel, ob. cit., pp. 88-89.

51 Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. 13, pp. 28-29.

52 *Ibid.*, pp. 29-30.

su valor de cambio: debe valerse de su fuerza de trabajo como de una mercancía: una mercancía peculiar, creadora de plus-valor o plusvalía⁵³.

Este análisis era lo que faltaba en los *Manuscritos de 1844*, en especial en lo referente a la segunda determinación de la alienación del trabajo. Si hay alienación de la actividad productiva, o alienación del «trabajo», es por razones que Marx desconocía para 1844. Si hay esa alienación, es porque la *fuerza de trabajo* del obrero debe alienarse como valor de uso y realizarse como valor de cambio, como mercancía, primero en el mercado de trabajo y luego en la fábrica. Su propia fuerza de trabajo se convierte en un *alienum*, una fuerza que lo domina y le es hostil, en cuanto que pende sobre él como amenaza de desempleo y miseria, o como salario que no cubre sino una parte del valor creado por la fuerza de trabajo, en tanto la otra parte se cristaliza como plusvalía *ajena*, de otro, como riqueza creada por el obrero pero destinada a incrementar el capital. De ahí que Marx insistiera tanto, en diversos escritos, en que el capital no es una «cosa» (como creen los economistas vulgares y los banqueros) sino una *relación social, burguesa, de producción*. Tampoco está clara en los *Manuscritos de 1844* la idea de las «relaciones de producción». Ni la implicación sociológica de la alienación de la fuerza de trabajo. Marx no sabía aún (ya que para entonces rechazaba la teoría del valor-trabajo) que el valor de las mercancías se determina por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario para producirlas, es decir, que la alienación de la actividad productiva constituye, además de la alienación de los individuos que venden su fuerza de trabajo, la alienación de toda una *clase social* cuyo trabajo, globalmente considerado como «trabajo abstracto», determina el valor de las mercancías; valor que, por lo demás, confundía Marx en 1844 con el precio de las mismas.

No hay, pues, que confundir lo que en 1844 no eran sino presentimientos, motivaciones, intuiciones (sin duda geniales), anticipaciones imperfectas pero correctamente encaminadas, con la teoría económica que desarrolló Marx posteriormente.

53 Rubel señala (Karl Marx, *Oeuvres*, I, p. 1.607) que es en esta obra de 1859 donde Marx habla por primera vez de «plusvalía».

El propio Marx nos indica que la teoría acerca del doble valor del trabajo y de las mercancías es un descubrimiento suyo, su aportación fundamental a la economía política. ¿Por qué entonces atribuirle en 1844 descubrimientos que no fueron sino muy posteriores? ¿Por qué calificar abusivamente de «obra central de Marx» unos manuscritos en los que ni siquiera había Marx aceptado la teoría del valor-trabajo expuesta en Ricardo?

3.3. Tercera determinación: la alienación del «ser genérico» del hombre

«Tenemos ahora —nos dice Marx— que extraer, de las dos anteriores, una tercera determinación del *trabajo alienado*»⁵⁴. Esta determinación es la que, feuerbachianamente, llama la «alienación del ser genérico» (*Gattungswesen*) del hombre, o de su «vida genética» (*Gattungsleben*).

Antes de formularla, hagamos notar que el manuscrito de Marx sufre aquí una suerte de interrupción o cambio de tonalidad teórica. A pesar de las insuficiencias notadas, los análisis anteriores se mantenían en un plano fundamentalmente económico y sociológico. Ahora, el análisis será marcadamente filosófico, no sólo por la terminología empleada sino, lo que es más importante, por el tipo de conceptualización, a menudo carente de asidero empírico y plagado de abstracciones que no dejan de resentirse de ese virus que tan implacablemente atacaría al mismo Marx un año más tarde en *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*: la especulación. Aunque veremos que, en última instancia, la raíz de tales especulaciones es económica, no podremos mostrarlo sino forzando un poco el texto de Marx. Si no fuera porque existen numerosos textos de madurez que demuestran lo contrario, los fragmentos sobre el «ser genérico» podrían dar la razón a quienes pretenden ver en la alienación una categoría filosófica, sin validez socioeconómica. Ciertamente, a la luz de la teoría económica madura de Marx, pueden aclararse algunos puntos oscuros «filosóficos», y dotar de contenido empírico algunas abstracciones; pero es preciso reconocer que

54 *Manuskripte 1844*, p. 515.

en los *Manuscritos* mismos, y concretamente en este pasaje referente al «ser genérico», la letra de Marx es peculiarmente especulativa, científicamente imprecisa, y no deja ver mucho de ese célebre «espíritu marxista» de que tanto habla Landshut a propósito de esta obra. Nuestra tesis a este respecto, repitémoslo, es la siguiente: los *Manuscritos de 1844*, desde el punto de vista teórico-científico, son una obra de *transición*, están en la frontera entre filosofía y economía política, y en lo referente a la alienación coexisten allí formulaciones propiamente socioeconómicas, primeros indicios de desarrollos posteriores, junto a formulaciones de carácter especulativo que el propio Marx rechazará poco después. Lo cual fue, sin duda, una de las razones que tuvo Marx para no publicar jamás su manuscrito y para no referirse a él en ninguna ocasión posterior.

Aportaremos mayores detalles teóricos sobre este punto controversial cuando discutamos el problema de la «esencia humana», que por su conflictividad merece tratamiento aparte.

Para formular adecuadamente esta alienación del «ser genérico», es preciso acudir a otras zonas de los *Manuscritos de 1844*, además de la consagrada específicamente a ello. Tomando los elementos que nos parecen más claros, el fondo del problema lo vemos como sigue.

Hay que partir de que el hombre es un ser histórico-natural, una sola unidad que puede contemplarse desde dos perspectivas: la perspectiva del hombre como ser natural y la perspectiva del hombre como ser social; o, lo que es lo mismo: el hombre en su relación con la naturaleza y el hombre en su relación con la sociedad⁵⁵. Son aspectos de una totalidad o *Totalität*⁵⁶.

a) *En su relación con la naturaleza*, el hombre se revela como un ser genérico por dos razones fundamentales: primero, por-

55 Para un estudio detallado sobre el concepto de «naturaleza» en la obra de Marx, véase Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1962.

56 *Manuskripte 1844*, p. 539.

que, en un plano meramente teórico, puede decirse que la naturaleza forma parte de la conciencia humana, en cuanto que esta conciencia se unifica con el mundo objetivo natural, trabajándolo y analizándolo bajo las formas culturales: ciencia, arte, tecnología; segundo, porque, en un plano práctico, desde los más remotos comienzos la naturaleza ha constituido el reservorio vital de la vida humana: la naturaleza ha sido y es, como dice Marx, el «cuerpo inorgánico» del hombre; la naturaleza es reservorio genérico y el hombre, en cuanto vive de ese reservorio, forma parte de esa genericidad. Por otra parte, la transformación de la naturaleza no la realiza el hombre en cuanto individuo, sino en cuanto género, en cuanto sociedad. Ahora bien: el sentido de esta relación es que el individuo trabaje para el género; la vida individual debe constituirse en un *medio* para la vida del género: tal es el sentido de la cooperación y la solidaridad en una sociedad en la que la división del trabajo y la propiedad privada no han establecido aún la guerra de todos contra todos y la lucha por la apropiación privada del sobreproducto social⁵⁷. Sin embargo, la historia humana conocida *nos presenta esta relación invertida*, y en esta inversión consiste la alienación del ser genérico en su aspecto natural: la vida genérica, en lugar de aparecer como el fin de la vida individual, aparece como un *medio* para la vida individual. En el comunismo primitivo, la propiedad de los bienes extraídos de la naturaleza era una propiedad colectiva, era propiedad «genérica»: el trabajo del individuo enfrentado a la naturaleza tenía el sentido de una contribución a la vida social. Pero cuando, con el desarrollo de la agricultura y de la división del trabajo, aparece un sobreproducto social y las primeras formas de trueque (y en un cierto estadio, las formas elementales de las mercancías), comienza la historia de la apropiación privada y, con ella, la historia de la alienación económica: la vida genérica, el trabajo social, se convierten en *medios* para el enriquecimiento individual. Es el primer enfrentamiento entre productores genéricos y acaparadores (o «administradores») individuales de la producción. En el estadio de la economía política burguesa,

57 Ya hemos advertido antes que esto no implica idealización alguna de las sociedades primitivas.

es decir, en el estadio capitalista, esta relación aparece máximamente invertida: la naturaleza se encuentra ya parcelada absolutamente en compartimientos de «propiedad privada» y hay un régimen jurídico evolucionado que sustenta ideológicamente aquella parcelación. El productor de este estadio, el obrero asalariado, sale al mercado de trabajo, a trabajar las materias primas naturales y sus derivados técnicos, como quien trabaja sobre un dominio extraño, ajeno: su relación con la naturaleza es ya de hostilidad, es la relación del expropiado frente a la propiedad privada; y claro está, su trabajo social, su vida genérica, en lugar de contribuir al desarrollo del género, contribuye tan sólo al desarrollo y enriquecimiento de individuos particulares, los dueños de los medios de producción, los propietarios privados. Por esto puede hablarse de una alienación genérica del hombre con respecto a la naturaleza. El hombre no la trabaja ya en cuanto hombre, sino en cuanto animal indigente que la necesita para su subsistencia. Lo cual no es sino una consecuencia de la alienación de la actividad productiva, en la cual, según vimos, «lo animal se humaniza y se animaliza lo humano». ¿De qué le sirve a un obrero que trabaja doce horas diarias para ganar un salario miserable, vivir en un país de naturaleza rica, si esta riqueza natural es propiedad de unos pocos?

b) *En su relación con la sociedad* aparece aún más claramente el hombre como un ser genérico. No porque Dios haya creado al hombre dotado *ab ovo* de una *quidditas* genérica, sino porque el hombre se ha creado a sí mismo históricamente como *ser social*. Su relación con la naturaleza no pudo convertirse en dominio sobre esta sino gracias a enfrentarse a ella como sociedad, como trabajo social. En la parte del tercer manuscrito consagrada a «propiedad privada y comunismo», hay un pasaje que explica esto con claridad:

así como la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él (...). La sociedad es la cabal unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza (...). No sólo me es dado como

producto social el material de mi actividad —ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje⁵⁸— sino que ya mi *propia* existencia es actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social. Mi conciencia *general* no es sino la forma *teórica* de aquello de que la comunidad *real*, la esencial social, es la forma *viva*, mientras que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la vida real y, como tal, se enfrenta a ella (...). Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la «sociedad», como abstracción, frente al individuo. El individuo es el *ente social* (...). El hombre — por mucho que sea, por tanto, un individuo *especial*, y siendo precisamente este ser especial lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual*— es también, en la misma medida, la *totalidad*...⁵⁹.

La genericidad del hombre es, pues, un hecho real, una totalidad real o, como diría años más tarde el propio Marx, una «totalidad concreta». El individuo es, en lo concreto, un ser social⁶⁰. Su conciencia es la forma teórica de una comunidad real. Ahora bien: cuando la «sociedad» se presenta como una abstracción separada del individuo y hostil a él (tal como ocurre en la sociedad capitalista), la relación se invierte, y entonces aquello que debería ser la realización social del individuo se convierte en su desrealización; la conciencia social se le enfrenta al individuo, y este siente su propia conciencia como algo extraño. Su genericidad como hombre se le ha convertido en un *alienum*. Estas abstractas formulaciones adquieren mayor concreción si

58 Marx fue uno de los primeros en adoptar la tesis de que el lenguaje es un producto social (tesis sistematizada en Saussure), tal como se desprende de este pasaje y de otro más explícito aún de *La ideología alemana* (*Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, v. 3, pp. 30-31).

59 *Manuskripte 1844*, p. 538-539; *Manuscritos de 1844*, pp.116-118.

60 «Du concept anthropologique d'«homme générique» (*Gattungswesen*) de Feuerbach, Marx s'élève, par une transition qui n'a rien d'artificiel, au concept sociologique d'«homme social», tout en s'efforçant d'éviter l'erreur de Hegel et de son école qui prenaient leurs abstractions pour le dernier mot de la connaissance». (Maximilien Rubel, *Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle*, Librairie Rivière, Paris, 1957, p. 133).

relacionamos, como hace el propio Marx, la «alienación del ser genérico» con las otras dos determinaciones antes examinadas. En cuanto a la primera determinación (alienación del producto), «el trabajo alienado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su *vida genérica*, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que le arrebatase su vida inorgánica, la naturaleza»⁶¹. Un poco antes nos había dicho que el objeto del trabajo era la «objetivación de la vida genérica del hombre». Lo que estas expresiones significan ya lo hemos explicado. Hagamos notar ahora que, desde esta perspectiva —la perspectiva del trabajo—, adquiere mayor concreción y referencia empírica la especulación sobre el ser genérico. A pesar de todos los inconvenientes expresivos señalados, vemos que se trata, en realidad, de una proposición económica. En lo que respecta a la segunda determinación (alienación de la actividad productiva), «del mismo modo, al degradar en simple medio la propia actividad, la actividad libre, el trabajo alienado convierte la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física»⁶². La actividad productiva es vida genérica en cuanto es «vida que crea más vida»; la vida, toda la vida, es actividad, y la vida humana es específicamente actividad productiva, actividad creadora de vida; pero la alienación del trabajo convierte a la actividad productiva en vida que sólo crea vida para el dueño del capital, e tanto crea muerte para el productor: de ahí su desrealización, su desvalorización en cuanto hombre, en cuanto género humano. La alienación del ser genérico del hombre no es otra cosa que la *degeneración* del hombre.

Lo que intenta Marx decir, con insuficiente vocabulario, al afirmar como proposición central de todo lo anterior que el producto del trabajo (la mercancía) y la actividad productiva misma (el trabajo asalariado) constituyen la *objetivación de la vida genérica del hombre*, es algo que en verdad no puede entenderse como proposición económica más que recurriendo a sus teorías

61 *Manuskripte 1844*, p. 517.

62 *Ibid.*

de la madurez; pero ello no impide que ya en 1844 su verdadero contenido fuese económico, pese al ropaje filosófico, pues como ha dicho acertadamente Marcuse, «todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas»⁶³. ¿Qué quiere decir «objetivación de la vida genérica del hombre»? ¿A qué realidad apunta Marx con esa expresión? Creemos que se trata de una manera muy oscura e imprecisa de designar lo que años más tarde descubrió como «trabajo abstracto». Si una mercancía puede concebirse como objetivación de un ser genérico es porque su *valor* se determina por la cantidad de trabajo *socialmente* necesario para producirla; no es el trabajo individual, el trabajo concreto productor de valores de uso, el que crea el valor de las mercancías, el que posibilita su existencia como valores de cambio, sino el trabajo abstracto, el trabajo «genérico» o social. Todo este trabajo, dice Marx en *El Capital*, es trabajo *objetivado* en la mercancía, por lo cual —como ya había escrito en 1859— cada mercancía es *la* mercancía. Ese trabajo objetivado, o trabajo muerto, pesa sobre el trabajo viviente e individual con una pesadez genérica y abstracta, pero al mismo tiempo con la terrible concreción de la mercancía, el capital, esas «cosas» que no son sino relaciones sociales de producción.

La alienación del ser genérico del hombre se nos presenta así, en el plano económico, como la *alienación del trabajo social*, que es precisamente la medida de la alienación de los productos del trabajo, en cuanto son *mercancías*. Si el valor de las mercancías se midiese por la cantidad de trabajo *individualmente* necesario para producirlas, entonces no habría una alienación propiamente genérica, sino individual; pero aquel valor se mide por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario para producir las mercancías. Como veíamos a propósito de la alienación de la actividad productiva, se trata de la alienación de una clase social. La alienación «genérica» no es, a fin de cuentas, sino un matiz que añade Marx a la alienación de la actividad productiva; matiz que ya no haría falta en su teoría económica de la madurez, al aparecer el concepto de «trabajo abstracto».

63 Marcuse, *Razón y revolución*, ed. cit., p. 249.

Se nos dirá que forzamos un poco los términos para explicar un pensamiento confuso de 1844 mediante una teoría de los años de madurez. Pero estamos muy lejos de todo prospectivismo o «genetismo» en este aspecto. Reconocemos, y lo hemos dicho insistentemente, la insuficiencia del texto de 1844; pero, al mismo tiempo, hemos querido mostrar que aquella insuficiencia no oculta una «filosofía de la alienación» a pesar del «ser genérico» y la «esencia humana» alienados que allí aparecen, sino por el contrario: esconde categorías sociales y económicas.

Marx terminó, o abandonó, su manuscrito en agosto de 1844. El día 11 de ese mismo mes y año escribe a Ludwig Feuerbach, de quien había tomado el célebre «ser genérico», lo siguiente: «Al plantear, en principio, la unión del hombre con los demás hombres, basada en su diferenciación; al hacer descender del cielo a la tierra el concepto de *especie humana* despojado de toda abstracción, ¿no ha expresado Ud. acaso la esencia misma del concepto de sociedad?»⁶⁴ Y en la «Tesis VI» sobre Feuerbach: «En realidad, la esencia humana es el conjunto (*ensemble*) de las relaciones sociales»⁶⁵.

3.4. Cuarta determinación: la alienación del hombre respecto del hombre

«Consecuenciadirecta», nos dice Marx, de las tres determinaciones anteriores, es la alienación del hombre respecto del hombre, *die Entfremdung des Menschen von dem Menschen*⁶⁶. No nos detendremos demasiado en este punto, ya que buena parte del análisis que precisa ha sido adelantado a propósito de los puntos anteriores, de los cuales es el presente apenas algo más que un corolario. No olvidemos, por otra parte, que sólo teóricamente

64 Carta publicada en *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, Berlin, 1958, fascículo 2, p. 9.

65 *Thesen über Feuerbach*, en *Marx-Engels Werke*, v. III, pp. 5-7. Véase también W. Jahn, ob. cit., p. 167: «En los Manuscritos, Marx rebasaba ya a Feuerbach al colocar la esencia genérica del hombre en la práctica humana, en la producción social».

66 *Manuskripte 1844*, p. 517.

puede hablarse de diversas «alienaciones» y que, en la práctica, estas no son sino aspectos de un mismo fenómeno global.

Si el producto del trabajo se aliena o separa del productor, es porque ese producto pertenece *a otro*; si su actividad productiva misma está alienada, es porque es trabajo *para otro*; y si el hombre está alienado de su ser genérico, es porque está alienado *con respecto a otro hombre*. Las tres determinaciones anteriores suponen e implican así un cuarto punto de vista que los resume. «La alienación del hombre, y en general toda relación del hombre consigo mismo, sólo se realiza y se expresa en su relación con los demás hombres»⁶⁷. Ahora bien, es preciso preguntarse, o repreguntarse como hace Marx, desde el plano más elemental y general de la alienación: ¿qué o quién es ese *otro* a que hace referencia el concepto de alienación? La palabra misma indica que se trata de un proceso en que algo que es de alguien (producto, actividad productiva) pasa a ser de *otro*, de un *alius* que se convierte en *alienus*, en *fremd* o extraño (nótese que no decimos: un algo que pasa a *ser otro* —lo que indicaría una transmutación de esencia: problema filosófico—, sino: un algo *de* alguien que pasa a ser *de otro* —relación genitiva que indica un paso de «propiedad» a «expropiación»: problema socioeconómico).

Ahora bien, tomando como ejemplo típico de alienación el referente al producto del trabajo, Marx se pregunta: «Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí y se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces?»⁶⁸ Igual con respecto a la alienación de la actividad: «Si mi propia actividad no me pertenece y me es ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?» La respuesta a estas preguntas dará la clave de la cuarta determinación.

Respuestas posibles: 1) El *otro* a quien pertenecen mi producto y mi actividad son *los dioses*. Tal sería el punto de vista religioso, dice Marx, de los antiguos egipcios, hindúes o

67 *Ibid.*, p. 518.

68 *Manuskripte 1844*, p. 518; *Manuscritos de 1844*, p. 83.

mexicanos, quienes ponían sus principales producciones, los templos, «al servicio» de los dioses; y hubiera podido añadir Marx: tal es el punto de vista, más sutil, del cristianismo en su elogio de la pobreza de los humildes, en su canonización de la pobreza. Pero los reales dueños de los templos son los sacerdotes, a quienes no en vano llamaba Marx «los primeros ideólogos»; y la Iglesia cristiana, por su parte, elogia la pobreza y la predica siendo rica ella misma y hasta teniendo un Estado «temporal»⁶⁹. Entonces no son los dioses, ni Dios, sino los sacerdotes y la Iglesia los dueños posibles; dueños que, por lo demás, no son sino la expresión más antigua y persistente de la división del trabajo en físico y espiritual. Pero busquemos otro tipo de respuesta: 2) ¿Será la «naturaleza» el verdadero dueño de mi producto y de mi actividad? Marx responde:

¡Imagínese qué contrasentido sería el que, cuanto más vale el hombre dominando la naturaleza por medio de su trabajo y cuanto más superfluos van haciéndose los milagros de los dioses⁷⁰, gracias a los milagros de la industria, el hombre tuviera que renunciar, en gracia a estas ponencias, al goce de la producción y al disfrute del producto!⁷¹

69 Juan David García Bacca, en un precioso artículo sobre *Filosofía y Economía*, cita a Antonio Machado: «El Cristo predicó la humildad a los poderosos. Cuando vuelva predicará el orgullo a los humildes», y luego comenta: «Si Cristo no viene prestamente al mundo actual a predicar el orgullo, el sentimiento de dignidad, a los pobres, se hallará con que otros —socialistas y comunistas— han realizado ya lo que debió hacer su Iglesia hace diecinueve siglos: predicar el orgullo a los humildes, dignificar al pobre destruyendo la pobreza y no canonizarla cual virtud social y triste ocasión de hacer tristes méritos ante el Cielo. Tal misión la han emprendido y comenzado a realizar desde hace siglo y medio los socialistas; y ahora se pasa la Iglesia el tiempo pidiendo a Dios que les devuelva los pobres...» (J. D. García Bacca, *Ensayos*, ed. Península, Barcelona, España, 1970, pp. 36-37).

70 Marx escribiría en los *Grundrisse*: «Toda mitología vence, domina, transforma las fuerzas de la naturaleza, en la imaginación y a través de la imaginación; desaparece, por tanto, cuando esas fuerzas son dominadas realmente». (K. Marx, *Grundrisse...*, ed. cit., p. 30).

71 *Manuskripte 1844*, p. 518; *Manuscritos de 1844*, p. 83.

No son los dioses, ni la naturaleza. La respuesta definitiva de Marx es esta: ese ser *ajeno* a quien pertenece el producto y lo disfruta, el dueño del trabajo, el que lo tiene a su servicio, no es otro que el *hombre mismo*. Por eso había dicho antes que toda alienación es, en su raíz, un fenómeno del hombre respecto del hombre. Pensemos en los dioses: en la alienación religiosa se enfrentan al hombre fuerzas extrañas, pero estas sólo metafóricamente son «dioses»; *realmente*, son los administradores de los dioses, los *hombres* sacerdotales. Pensemos en la naturaleza: cuando el hombre la trabaja, exterioriza u objetiviza su ser genérico, su ser humano productor; pero este sólo se aliena cuando *otros hombres*, en ciertas condiciones históricas originadas por la división del trabajo y la propiedad privada, «administran» aquel trabajo y se lo apropian, despojando o expropiando al trabajador.

Por eso, la forma más general de expresar la alienación consiste en decir que se trata de la expropiación de un hombre por otro hombre; pero sólo bajo sus formas concretas —incluidas las formas ideológicas— puede analizarse científicamente la alienación. Estas formas concretas son económicas en su raíz.

Tal es la cuarta determinación del trabajo alienado: constituye el resumen y la raíz de todas las demás, y para ella valen las diversas explicaciones económicas suministradas en los puntos anteriores.

Hay un pasaje de las notas de lectura de Marx, en esta misma época, que a propósito de las relaciones entre comunidad e individuo sintetiza admirablemente todo cuanto hasta ahora hemos expuesto:

En tanto el hombre no se reconozca como tal y no haya organizado el mundo humanamente, su comunidad tendrá la forma de la alienación: sujeto de esa comunidad, el hombre es un ser alienado de sí mismo. Los hombres son esos seres alienados, no en la abstracción, sino en tanto individuos reales, vivientes, particulares. Tales individuos, tal comunidad. Decir que el hombre está alienado de sí mismo es decir que la sociedad de ese hombre alienado es la caricatura de su comunidad real, de su verdadera

vida genética; que su actividad se le manifiesta como un tormento, sus propias creaciones como, una potencia extraña, su riqueza como pobreza, el lazo profundo que lo une al otro hombre como un lazo artificial y la separación con respecto al otro como su verdadera existencia; que su vida es el sacrificio de su vida; que la realización de su ser es la pérdida de su vida; que en su producción produce su propia nada; que su poder sobre el objeto es el poder del objeto y sobre él; que, en fin, siendo dueño de su producción, aparece como esclavo de su producción⁷².

3.5. Quinta determinación: la alienación ideológica

Marx no nos habla en sus *Manuscritos de 1844* de una «quinta determinación», ni tampoco emplea la expresión «alienación ideológica», aunque sí nos habla de las necesidades y de alienación religiosa, que son formas ideológicas de la alienación. En base a observaciones concretas, que luego hallarían su pleno desarrollo en *La ideología alemana*, podemos delinear esta quinta determinación. Pero no haremos otra cosa que delinearla, a fin de no salirnos del ámbito de los *Manuscritos*. Trataremos, en cambio, en detalle este punto cuando expongamos el problema de la alienación en *La ideología alemana*. En los *Manuscritos* no hay sino alusiones muy significativas, pero sólo alusiones; por lo demás, es imposible dominar plenamente una teoría de la alienación ideológica sin manejar una *teoría de la ideología*, que Marx no poseerá y expondrá sino en 1845-46.

La alienación ideológica aparece en los *Manuscritos* bajo tres aspectos: a) la que se da en el terreno de la Economía Política, entendida como ciencia que, alienada o alejada del espíritu científico, suministra explicaciones *ideológicas* y encubridoras de los verdaderos problemas económicos, entre ellos el de la alienación del trabajo; b) la alienación religiosa entendida como una inversión de valores; y c) la alienación de las necesidades, consecuencia directa de la alienación productiva, entendida como producción para las necesidades del mercado y no para las necesidades humanas.

72 Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte*, ed. cit., pp. 171-172.

a) *La economía política como ideología*. Ya que este punto lo hemos considerado anteriormente (ver *supra*, II.3 y II.3.1., apartado 2), nos limitaremos aquí a completarlo y resumirlo. La Economía Política es una ciencia burguesa, necesitada de una crítica radical que ponga a la luz sus aspectos ideológicos. Marx se había dado cuenta de que el tema de la economía política, a saber, la *bürgerliche gesellschaft* o «sociedad civil» (Hegel), es el tema radical pues explica la raíz de todos los problemas sociales; y se había dado cuenta de esto, sobre todo después de leer *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* («Esbozo de una crítica de la economía política») de Engels, que este había publicado ese mismo año de 1844 en los *Anales franco-alemanes*, y que Marx posteriormente, en 1859 («Prólogo» de la *Crítica de la economía política*), calificaba aún de «genial esbozo». En ese escrito, de una precocidad intelectual notable (Engels contaba sólo 23 años), el futuro compañero de Marx definía a la economía política como «ciencia del enriquecimiento» o *Bereicherungswissenschaft*⁷³, ciencia que pone el acento en las necesidades de la producción y no en las necesidades de los consumidores y que insta a los productores a producir sin conciencia genérica (*Gattungsbewusstsein*) como átomos aislados; y señalaba, entre frases de indignación, uno de los temas de que más habla Marx en sus obras maduras a propósito de la alienación: el antagonismo irreductible que hay entre capital y trabajo en las relaciones burguesas de producción, fenómeno que la economía política ocultaba o disimulaba ideológicamente. En lo que respecta a Marx, sus *Manuscritos* recogen esta crítica de la economía política y la vinculan sobre todo, como hemos visto, al tema de la propiedad privada, fenómeno que la economía política se limita a «describir», pero no a «explicar». En suma, lo que tanto a Marx como a Engels irritaba en esa ciencia era que no contase con una *teoría de la explotación*. Si Marx hubiese poseído para ese entonces la teoría del valor-trabajo tal como él la perfeccionó quince años más tarde, habría comprendido que en algunos economistas clásicos, sobre todo en David Ricardo,

73 Friedrich Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, p. 499.

aunque no había una explícita «teoría de la explotación», sí había al menos dos elementos de gran importancia opuestos a toda «apologética»: a) la teoría de que la cantidad de trabajo incorporada en las mercancías es la regla que gobierna su valor relativo o valor de cambio, lo que explica: b) que la relación entre la ganancia del capitalista y el salario del obrero es una relación *antagónica*. William Petty y Adam Smith aceptaban igualmente que el valor de las mercancías depende de «la cantidad relativa de trabajo contenido en ellas»⁷⁴. Sin aceptar esta teoría del valor-trabajo, Marx no podía en 1844 descubrir, junto a los elementos *ideológicos* de la economía política, sus aspectos propiamente revolucionarios y *científicos*, cosa que sólo reconocería más tarde, especialmente en las *Theorien über den Mehrwert*; incluso llegaría a decir que sus propios descubrimientos eran la «coronación» de la economía clásica. Pero en 1844 tenía presente, sobre todo, la aparición, a comienzos del siglo XIX, de ciertos desprendimientos de la economía clásica, representados por los socialistas utópicos y los economistas que el propio Marx llamaría «vulgares», cuya vulgaridad residía en su carácter apologético. Un juicio maduro acerca de la economía política clásica y vulgar se halla en sus *Theorien über den Mehrwert*, como tendremos oportunidad de mostrarlo más adelante en este libro. *En 1844 no podía existir tal juicio; sin embargo, se trazan los primeros lineamientos de la alienación ideológica que, en la ciencia económica burguesa, expresa sin saberlo la alienación existente en las relaciones sociales de producción*. Poco tiempo después descubrirá que el defecto ideológico capital de la economía clásica (y, claro está, de la vulgar) residía en que, pese a su análisis luminoso de la teoría del valor, presentaba las relaciones capitalistas de producción como la expresión de leyes «naturales y eternas», lo que no hace sino presentar a la alienación como algo eterno y natural.

b) *La alienación religiosa*. También este punto lo hemos adelantado ya (ver II.3.1 y II.3.2); sin embargo, lo hemos presentado sólo en calidad de analogía de la *alienación* del trabajo. Pero ad-

74 Véase Alonso Aguilar Monteverde, *Economía política y lucha social*, Editorial Nuestro Tiempo, col. «La cultura al pueblo», México, 1970, pp. 32-34.

vertíamos que si la alienación religiosa es perfecta analogía de la alienación del trabajo, ello ocurre porque el dominio religioso suscita una alienación que le es propia y merece tratamiento especial, lo mismo que la merece la alienación jurídica⁷⁵. La formulación abstracta de la alienación religiosa la toma Marx directamente de Feuerbach, de obras tales como *La esencia del cristianismo*, *las Tesis provisionarias* y *los Fundamentos de la filosofía del futuro*; el esquema de tal alienación consiste en una inversión: la conversión del predicado en sujeto y del sujeto en predicado. Este esquema lógico no es sino el hueso filosófico del siguiente razonamiento: Dios, que no es sino un predicado del hombre, pasa a ser, en la alienación religiosa, el sujeto, y el hombre, por su parte, pasa a ser un predicado de Dios. La criatura se transforma en creador, y viceversa. Decía Jenófanes que si los bueyes y los leones pudieran pintar a sus dioses, los pintarían en forma de bueyes o leones, así como los etíopes los pintan negros y los griegos blancos. Esto significa que Jenófanes veía claro que las potencias divinas no son sino la hipóstasis plástica de las potencias humanas, y no al revés. Igual cosa diría Feuerbach, e igual cosa diría después Marx. Pero, entre tanto, habían pasado numerosos siglos en los que se pensaba lo contrario y, lo que es más grave, se *actuaba* socialmente según ese pensamiento. Feuerbach hace su crítica irreligiosa con la finalidad de realizar su crítica contra la filosofía especulativa o alienación filosófica. «Las propiedades esenciales o predicados de la esencia divina son las propiedades o predicados de la filosofía especulativa»⁷⁶ dice, refiriéndose a esa «teología convertida en lógica» que es el sistema hegeliano. La lógica de Hegel no es sino una teología enmascarada. La Idea es un modo de llamar a Dios sin rezar. Y así como, en Hegel, el mundo objetivo y material es un desprendimiento, una «alienación» de la Idea, del mismo modo el Cristo ¿qué es sino un

75 El tema de la alienación jurídica (estrechamente ligado al problema de la propiedad privada) es tratado por Marx en su *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, sobre todo referido al Estado y la burocracia. Pero la formulación es aún insuficiente y filosófica, comparada con la que veremos en textos de *El Capital* y otras obras de Marx, así como de Engels.

76 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 254.

desprendimiento, una «alienación» de Dios? Esto nos explica la frase de Marx en los *Manuscritos*: *Cristo es el Dios alienado*⁷⁷.

Ahora bien, Feuerbach hace su crítica de la alienación religiosa para equiparar esta alienación a la que tiene lugar en la filosofía especulativa. Pero esto, al fin y al cabo, no es sino quedarse en la zona de la alienación ideológica como en un reino aparte e independiente. Marx no hará notar esto sino más tarde; sin embargo, ya en los *Manuscritos* rebasa completamente a Feuerbach, pues va a buscar la raíz última de las alienaciones religiosa y filosófica —en general, de toda *ideología*, si hablamos como el Marx de 1845— en la estructura de las relaciones materiales de la sociedad, concretamente en su aspecto económico. Es cierto que también en este punto se trata de un análisis limitado: su límite es la época capitalista, y por tanto sus referentes religiosos son los correspondientes a este estadio histórico. Sólo en obras posteriores hablará de la alienación religiosa existente en otros estadios, incluso y mayormente en estadios primitivos no conocedores aún del más elemental tráfico de mercancías. Pero en esos estadios primitivos también será la raíz económica⁷⁸, la explicación: la llamada economía de

77 «Entäusserte Gott». Cfr. Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte*, ed. cit., p. 167.

78 Engels ha explicado este proceso con singular claridad en el *Anti-Dühring*: «La religión no es otra cosa que el espejeo fantástico que proyectan en las cabezas de los hombres aquellas fuerzas externas que dominan su vida diaria; un espejeo en el que las fuerzas terrestres aparecen transfiguradas en fuerzas supraterrrestres. En los comienzos de la historia, empiezan siendo las potencias de la naturaleza los objetos que experimentan esta transfiguración, y con la posterior evolución revisten las más diversas y abigarradas personificaciones entre los diferentes pueblos. La mitología comparada nos permite seguir este proceso (...) Pero pronto, al lado de las potencias naturales, entran también en acción los poderes sociales, poderes que se enfrentan al hombre y que al principio son para él tan extraños (*fremd*) e inexplicables como las fuerzas de la naturaleza y que, al igual que estas, lo dominan con la misma aparente necesidad natural. Ahora, las figuras de la fantasía, en las que al principio sólo se reflejaban las fuerzas misteriosas de la naturaleza, cobran atributos sociales, se convierten en representantes de poderes his-

ocupación, que implica un dominio casi inexistente del hombre sobre la naturaleza, implica también, en compensación, un *dominio imaginario*, proporcionado por el mundo de la religión, por los dioses. Y este mundo imaginario será tan sustantivo frente al hombre que este, en su indignancia, será apenas un *predicado* del enorme sujeto celeste, y creará deberle su *vida* puesto que son los dioses los que le dan sus *medios de vida*. Este es, en el fondo, el mismo esquema de todas las religiones. De ahí que sirva su alienación como comparación ideal de la alienación del trabajo. Esto lo pensaba Marx en 1844, y lo pensaba igual en su plena madurez, como cuando, en los años 60, en un manuscrito, escribe algo que ya no necesita comentarios:

En la producción material —que no es otra cosa que el proceso de producción— tenemos exactamente la misma relación que se presenta, dentro del dominio ideológico, en la religión: el sujeto transformado en objeto, y el objeto transformado en sujeto (...). Tal es el proceso de alienación (*Entfremdung*) del propio trabajo del hombre⁷⁹.

La religión es, pues, una alienación por partida doble: por una parte, es una alienación en sí misma, por cuanto *divide* interiormente al hombre y lo somete a una relación de dependencia con respecto a sus propios fantasmas; por otra parte, en cuanto *ideología*, sirve para ocultar o «suavizar» la miseria real, remitiendo la «verdadera riqueza» a otro mundo,

tóricos. Al llegar a una etapa más avanzada de desarrollo, todos los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses se concentran en un solo dios omnipotente, que a su vez no es más que un reflejo del hombre abstracto. (...) Hemos visto ya varias veces que en la sociedad burguesa actual los hombres viven dominados, como por una potencia extraña (*wie von einer fremden Macht*), por las relaciones económicas creadas por ellos mismos, por los medios de producción que ellos mismos producen. Es decir, que la base efectiva de la religión como proceso ideológico de acción refleja, perdura, y con ello perdura su propio reflejo en la religión».

Véase Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. XX, pp. 294-295.

79 Karl Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. II, pp. 419-420.

lo que, visto del revés, no significa otra cosa que la justificación de la apropiación de la riqueza mundana en pocas manos. Como dirá en 1845, la religión (cristiana) ha justificado la esclavitud antigua y la servidumbre medieval, así como justifica, según la oportunidad lo exija, la opresión sobre el proletariado moderno. Y en 1843 había escrito: «La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo»⁸⁰.

c) *La alienación de las necesidades*. En varias partes de los *Manuscritos de 1844*, y especialmente en el tercero de ellos, hay pasajes de Marx relativos a la alienación de las necesidades, que constituyen, como ha dicho Mandel, «una grandiosa anticipación»⁸¹. Es cierto que el análisis se halla limitado, por cuanto se refiere sólo a efectos de la propiedad privada; apenas, en pasajes no muy claros y que en modo alguno pueden competir con los de *La ideología alemana*, se hace referencia a la división del trabajo como fuente primigenia de la alienación; también se alude a la producción mercantil, pero con las limitaciones señaladas anteriormente. A pesar de esto, el análisis de Marx va de modo impresionante al fondo del asunto. Como señala Mandel, en materia de alienación de las necesidades Marx vio desde temprano ciertas tendencias de la sociedad capitalista que sólo hallarían su desarrollo en gran escala en nuestro siglo. Y si incluimos aquí la «alienación de las necesidades» dentro de las formas ideológicas de alienación, y es precisamente porque lo que vio Marx desde 1844 no es otra cosa que lo que hoy llamaríamos *ideología del consumo*. Dentro de la propiedad privada, nos dice Marx,

cada hombre especula para crear en el otro una *nueva* necesidad (*ein neues Bedürfnis*) a fin de obligarlo a un nuevo sacrificio, colocarlo en una nueva *relación de dependencia* e inducirlo hacia un nuevo modo de *disfrute* y, por esa vía, hacia la ruina

80 Karl Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. cit., p. 378.

81 Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, p. 29.

económica (...) Con la masa de los objetos se acrecienta así el reino de los seres *extraños* que sojuzgan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre se empobrece tanto más como hombre, y tanto más necesita del *dinero* para apropiarse de esos seres extraños, mientras que la potencia de su dinero decrece en razón inversa a la proporción en que aumenta la masa de la producción; es decir, sus necesidades crecen a medida que aumenta el *poder* del dinero. *La necesidad de dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política*, la única necesidad que esta produce (...) Incluso subjetivamente se manifiesta esto, en parte, en el sentido de que la expansión de los productos y las necesidades se convierte en una especie de *especulativo* y sin tregua calculador esclavo de apetencias *imaginarias*, inhumanas, refinadas, antinaturales: la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad *humana* (...) En parte, esta alienación se manifiesta al producirse, por un lado, el refinamiento de las necesidades y de sus medios y, por el otro, el bestial salvajismo, la total, tosca y abstracta sencillez de la necesidad⁸².

Como remate de todo este panorama, Marx deja caer una frase penetrante: «La producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil*»⁸³.

Desde hace más de una centuria, Marx había visto, como lo demuestran estos fragmentos, una tendencia que habría de desarrollarse, con el capitalismo, con el rigor de una ley histórica: la superproducción de necesidades. Toda economía basada en el valor de cambio y en el sistema monetario así lo exige. El productor no se aliena tan sólo en la producción, en la que recibe un salario mínimo en forma de dinero; se aliena también luego como consumidor cuando, con el dinero de su salario, tiene que comprar los productos de su propio trabajo bajo la forma de mercancías; pero se aliena doblemente cuando el mercado, no contento con

82 *Manuskripte 1844*, pp. 546-549. Algunos subrayados son nuestros.

83 *Ibid.*, p. 550: «...die Produktion von zuviel Nützlichem zuviel unnütze Population produziert».

hacerle pagar dinero por productos que el trabajo ha producido, induce en él más y más necesidades nuevas para el consumo de productos que, en rigor, no satisfacen las necesidades de los consumidores, sino las necesidades *del mercado*. El consumidor necesita al mercado y el mercado necesita al consumidor; este aparente equilibrio o círculo vicioso no oculta otra cosa que un gigantesco desequilibrio y una contradicción: la valorización del mercado y la desvalorización del consumidor-productor; en otras palabras, la desvalorización del obrero y la valorización del capital.

Así se convierte lo más elemental, las necesidades humanas, en un *alienum* avecindado en el psiquismo de los hombres. Se aloja en él como *ideología*, por lo cual es explicable que el consumidor encuentre siempre una «justificación» para sus nuevas necesidades, por más absurdas que estas sean; ignora que han sido infiltradas ideológicamente en su psiquismo. Por esto la visión temprana de Marx constituye una predicción objetiva: ¿cuál, sino esa, es la función que cumplen en nuestro siglo los diversos géneros de propaganda y los medios de comunicación de masas? ¿Qué otra cosa, sino la alienación de las necesidades, es el objetivo cotidiano de los investigadores «motivacionales» en su labor minuciosa y escalofriante de descubrir los resortes irracionales que pueden mover a un individuo para declararse leal a un determinado producto?

No está muy lejos el análisis de Marx de aquellas terribles palabras que, según Vance Packard en *The hidden persuaders*, pronunció el director de una gran compañía norteamericana de publicidad: «Lo que hace grande a este país es la creación de necesidades».

4. LOS MANUSCRITOS DE 1844: OBRA DE TRANSICIÓN

Hemos intentado presentar de un modo sistemático lo que, siguiendo a Marx, llamamos las «determinaciones» de la alienación del trabajo, tal como se encuentran en los *Manuscritos*, acompañando la exposición de crítica.

En lo que respecta a la exposición, esta debería completarse con muchas otras observaciones que desliza Marx en diferentes partes de los *Manuscritos* y que completan el fragmento específicamente dedicado al tema. Particularmente importante sería analizar la concepción de Marx, en ese entonces, sobre categorías claves de la economía política, tales como «propiedad privada», «división del trabajo» y «producción de mercancías», que son *los factores históricos de la alienación*. Pero preferimos dejar el análisis de estos temas para un capítulo especial que sólo cobrará entero sentido después del viaje que haremos por la obra de Marx en busca de la alienación; en ese capítulo se hará referencia a los *Manuscritos de 1844*, en la medida en que en ellos se habla de esos temas. Cosas tales como «la alienación, causa de la propiedad privada», que, basadas en pasajes de Marx, parecen señalar una «alienación originaria» de la cual la propiedad privada sería un mero efecto, se analizarán allí, y se verá que Marx *deducía* el concepto de propiedad privada del de alienación tan sólo por *análisis* (como él lo dice expresamente, *durch Analyse*), pero que ello no implica en modo alguno la derivación *histórica* de la propiedad privada a partir de la alienación. Lo que establece un análisis lógico puede ser lo inverso de lo que establece *genéticamente* la historia.

En lo que respecta a la crítica, quedarán pendientes algunos problemas que se han suscitado a raíz de los *Manuscritos*, a partir de su publicación en 1932. Pero, desde nuestro punto de vista, es absurdo meter baza en esa inmensa polémica sin estar provistos de un panorama *completo* de la alienación en Marx; panorama que, precisamente, es muy *incompleto* en casi todos los comentaristas de Marx. Tesis globalmente dirigidas contra el concepto de alienación, tales como la que postula que dicho concepto implica forzosamente nociones tales como «verdadera esencia», «esencia humana», «lo propio», etc., y, por tanto, es una categoría *filosófica* inadecuada para la ciencia social empírica (es la objeción de autores como Federico Riu o Pietro Chiodi), sólo podremos discutirlos con el detenimiento que se merecen, después del recorrido por la obra de Marx que haremos en los capítulos subsiguientes; ya que se trata de objeciones hechas desde

el siglo XX, es justo que las respondamos desde la perspectiva de la obra total de Marx, y no sólo desde la insuficiente atalaya que representan los *Manuscritos*, pues se demostrará, entre otras cosas, que muchas de las objeciones del tenor de la aludida provienen de la idea —errónea— de que la alienación es un problema que preocupó a Marx tan sólo en sus escritos juveniles, cuando lo cierto y lo objetivo es que —como ya lo esbozamos en el Capítulo I— Marx nos habla del tema también en sus obras de madurez.

Pero no queremos cerrar el capítulo relativo a los *Manuscritos* sin hacer una alusión al tema del Marx «joven» y el Marx «maduro», que tanta tinta ha hecho correr. Mucha tinta superflua, por cierto, porque, enredándose en sutiles disquisiciones acerca de la «juventud» y la «madurez», la mayor parte de los autores suelen perder de vista los temas de fondo y las cuestiones más obvias. Los árboles impiden ver el bosque, dice el adagio. La obra de Marx es un conjunto de árboles que a muchos impide ver el bosque. La moda de los *Manuscritos* es como la moda actual del estructuralismo: de tanto hablar acerca de las «estructuras», se ha perdido en esa moda la noción de la totalidad, y el estructuralismo ha pasado a ser una *ideología*; de tanto hablar sobre los *Manuscritos de 1844*, se ha perdido de vista la totalidad de la obra de Marx. Landshut, Axelos, De Man y muchos otros afirman así que ese texto es el fundamental de Marx; ¿les gustaría a esos autores ser juzgados por manuscritos de su juventud, por textos incompletos, mutilados, escritos cuando aún sabían poco de su especialidad? Ciertamente que la genialidad de Marx está ya presente en esos *Manuscritos*, sobre todo en la exposición sobre el trabajo alienado; pero esa genialidad se empequeñece notablemente cuando la comparamos con el gigantesco análisis socioeconómico que hace de la alienación en manuscritos posteriores, tales como los *Grundrisse* o las *Theorien über den Mehrwert*, para no hablar sino de textos que, como los de 1844, permanecieron inéditos e inconclusos. Y es que se filtran en este asunto numerosos rasgos ideológicos. En efecto, a los interesados en presentar un Marx especulativo, moralizante, psicologizante, filósofo de «esencias» y de postulados ontológicos, se les abrió una excelente oportunidad con la publicación de unos *Manuscritos* que

representan una transición teórica entre la filosofía y la economía, y están plagados de expresiones especulativas y de indignación ética, y llenos de brillantes metáforas que a veces suplen la ausencia de análisis científicos. Pero podríamos preguntarles: ¿por qué fijar tanto la atención en esos textos juveniles, y no en manuscritos u obras posteriores? ¿Por qué negarse a admitir que, objetivamente, Marx habla tanto de alienación, de *Entfremdung* y *Entäusserung*, en sus obras maestras como en las de su juventud? Evidentemente, hay una preferencia *ideológica* por los *Manuscritos de 1844*; afirmar, como hace Landshut, que en esos manuscritos está «la totalidad del espíritu marxista», aparte de ser una afirmación que no dice nada concreto, desliza la idea de que el «espíritu» de Marx colgaba, indeciso, entre filosofía y economía cuando era más auténticamente «marxista»; lo cual es poner cabeza abajo a un científico que se obstinó en lo mejor de su obra por ponerlo todo cabeza arriba y pies-sobre-la-tierra.

Pero admitir que en los *Manuscritos* hay rasgos «filosóficos y especulativos» no significa admitir que allí la alienación consista en una pura categoría filosófica: hemos tratado de mostrar en nuestra exposición que, aun allí, la alienación es concebida como categoría histórica y socioeconómica. Para construir una teoría puramente filosófica de la alienación humana, Marx no habría tenido necesidad alguna de estudiar a los economistas ingleses y franceses; le habría bastado con «especular» en su mesa de trabajo, sin emprender la fatigosa tarea de analizar la estructura real de la sociedad en todos sus aspectos concretos. Marx partió de Feuerbach, es decir, de una concepción *antropológica* de la alienación, en la que el hombre era desposeído de su «ser genérico» y de su «esencia»; pero bien pronto, inclusive en partes de los mismos *Manuscritos*, Marx se aproxima a una concepción *histórica* en la que el «ser genérico» se concretará como «las relaciones sociales», y desaparecerá todo rastro de la «esencia humana». ¿Qué derecho, qué legitimidad teórica hay para acusar globalmente a Marx de «filosófico» (lo mismo que a su teoría de la alienación), a partir de ciertas expresiones de 1844 que serían negadas sistemáticamente, y hasta con saña, en los años posteriores, inclusive al año siguiente?

De ahí que coincidamos con E. Mandel, cuando este autor nos habla, a propósito de la trayectoria de la alienación en Marx, «de una concepción antropológica a una concepción histórica de la alienación»⁸⁴. En efecto, los *Manuscritos de 1844* deben caracterizarse como *obra de transición* en el sentido anotado. Así como es injusto el «genetismo» que pretende ver en esos *Manuscritos* todas las *claves básicas* del futuro pensamiento de Marx (error de A. Cornu y M. Rubel), también es impropio afirmar que no hay en los *Manuscritos* pistas seguras para una concepción histórica de la alienación. En otras palabras: si bien en los *Manuscritos* no podía haber una formulación completa de la alienación, por carecer Marx de las teorías del valor y la plusvalía, ello no impide que desde 1844 Marx situase el problema *en el campo específico de la economía política*.

Repitémoslo: si para Marx, desde el principio, hubiese sido la alienación un rasgo antropológico, algo inherente a la naturaleza humana, ¿no resultaba absurdo preocuparse por la desalienación

84 E. Mandel, ob. cit., p. 176. Para una clasificación minuciosa de los diferentes matices que ha adquirido la polémica sobre el Marx «maduro» y el «joven Marx», véase p. 187 y siguientes. Mandel enumera tres posiciones: (1) La posición de quienes tratan de negar la diferencia entre los *Manuscritos de 1844* y *El Capital*, pues pretenden encontrar lo esencial de las tesis de *El Capital* en los *Manuscritos de 1844*. 2) La posición de aquellos que, contra el Marx de *El Capital*, consideran que el Marx de los *Manuscritos de 1844* expone de una manera más «global», más «íntegra» el problema del trabajo alienado, sobre todo al darle una dimensión ética, antropológica o inclusive filosófica a esta noción, y que, por consiguiente, o bien contraponen los dos Marx o bien «re-evalúan» *El Capital* a la luz de los *Manuscritos de 1844*. 3) La posición de quienes consideran que las concepciones del joven Marx en los *Manuscritos de 1844* acerca del trabajo alienado no sólo estaban en contradicción con el análisis económico de *El Capital*, sino que inclusive eran un obstáculo que había impedido al joven Marx aceptar la teoría del valor-trabajo. Para los representantes extremistas de esta escuela, el concepto de alienación es un concepto «premarxista», que Marx tuvo que superar antes de llegar a un análisis científico de la economía capitalista». Entre los primeros figuran nombres como Fromm o Rubel; entre los segundos, Landshut, Koscic, Marcuse, Popitz, etc.; y entre los últimos, autores como Jahn, Cornu, Botigelli, Buhr o Althusser.

del hombre, por la revolución social? Ya hemos visto que, desde el principio, Marx afirmaba: «Decir que el hombre está alienado de sí mismo es decir que la sociedad de ese hombre alienado es la caricatura de su comunidad real».

III

LA LUCHA CONTRA LA SAGRADA FAMILIA DE LAS ABSTRACCIONES

El hombre para el cual el mundo sensible no es más que una simple idea, no tarda en ver cómo sus ideas se le transforman en seres sensibles.

MARX

1. CAMBIO DE PERSPECTIVA

Tal vez resulte algo desagradable hablar de un formal «cambio de perspectiva» de *La Sagrada Familia* (1845) con respecto a los *Manuscritos* (1844) en lo tocante al problema de la alienación. Parece excesivo trazar una línea nítida entre dos obras que fueron escritas la una después de la otra, con un intermedio de apenas tres meses entre ambas (agosto-noviembre de 1844). Sin embargo, no deben olvidarse dos cosas, diferentes y complementarias, que hacen pensar en un cambio de perspectiva: en primer término, biográficamente hablando, tres meses de la vida de un lector tan desmesuradamente voraz como Marx, tres meses que son además tiempo juvenil de trabajo, pueden equivaler objetivamente a la profundización de un punto de vista y al abandono definitivo de otro; concretamente en lo que se refiere a lecturas económicas — en este caso, determinantes —, las lecturas de Marx fueron muy intensas y extensas, tanto que ya para comienzos de 1845 se sintió pertrechado para firmar con el editor Leske un contrato para publicar una *Crítica de la política y de la economía política*: una de las primeras promesas editoriales de publicación de aquella gigantesca «Economía» que siempre soñó Marx y que nunca acabó sino parcialmente.

Pero, en segundo lugar —y esto es lo realmente importante—, hay en *La Sagrada Familia* dos rasgos que, en lo tocante a la alienación, son decisivos: 1) *el vocabulario*: Marx abandona ya por completo esos vestigios de vocabulario filosófico-antropológico

que aún lastraban, como hemos visto, sus manuscritos parisien-
ses; ya no hablará más de *Entfremdung des menschlichen Wesens*
o «alienación de la esencia humana», ni empleará —como no sea
para criticarlos— otros términos semejantes; 2) *el planteamiento*:
al no enfrentarse a la alienación filosóficamente, deja la vía libre
por completo a la visión de la alienación como un fenómeno pro-
pio de la lucha social, propio del terreno de la economía política y
resultado, por tanto, de una situación histórica analizable científi-
camente y caracterizada por el antagonismo de las clases sociales.

De ahí que pueda hablarse de un *cambio de perspectiva*⁸⁵ sin
apurar demasiado los términos, pues si bien es cierto que en los
Manuscritos de pocos meses antes el planteamiento de fondo se
enrumbaba por esta misma vía, también es cierto que se veía nota-
blemente obstaculizado por las diversas razones que planteamos
en el capítulo anterior. Es probable que, si hubiese Marx corregido
sus *Manuscritos* para su publicación, lo habría hecho en este sen-
tido. De ahí que resulte importante su carácter de «manuscritos»
para dilucidar su contenido, cosa que han olvidado todos los que,
como vimos, se enfrentan a ellos como si se tratara de una obra
acabada, y peor aún, como «la más acabada» de Marx.

Sin embargo, el cambio de perspectiva, aunque marca una vía
teórica que Marx no abandonará jamás, no implica la posesión
de todos los instrumentos científicos necesarios para plantear
el problema de la alienación desde el punto de vista de la cien-

85 Dice Pierre Naville: «Una serie de esbozos presentan ya [en *La Sa-
grada Familia*] la concepción histórica del materialismo bajo una
forma que introduce directamente a *La ideología alemana*, redac-
tada un año más tarde, y que atestigua una ruptura más profunda
con el pasado» (P. Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, ed. cit., pp.
161-162). Naville reconoce, pues, que *La Sagrada Familia* represen-
ta una ruptura. Sin embargo, limita esta ruptura al rebasamiento
«en potencia» de Feuerbach, por cuanto Marx muestra «lo que le fal-
taba» a Feuerbach: una concepción histórica de la vida social. Pero
este rebasamiento «en potencia» ya se encontraba en los *Manus-
critos de 1844*. Por eso, pensamos que, más que de una «ruptura»
se trata de un formal cambio de perspectiva, que tiene que ver con
varias cosas más aparte de Feuerbach y que Naville deja de lado.

cia social de un modo satisfactorio y definitivo. Más que ciencia positiva, hay aquí lo que hoy llamaríamos «pensamiento crítico-negativo», para hablar como los teóricos de Frankfurt; Marx lucha a fondo aún contra la filosofía, buscando desenmascarar las falacias *ideológicas* contenidas en la manía de las abstracciones, la manía del sustancialismo, la manía de «llamar abstracto a lo concreto, y concreto a lo abstracto»⁸⁶, propia de los «especulativos»; y en esta lucha porque se vea en las abstracciones especulativas el ocultamiento ideológico de la auténtica realidad social, la denuncia de las contradicciones en el seno de la sociedad burguesa adquiere, además, un marcado tinte ético. De ahí que nos parezcan muy acertados estos juicios globales de Rubel acerca de *La Sagrada Familia*: «Este libro es un testimonio —por la profundidad de su sátira política, filosófica y literaria— de la seguridad intelectual con la que el autor se alejaba definitivamente de su propio pasado neo-hegeliano, antes de comprometerse en la elaboración de una “teoría positiva” sobre las “doctrinas filosóficas y sociales contemporáneas” (MEGA, I, 3, p. 179)»⁸⁷. Por otra parte, «al reivindicar para la emancipación de la clase obrera la propia iniciativa de un proletariado consciente no sólo de su miseria sino además de una misión histórica, Marx dio una significación ética a un hecho social...»⁸⁸.

2. NOTICIA SOBRE LA SAGRADA FAMILIA

El 15 de mayo de 1844, escribe Ruge a Feuerbach a propósito de aquel joven entre fáustico y mefistofélico que, al parecer, era Marx:

Posee una naturaleza muy peculiar, una naturaleza de sabio y de escritor; pero carece de toda aptitud para el periodismo. Lee enormemente, trabaja con una intensidad poco común y posee un talento crítico que a veces degenera en una dialéctica

86 Karl Marx, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. II, p. 23. Engels escribió, de esta obra, el primero de los 21 pliegos del original.

87 M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, p. 140.

88 *Ibid.*, p. 145.

extravagante; pero no termina nada, lo interrumpe todo e incesantemente se lanza en un océano sin fondo de nuevas lecturas.

Siempre será Marx así: odio al periodismo, pero necesidad de practicarlo tanto por razones de práctica política como de «trabajo asalariado»; trabajo descomunal de escritor que en las épocas más críticas, después de pasarse el día escribiendo artículos de prensa, dedica sus noches hasta las 4 de la madrugada, a sus intensos manuscritos; una obra partida literalmente en dos pedazos: la parte concluida y la parte inconclusa, interrumpida y no publicada por infinitos escrúpulos artísticos de perfección; y un océano de lecturas que lo lleva, en los últimos años de su vida, a abandonar el pulimento de la mayor parte de *El Capital*, para dedicarse a la lectura de una infinidad de documentos sobre Rusia y sus comunas rurales.

Ello nos da la pauta de lo que ocurría con sus concepciones de aquel año tan especial que fue 1844, verdadero año de alumbramientos discontinuos y fulgurantes. Nada de extraño tiene que, en el lapso de un año, Marx haya dado un giro de casi 180 grados en materia de pensamiento. De un mes a otro ocurrían cambios. En agosto abandona sus *Manuscritos*, donde aún se valía de cierto vocabulario especulativo, y un mes después se halla redactando un panfleto donde hay uno de los más corrosivos ataques que existen contra la especulación filosófica. Este panfleto es *La Sagrada Familia*. Entre tanto, se atiborra literalmente de economía: lee a Ricardo, Mill, MacCulloch, Boisguillebert, Smith, Say, Skarbek, Sismondi, Buret, Schulz, etc.

Desde 1843, Bruno Bauer y sus hermanos Edgar y Egbert habían venido publicando en Charlotemburgo la *Allgemeine Literaturzeitung* o «Gaceta general literaria»; en esta publicación más de una vez habían dirigido mordaces dardos a la *Rheinische Zeitung* o «Gaceta del Rin», de Marx y Engels. Bauer consideraba un «ametrallamiento del espíritu» ese paso de la filosofía a la política que operaban Marx y Engels en la Gaceta⁸⁹. Para Bauer,

89 Cfr. Franz Mehring, *Carlos Marx: historia de su vida*, 3ª ed., Grijalbo, México, 1968, p. 110.

la salvación residía en la «crítica pura», la «filosofía pura»: todo lo quería *rein*, «puro», en una especie de kantismo trasnochado. Su programa general era como sigue:

Para Bauer, como comenta Mehring, los verdaderos e irreconciliables enemigos eran el «espíritu» y la «masa»; lo cual es, a su vez, un goethianismo trasnochado. Lo cierto es que un programa tan decididamente aristocratizante y oscurantista tenía que provocar las iras de Marx y Engels, quienes nunca pararon mientes en eso de responder las críticas reaccionarias con insultos mayúsculos; insultos que, afortunadamente, nunca empañaron la claridad teórica de la refutación. Sobre la *Allgemeine Literaturzeitung*, Engels emitió lo que Mehring llama un juicio «casi cortés», a saber: «Es y seguirá siendo una vieja solterona, la filosofía de Hegel ajada y acartonada, que cubre de adornos y afeites su cuerpo reseco y marchito, convertido en la más repelente abstracción, y busca en vano un pretendiente por toda Alemania». Por su parte, Marx, después de leerse todos los números del periódico, canalizó su reacción en *La Sagrada Familia*.

Esta obra, que en principio fue pensada como un breve folleto y que luego resultó todo un volumen, fue escrita en tres meses. Ya en noviembre de 1844 fue enviada al editor, aunque no apareció sino en febrero de 1845, bajo el siguiente título: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Marx y Engels la habían titulado sólo «Crítica de la crítica crítica», pero por presión de editor se denominó finalmente *La Sagrada Familia*, dejando lo otro para subtítulo. ¡Buen ojo tuvo el editor! En cuanto a la redacción, a Engels le pareció «cómico» que su nombre figurase de primero en una obra de la cual él había redactado tan sólo un pliego de los veintiuno que constituían el manuscrito. La culpa fue de la voracidad de Marx; habían ellos programado un folleto de dos o tres pliegos, y resulta que Marx se presentó con un libro hecho y derecho que a Engels le pareció demasiado voluminoso. Tenía razón: el libro es prolijo, y podría reducirse a la mitad, sobre todo si se elimina parte de la tediosa polémica con *Szeliga* (pseudónimo del oficial prusiano Zychlinski). Pero es posible, como apunta Mehring, que Marx pensase en la censura: esta no

censuraba las obras de más de veinte pliegos. ¡En consecuencia, fueron veintiuno! Sea lo que fuere, Engels no escribió sino una docena de páginas del libro, y Marx el resto.

Como estructura general, la obra puede dividirse en dos grandes «ataques»: el ataque a la deformación que de Proudhon hacían los «críticos críticos», personalizados en Bruno Bauer, y el ataque al análisis hecho por Szeliga de la obra novelesca de Eugenio Sue *Les mystères de Paris*, obra que según Szeliga contenía la clave de la sociedad moderna. En ambos casos, el denominador común es el ataque al sustancialismo filosófico, a las «entidades» que supuestamente explican e implican la vida real y material. Es curioso notar, por lo demás, que los dos escritos más sañudamente polémicos de Marx — *La Sagrada Familia* y *Miseria de la filosofía* — estuvieron ligados al nombre de Proudhon: una vez para defenderlo y otra para lapidarlo. Sin embargo, en su defensa de 1845 se notan ya los primeros atisbos de la crítica implacable de 1847, cuando señala que Proudhon ha convertido el postulado de la «justicia» en una especie de absoluto histórico, observación que contiene en germen toda aquella requisitoria de 1847, cuando decía que, para Proudhon, «no era la historia la que hacía los principios, sino los principios los que hacían la historia».

Hay que tener en cuenta que se trata de una obra en buena parte fruto de la improvisación y la premura polémica. Esto será importante tenerlo en cuenta para el análisis que a continuación haremos del concepto de alienación contenido en esta obra. A diferencia de los *Manuscritos* (cuyo plan era más ambicioso), aquí no figura ningún tratamiento sistemático del concepto de alienación. Lo que sí figura es la aplicación práctica del concepto, el concepto en funciones, en tanto categoría explicativa. La limitación se hace así fecunda, y nos permite una visión renovada, más precisa y concreta del problema.

En resumen, se trata de una obra discontinua, en la que alternan los pasajes flojos con los pasajes brillantes. Al igual que a una gran parte de *La ideología alemana* —toda la dedicada a una minuciosa polémica—, el tiempo ha corroído a *La Sagrada Fami-*

lia y ha reducido nuestro campo de intereses teóricos actuales a unos pocos capítulos y fragmentos. Pese a ello, como apunta Mehring, se trata de una bella obra desde el punto de vista literario. Según el padre de los biógrafos de Marx,

un crítico moderno dice, después de censurar todas las sutilezas escolásticas, los retorcimientos de palabras e incluso los retorcimientos monstruosos de pensamiento de la obra, que en ella se contienen algunas de las más bellas revelaciones del genio, que él pone, por la maestría de la forma, por la concisión apretada y bronceada del lenguaje, entre las páginas más maravillosas de la pluma de Marx⁹⁰.

Veamos ahora qué nos dicen esas páginas acerca de la alienación.

3. EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN EN LA SAGRADA FAMILIA

No hay, lo hemos visto, en esta obra de Marx un tratamiento sistemático del concepto de alienación. Ni podía haberlo: no es una obra de teoría socioeconómica sobre los fundamentos de la «sociedad civil», sino un panfleto polémico dirigido contra especulaciones ideológicas. Sin embargo, Marx acababa de escribir sus *Manuscritos* parisienses, y estaba mentalmente teñido de la problemática de la alienación. Esta surge, pues, aquí y allá en *La Sagrada Familia*. No obstante, intentaremos una clasificación, no sin advertir que, como al fin y al cabo ocurre con casi todas las clasificaciones, es artificial. Ninguno de los aspectos que aislaremos se da aislado en la «práctica teórica» de Marx (para hablar como Althusser); todo forma un enrejado, una sola masa crítica de violento empuje.

Estudiaremos, así, cuatro aspectos fundamentales: III. 3.1) La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones; III. 3.2) Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación; III. 3.3) Economía política y alienación; y, finalmente, III. 3.4) La superación de la alienación.

90 Franz Mehring, ob. cit., p. 112.

Es de hacer notar que Marx no toca estos distintos aspectos con el mismo detenimiento, lo cual se reflejará en nuestra exposición. Por otra parte, la clasificación tiende a perfilar temas que, a veces, no encontrarán su pleno desarrollo sino en obras posteriores de Marx. Por ejemplo: el tema III, 3.1. hallará su expresión acabada en *La ideología alemana*; el tema III. 3.3. lo hallará en *El Capital y las teorías de la plusvalía*; y el tema III. 3.4., en los *Grundrisse*. Estos temas, si no desarrollados, están al menos apuntados a veces con gran rigor— en *La Sagrada Familia*.

3.1. La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones

Aunque Marx no habla aquí literalmente de «alienación ideológica», es evidente que se refiere a las especulaciones ideológicas de sus enemigos hipercríticos como a una forma de la alienación. Tomamos aquí la palabra «ideología» en un sentido estricto que Marx no le dio sino poco después, en *La ideología alemana*. Es muy probable que fuera en este interregno entre *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana* cuando Marx y Engels concibieron su teoría de la ideología, que explicaremos en el capítulo sobre aquella última obra. En *La Sagrada Familia* aparece tan sólo una vez (probablemente la primera vez en la obra de Marx) el vocablo «ideólogo»⁹¹. Sin embargo, como realmente se trata de un solo período de Marx (aun con los avances rápidos a que nos hemos referido) y como,

91 Napoleón, escribe Marx, «llevó a cabo el terrorismo en cuanto que *sustituyó la revolución permanente* por la guerra permanente. Satisfizo hasta la saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero reclamó también el sacrificio de los negocios, el disfrute, la riqueza, etc., de la burguesía, siempre que así lo exigiera la finalidad política de la conquista. Reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa —el idealismo político de su práctica cotidiana—, pero sin cuidarse ya tampoco de sus intereses *materiales* más sustanciales, del comercio ni de la industria, cuando estos chocaban con sus intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d'affaires* industriales era el complemento de su desprecio por los ideólogos». (*Die Heilige Familie*, p. 131; versión castellana de W. Roces, en: *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 190). Marx hace alusión al combate de Napoleón contra la escuela de los *idéologues* del Institut National, con Destutt de Tracy (inventor del vocablo *idéologie*) a la cabeza.

sobre todo, *se trata de un mismo problema*, nos permitimos aquí —al igual que en el caso de los *Manuscritos de 1844*— enfocar cierta problemática de *La Sagrada Familia* empleando un vocabulario, mucho más preciso, que no aparecerá sino meses después en *La ideología alemana*. Estos escrúpulos nuestros se explican si se tiene en cuenta que, siendo el método del presente estudio un método conscientemente *genético y reconstructivo*, queremos evitar el error —tan frecuente— de perspectiva mediante el cual se pretende atribuir a ciertas épocas de Marx pensamientos y teorías que sólo cuajaron en épocas posteriores del mismo Marx. Vimos que esta era una de las razones por las que se ha atribuido a los *Manuscritos de 1844* una importancia y profundidad desmesuradas en lo tocante a la alienación, en desmedro del tratamiento que hace Marx del mismo problema en obras de su plena madurez. De modo, pues, que si respecto de *La Sagrada Familia* hablamos de «ideología» y de «alienación ideológica», estamos conscientes de que la teoría de la ideología como alienación no fue explicitada en esta obra, sino en *La ideología alemana*; pero este traslado dista de ser arbitrario, por las razones antes mencionadas⁹², así como por las que expondremos a continuación.

Tres zonas borrosamente delimitadas se distinguen en este campo de la alienación ideológica: a) la primera, relacionada con la distinción entre alienación y objetivación; b) la segunda, con la crítica literaria; y c) la tercera, con la manía sustancialista de los filósofos.

a) *Alienación y objetivación*. Este tema, que ya tocamos a propósito de ciertos pasajes de los *Manuscritos de 1844* y que no encontrará su desarrollo pleno sino en los *Grundrisse* (1857-58), se presenta en *La Sagrada Familia* de un modo curioso y, cierta-

92 Este método genético-reconstructivo, que empleamos para la reconstrucción del concepto de alienación en Marx, y que nos lleva a distinguir escrupulosamente las diversas épocas, no nos impedirá en modo alguno mirar posteriormente, en los capítulos finales, la obra de Marx como un todo, y el concepto de alienación en toda su amplitud. Para emplear el vocabulario saussuriano, digamos que el análisis será diacrónico, y la síntesis, sincrónica. Corte longitudinal y corte transversal.

mente, no muy explícito. La «crítica crítica», por boca de Edgar Bauer, se había ocupado del tema del amor, a propósito de las novelas de Henriette von Paalzow (1788-1858), escritora alemana hoy olvidada. «Herr Edgar», en cita de Marx, escribía cosas como estas: «El amor (...) es un dios cruel que, como toda deidad, quiere adueñarse del hombre total (*der ganzen Menschen*) y no se da por satisfecho hasta que este no le ha sacrificado, no ya su mera alma, sino su yo físico. Su culto es la pasión, y el punto culminante de este culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio». A continuación, Marx comenta: «Para poder convertir al amor en el *Moloch*, en el demonio corpóreo, el señor Edgar comienza por convertirlo en un dios. Y, una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae, naturalmente, bajo la *crítica de la teología*; aparte de que, como es sabido, dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro». Se nota aquí un eco nítido de la crítica feuerbachiana a Hegel, convertida por Marx en crítica a la caricatura de Hegel practicada por los Bauer. Hegel convertía, no ya el «Amor», sino la «Razón» en una divinidad, razón por la cual —según la crítica de Feuerbach— la superación hegeliana de la religión y de «Dios» sigue, paradójicamente, *manteniéndose en el plano de la teología*. De ahí que, como vimos en el capítulo anterior, Feuerbach insistiese en que el punto de vista de Hegel era aún «el punto de vista de la teología». Marx recogió esta crítica y la hizo suya, hasta el punto de que, tiempo después (en las *Tesis*), reprochó al mismísimo Feuerbach haber realizado su crítica irreligiosa manteniéndose «aun dentro del plano de la religión», esto es, no teniendo en cuenta las condiciones materiales e históricas —la práctica— que hacen posible esa religión criticada por Feuerbach. A nivel menor, esto es lo mismo que ocurre en el pasaje citado a propósito del «señor Edgar»; lo que critica Marx es la desmaterialización del amor, su conversión en objeto abstracto, teológico, desprovisto de sus determinaciones humanas reales; en otras palabras, la alienación ideológica del amor, lo que no quiere decir —si leemos lo general en lo particular— otra cosa que la transformación de los conceptos en criaturas irreales destinadas, ideológicamente, a mistificar y ocultar la realidad, las relaciones reales y concretas.

Pero el tema de fondo aparece en las líneas siguientes del comentario de Marx:

El señor Edgar convierte al amor en un «dios», y no en un dios cualquiera, sino en un «dios cruel», haciendo del *hombre enamorado*, del *amor del hombre*, el *hombre del amor*, para lo cual separa al «amor» del hombre como un ser aparte, y lo sustantiviza en cuanto tal. Mediante esta sencilla manipulación, transformando el predicado en sujeto⁹³, es posible transformar críticamente todas las determinaciones y manifestaciones esenciales del hombre en una *no-esencia* y en *alienaciones de la esencia*, (*in Unwesen und Wesensentäusserungen*). Así, por ejemplo, la Crítica crítica hace de la Crítica, en cuanto predicado y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica que recae sobre sí misma, es decir, la crítica crítica⁹⁴...

Nótese, en primer término, que aquí no aparecen ya la «esencia humana» ni la «alienación de la esencia» como el vocabulario filosófico de Marx, sino como el vocabulario con que Marx critica a los filósofos. La «crítica crítica» se movía a sus anchas en el mundo de las esencias, en el mundo «puro». Decía: «¡Objeto! ¡Algo espantoso! No hay nada más reproable, más profano, más de masa, que un objeto: ¡abajo el objeto!»⁹⁵ *La Sagrada Familia* es por eso un gigantesco esfuerzo para ver el mundo *objetivamente*, en su rica concreción, y no en la visión ideológicamente invertida y alienada que ofrecen los filósofos especulativos. Y aquí aparece la distinción entre alienación y objetivación. Estos filósofos, después de sustantivizar al Amor y declarar a este ente abstracto como el «ser» o la «esencia» del amor, no ven en los amores reales, concretos y objetivos otra cosa que «alienaciones de la esencia» del Amor, desprendimientos u objetivaciones de aquella esencia universal. Para ellos, pues, el amor objetivo y real es, en cuanto tal, el amor alienado; alienación y objetivación se confunden. Del mismo modo,

93 Esta inversión de sujeto y predicado era, como se recordará, la fórmula empleada por Feuerbach en su crítica de la alienación religiosa.

94 *Die Heilige Familie*, p. 21.

95 *Ibid.*

en Hegel, el mundo *objetivo* y externo es, en cuanto tal, una alienación, desprendimiento o exteriorización de la Idea absoluta. Consecuencia: la desalienación no puede darse sino en un plano ideal, puesto que el plano material (léase: la «sociedad civil») es de por sí y para siempre «esencialmente» alienado. Para los «críticos críticos», la alienación del hombre no es el producto de cosas como la propiedad privada o la división del trabajo, sino el producto de un alejamiento del hombre con respecto a su «esencia». Detrás de lo cual, ideo lógicamente disimulado, no hay otra cosa que la afirmación de la alienación como algo *esencial* al ser humano, una determinación antropológica y metafísica que niega de plano toda posibilidad concreta de desalienación. Si el hombre es un ser objetivo y, por serlo, es alienado, entonces la única desalienación del hombre sería la que podría ocurrir en el reino de las ideas. Dicho de un modo más concreto: la alienación que, de diversas formas, ha dominado la historia humana —y que ha culminado con la alienación existente en la sociedad burguesa— es un fenómeno no-superable pues pertenece a la «esencia» del ser humano tanto como le pertenece al hombre la objetivación. Quedan, así, perfectamente confundidas e identificadas alienación y objetivación. Confusión filosófica que, a su vez, no es sino una forma de alienación ideológica, esto es, una forma de presentar la historia humana como determinada y gobernada por ideas, cuando no por la Idea; forma de alienación destinada, finalmente, a ocultar y disfrutar la alienación real que tiene lugar en el seno de la sociedad. Es lo que Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, criticó a Hegel cuando este identificaba alienación y objetivación; es lo que ahora, en *La Sagrada Familia*, critica a esa caricatura de Hegel que son los «críticos críticos»⁹⁶.

b) *Crítica literaria y alienación ideológica*. Es este el único momento de la obra de Marx donde este se ocupa expresamente

96 «En polémica con E. Bauer, Marx reivindica el carácter *concreto, real* de la alienación en la sociedad burguesa, en contraposición al carácter abstracto, espiritualista, de las alienaciones representadas por los epígonos de Hegel, alienaciones producidas por el pensamiento y superables por el pensamiento» (G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, ed. cit., p. 102).

del tema anunciado. Los Bauer y Szeliga, como buenos «críticos críticos», no podían omitir incursiones en la crítica literaria. Lo que Marx va a demostrar, con un lenguaje particularmente feroz y cáustico, es que la crítica literaria, mediante una cierta manipulación especulativa, puede hacer de ciertos personajes novelescos muy concretos unas puras abstracciones, lo que a su vez sirve de falseamiento ideológico de la realidad representada por los personajes. Supongamos que tenemos delante una novela sobre la Revolución Francesa de 1789, cuyo protagonista es un revolucionario: un ser real, concreto, con sus amores y pasiones, sus dudas, sus oscilaciones humanas. La *crítica literaria* vería en ese revolucionario un ser real y humano, con sus dudas, oscilaciones, etc., y sólo a *posteriori* y como corolario del análisis objetivo hablaría de alguna generalidad, alguna «idea» representada por ese individuo revolucionario. La «crítica crítica», en cambio, no vería en ese revolucionario un individuo de carne y hueso, sino simple y directamente la encarnación de una Idea, la «realización» de una Idea; pongamos por caso, la Idea de Igualdad. Y sacaría la consecuencia *ideológica* inevitable: la historia de la Revolución Francesa no es sino la historia de unas ideas, entre las cuales figura la de Igualdad. Por una parte, de este modo, se mitifica al individuo, se lo desmaterializa, y por la otra, se mitifica la historia humana al declarar veladamente que son las ideas las que hacen la historia y no la historia la que hace las ideas. He ahí cómo la crítica literaria puede funcionar como una alienación ideológica.

El ejemplo anterior es imaginario, y por ello mismo lo ofrecemos como «modelo» (en el sentido epistemológico del término). Ahora bien, el caso examinado por Marx, siendo distinto, responde a las mismas características generales. Se trata de la novela de Eugenio Sue *Les mystères de Paris*, una novela «social», en cierto modo exótica dentro de una época en que los novelistas centraban sus ficciones en el individuo y no en la sociedad; la «masa» no existía prácticamente como personaje literario, al modo como existiría décadas después en un Dickens, en cuyas obras mejores juega un importante papel el proletariado en cuanto tal.

El personaje central de la obra de Sue es Fleur de Marie, una muchacha que empezó como pequeña prostituta y terminó como monja. Dos personajes que gozan de la característica del «bulldog moral» (¡tal es el apóstrofe de Marx!), Chorineur y Rudolph, después de oír la historia de la vida de Fleur de Marie y de aconsejarle «honestidad» (*Honnête mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?*), la entregan finalmente al cuidado de una cierta Madame George, quien la recibe con las «untuosas palabras» siguientes: «Dios bendice a quienes le aman y temen, a quienes han sido desgraciados y a los que se *arrepienten*». Luego, Rudolph manda llamar «al funesto cura Laporte», un sacerdote «encanecido en la superstición», quien inmediatamente, al ver a Fleur de Marie, «se coloca en actitud supraterrrenal» y la sermonea lindamente invitándola a la *expiación*. Fleur de Marie se arrepiente y «se convierte — dice Marx — en la sierva de la conciencia del pecado». Se mete al convento, en el que pronto, por influencia de Rudolph (quien resulta al final ser su padre), es nombrada Madre Abadesa. Pero no dura mucho: muere. Marx resume la historia y, de un modo mordaz, incluye en ella al mismísimo Szeliga, crítico literario de la novela en cuestión:

Como se ve, Rudolph convierte primero a Fleur de Marie en una pecadora arrepentida, la pecadora arrepentida se convierte luego en una monja y, por último, la monja en un cadáver. En sus funerales pronuncia una oración fúnebre, además del cura católico, el cura *crítico* Szeliga⁹⁷.

Ahora bien, esta es la Fleur de Marie real, exenta de la truculenta «transformación crítica» que sufrirá en manos del crítico Szeliga. Es el personaje que Marx describe en los siguientes términos:

Encontramos a María como muchacha de placer entre criminales, como sierva de la patrona de la taberna de los delincuentes. Pero en medio de esta humillación, sabe mantener una nobleza humana, una ingenuidad humana y una humana

97 Para esta y las anteriores citas, véase *Die Heilige Familie*, VIII, 2, b.

belleza, que imponen respeto al medio en que vive, hacen de ella una flor poética en medio de aquel mundo encanallado y le valen el nombre de Fleur de Marie. Es necesario observar meticulosamente a Fleur de Marie desde que sale a escena, para poder cotejar su *figura originaria con su transformación crítica*»⁹⁸.

¿En qué consiste la enajenación crítica de Szeliga? Fundamentalmente, *en no ver en Fleur de Marie un personaje del cual se desprende una idea, sino una idea de la cual se desprende un personaje*. Igualmente, cuando Rudolph le da unos puñetazos al carnicero Chorineur y este, como consecuencia, deja de maltratar a Fleur de Marie, Szeliga no ve un hombre que le da golpes a otro, sino un «ente moral», una abstracción que practica en el carnicero una «transformación crítica». Es típico de la mala crítica de arte, así como de los malos pintores, ver en las pinturas la encarnación de «ideas»; el buen crítico no ve ideas, sino colores, líneas y personajes concretos, y el buen pintor no pinta la idea del caballo, sino un caballo específico. Del mismo modo, la enajenación de la crítica literaria consiste en no valorar lo que los personajes novelescos tienen de reales, concretos e individuales, sino la «idea» que representan; Szeliga iba más allá, porque para él los personajes no eran ni siquiera seres concretos que representan ideas abstractas, sino ideas concretas que representan personajes abstractos. La crítica enajenada parte siempre de arquetipos, y acomoda los personajes a estos arquetipos. Es evidente que si un crítico como Szeliga se obstina en ver a Fleur de Marie como la encarnación de la idea cristiana de «arrepentimiento moral», nadie se lo impedirá; pero es igualmente evidente que esa visión no se corresponde en modo alguno con un personaje que era mucho más viviente y humano cuando andaba en su vida alegre que cuando decidió, acosada por el «bulldogismo moral» de Rudolph, Chorineur, el cura Laporte y el mismísimo «cura crítico» Sze-

98 *Die Heilige Familie*, pp. 178-179; *La Sagrada Familia*, p. 235. De la descripción que hace Marx de Fleur de Marie, dice agudamente Naville: «On ne peut ne pas reconnaître ici l'écho de sentiments personnels, et une tendresse profonde envers l'innocence qui est l'antidote perdu de l'aliénation» (P. Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, p. 174).

liga, enterrarse viva en un convento, lo que la hizo marchitarse definitivamente como *flor*.

La razón profunda de toda esta alienación de la crítica literaria reside en su carácter especulativo; es decir, tiene la misma razón de ser que la alienación filosófica. «La especulación —dice Marx a este propósito— *no gusta de las mediaciones naturales en su ancha prolijidad*»⁹⁹. La especulación crítico-literaria pasa, sin solución de continuidad, sin mediación alguna, del personaje a su idea. Rudolph, por ejemplo, es «lo divino». «En la Flor de María crítica —como dice Marx— la culpa general de la época, la culpa del misterio se convierte en el “*misterio de la culpa*”, como la deuda general del misterio, en el tendero endeudado, se convierte en el *misterio de las deudas*»¹⁰⁰. Por otra parte, al saber el señor Szeliga que la muchacha resulta ser la hija de su redentor Rudolph, se le arma toda una confusión hegeliana en la cabeza y comienza a ver visiones. Por de pronto, convierte a la redimida Fleur de Marie nada menos que en la *madre de Dios*. «En rigor —comenta Marx—, con arreglo a la construcción de la Madre de Dios, Flor de María debiera ser *la madre de Rudolph*», puesto que, como hemos visto, Rudolph es «lo divino». Sin embargo, Rudolph es el padre real de Flor de María. ¿Qué hacer? ¡Pues adaptar la realidad a la idea! Rudolph podrá ser padre de Flor de María, pero eso a Szeliga le tiene sin cuidado. Hace como los filósofos especulativos, quienes, después de tragarse al mundo en un bostezo crítico, proclaman la realidad de la Idea. En el fondo de la alienación crítico-literaria de Szeliga no hay otra cosa que hegelianismo bostezante, trasnochado.

El señor Szeliga se arregla fielmente a la especulación hegeliana cuando dice que, con arreglo a la «sucesión lógica», la hija es considerada como la madre de su padre. En la filosofía de la historia de Hegel, lo mismo que en su filosofía de la naturaleza, el hijo engendra a la madre, el espíritu alumbr a la

99 «Weil die Spekulation die natürlichen Vermittlungen in ihrer breiten Umständlichkeit nicht liebt...» *Die Heilige Familie*, p. 177; *La Sagrada Familia*, p. 232.

100 *Die Heilige Familie*, p. 177; *La Sagrada Familia*, p. 233.

naturaleza, la religión cristiana da nacimiento al paganismo, el resultado produce el comienzo¹⁰¹.

Ahora bien, lo que hay detrás de toda esta fantasía hipercrítica no es otra cosa que la alienación ideológica disfrazada de crítica literaria. Así como lo típico del ideólogo consiste en derivar la historia de las ideas, o sea, derivar los orígenes de los resultados, del mismo modo el tozudo crítico literario deriva la madre del hijo. La «sucesión lógica» hace que Szeliga vea en la Fleur de Marie ya «redimida» una madre de Dios y, por tanto, madre de «lo divino», que es Rudolph. Sin embargo, Rudolph es su padre real. Al ideólogo, en general, no le interesan las relaciones reales. Para él, como el cristianismo es «redentor», el cristianismo es el padre de todas las religiones y mitologías anteriores a él. De igual modo, no verá en el Senado Romano, por ejemplo, a una clase dominante que maneja intereses de acuerdo a un orden jurídico *ad hoc*, sino que verá en él la *idea* de «auctoritas». No verá en la Revolución de 1789 el ascenso de la burguesía, sino el triunfo de las *ideas* de Igualdad, Libertad y Fraternidad. No verá en Don Quijote a un loco, sino a *la locura*. No verá en el Estado Prusiano un Estado Prusiano, sino la encarnación de la Idea.

Hoy como ayer, en el terreno literario y filosófico, abunda esta especie de ideólogos que no se consideran a sí mismos simplemente como «críticos», sino como «la crítica». De ahí que su alienación comience y acabe por ser autoalienación, *Selbstentfremdung*.

c) *La alienación filosófica*. Es en este punto donde resulta más clara, más punzante y enérgica, la lucha contra lo que hemos llamado «la sagrada familia de las abstracciones». Hasta ahora hemos visto cómo la manía de las abstracciones se manifestaba en temas específicos, tales como el amor o la crítica literaria. Ahora veremos cómo se da esta manía en su estado puro o «filosófico». Hemos aquí, como diría Marx, en el corazón de aquella Alemania que, en las primeras décadas del siglo XIX, compensaba su atraso industrial con su flamante avance en materia de construcción de

101 *Die Heilige Familie*, p. 178; *La Sagrada Familia*, p. 233.

sistemas abstractos. Tras la época, algo más empírica y terrestre, de la Razón Pura, levantó su vuelo todo un cortejo metafísico compuesto de cosas como el Yo, La Idea, El Espíritu, El Estado; grandes aves teóricas que Marx se dedicará, por aquellos años de 1845 y 1846, a cazar en pleno vuelo.

Ya habíamos visto cómo la crítica de Marx se dirige contra aquel «lenguaje especulativo, con arreglo al cual lo concreto se llama abstracto y lo abstracto se llama concreto»; veamos ahora cómo se ocupa esa crítica de desmontar el procedimiento de la alienación filosófica en el taller mismo de la meditación filosófica. Se trata siempre del asunto relacionado con la «transformación crítica» realizada por Szeliga sobre la obra de Sue *Les mystères de Paris*; pero ahora la labor consistirá en desentrañar «el misterio de la construcción especulativa, de la construcción hegeliana» (*das Geheimnis der spekulativen, der Hegelschen Konstruktion*)¹⁰². Este fragmento de *La Sagrada Familia* es tan explícito y clarificador que hace ocioso cualquier comentario; por ello se nos permitirá citarlo por extenso. Se trata de «caracterizar en general la construcción especulativa», para entrar luego en los detalles (que ya hemos visto) de la crítica literaria.

Cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de *fruta*, y cuando, yendo más allá, me *imagino* (*mir einbilde*) que mi representación abstracta, «la fruta», obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el *verdadero* ser de la pera, de la manzana, etc., explico —*especulativamente* hablando— «la fruta» como la «sustancia» de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial (*Das Wesentliche*) de estas cosas no es su existencia efectiva, sensible y visible (*wirkliches, sinnlich anschaulbares Dasein*), sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación o sea «la fruta». Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de existencia, como modos

102 *Die Heilige Familie*, p. 59; *La Sagrada Familia*, p. 122.

«*de la fruta*». Es cierto que mi entendimiento finito, basado en los sentidos, *distingue* una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa considera esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana lo *mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: «*la fruta*». Las frutas reales y específicas sólo se consideran ya como frutas *aparentes*, cuyo verdadero ser es «*la sustancia*», «*la fruta*».

Por este camino no se llega a una riqueza especial de determinaciones. El mineralogista cuya ciencia se limitara a saber que todos los minerales son, en rigor, el mineral, sería un mineralogista en su imaginación. Pues bien, el mineralogista especulativo nos predica en todo mineral «el mineral», y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales hay.

Por tanto, la especulación, que convierte las diversas frutas reales en *una* fruta de la abstracción, en *la* «fruta», tiene necesariamente, para poder llegar a la apariencia de un contenido real, que intentar de cualquier modo retro traerse de la «fruta», de la *sustancia*, a las *diferentes* frutas reales profanas, a la pera, a la manzana, a la almendra, etc. Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta «*la fruta*», lo tiene de difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta «*la fruta*», las frutas reales. (...).

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción *de la* «fruta», pero la abandona de un modo *especulativo, místico*, es decir, aparentando *no abandonarla*. En realidad, por tanto, sólo en apariencia se sobrepone a la abstracción. Razona, sobre poco más o menos, del siguiente modo:

Si la manzana, la pera, la almendra y la fresa no son otra cosa que «*la sustancia*», «*la fruta*», cabe preguntarse: ¿cómo es que «*la fruta*» se me presenta unas veces como manzana y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta *apariencia*

de variedad, que tan sensiblemente contradice a mi intuición especulativa de la *unidad*, de «*la sustancia*», de «*la fruta*»?

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que «*la fruta*» no es un ser muerto, indiferenciado, inerte, sino un ser vivo, diferenciado, dinámico. La diferencia entre las frutas profanas no es importante solamente para *mi* entendimiento sensible, sino que lo es también para «*la fruta*» misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de vida de la «*fruta una*», cristalizaciones plasmadas por «*la fruta*» misma. En la manzana, por ejemplo, cobra «*la fruta*» existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia, que la pera es «*la fruta*», que la manzana, la almendra, etc., es «*la fruta*», sino que «*la fruta*» se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre «*la fruta*», que hacen de los frutos específicos otras tantas fases distintas en el proceso de vida de «*la fruta*». (...)

Como vemos, si la religión cristiana sólo conoce *una* encarnación de Dios, la filosofía especulativa conoce tantas encarnaciones cuantas cosas hay, como lo revela el hecho de que en cada fruta vea una encarnación de la sustancia, de la fruta absoluta. Lo que fundamentalmente interesa a la filosofía especulativa es, por tanto, el engendrar la *existencia* de los frutos reales profanos y el decir de un modo misterioso que hay manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son más que *seudomanzanas*, *seudoperas*, *seudoalmendras* y *seudopasas*, pues son momentos vitales de «*la fruta*», de este ser *intelectivo* abstracto, y, por tanto, en sí mismas, *seres intelectivos* abstractos. Lo que, por consiguiente, nos alegra en la especulación es volver a encontrarnos con todas las frutas reales, pero como frutas dotadas de una significación mística más alta, que brotan del éter de nuestro cerebro, y no del suelo material, que son encarnacio-

nes de «la fruta», del *sujeto absoluto*. Cuando, por tanto, retornamos de la abstracción, del ser intelectual *sobrenatural*, «la fruta», a las frutas *naturales*, lo que hacemos, por el contrario, es atribuir también a las frutas naturales un significado sobrenatural y convertirlas en puras abstracciones. (...)

Esta operación se llama, en la terminología especulativa, concebir la *sustancia* como *sujeto*, como *proceso interior*, como *persona absoluta*, concepción que forma el carácter esencial del método *hegeliano*¹⁰³.

Puede ver el lector, en esta extensa cita, un verdadero modelo de crítica anti-filosófica, en el que no se condena a toda filosofía, sino sólo a la filosofía especulativa, esto es, a la filosofía como ideología, como alienación ideológica. El razonamiento — que, como se ve, describe un método hegeliano — se basa en tres pasos característicos de toda especulación filosófica: 1) abstraer, de las cosas sensibles, el concepto de las mismas: «la fruta»; 2) convertir este concepto en un ser real sobrenatural; y 3) derivar, de este ser sobrenatural o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, lo transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la Idea, como un desprendimiento, una «alienación» u «objetivación» de aquella. Y el señor Szeliga, como buena caricatura de Hegel, hace derivar a Fleur de Marie de la Idea del Bien¹⁰⁴.

103 *Die Heilige Familie*, pp. 60-62; *La Sagrada Familia*, pp. 122-125.

104 A propósito de este problema en *La Sagrada Familia*, el P. Calvez emite una acertada caracterización: «Hay alienación en la filosofía y en el modo de existencia del filósofo (principal del filósofo alemán de aquel tiempo) porque el filósofo, una vez que vislumbra las alienaciones reales, las transporta inmediatamente al mundo del pensamiento y presenta una conciliación puramente ilusoria, carente de asidero en el mundo de los hechos. Sin duda, Marx no tendría gran cosa que reprochar al filósofo si la actividad de este fuese un puro juego. Si Marx critica con vehemencia a la filosofía, es porque esta es una cosa seria y porque las alienaciones que describe son presen-

Esta es la única vez (si hacemos excepción de algunos pasajes de *La ideología alemana*) que Marx arremete de un modo expreso y detallado contra la filosofía especulativa. Sin embargo, este tipo de crítica se reproduce, en sus líneas generales, en muchísimos pasajes de su madurez; sólo que entonces ya no se tratará de criticar la alienación propiamente filosófica, sino el empleo, en el orden material capitalista, de métodos semejantes al especulativo destinados a encubrir ideológicamente la realidad, la estructura de las relaciones materiales. Así como el filósofo especulativo convierte a las ideas en seres y de estos seres hace derivar la existencia de las cosas reales, del mismo modo los economistas hacen derivar la teoría del valor-trabajo, no del trabajo mismo y de las relaciones de producción, sino de *la idea* del valor. Se trata de una *inversión* característica, que el capitalista práctico ejecuta diariamente sin saberlo, cuando piensa que, siendo suyo el capital, le corresponden legítimamente las «ganancias» del capital. «Las ganancias» actúan aquí como la idea, y la explotación como la realidad. Piensa así que la propiedad privada es una «idea» de la cual se deriva la existencia humana, la cual no es sino una manifestación de la propiedad privada, *ontológicamente* hablando. Como no concibe el mundo más que bajo la relación capitalista, eterniza la idea de «capitalismo», y como esta idea es para él algo *real*, eterniza *realmente* al capitalismo.

Por otra parte, la evolución del pensamiento filosófico parece darle la razón a Marx en sus ataques contra la especulación metafísica. Se ha abierto hoy un abismo entre la filosofía especulativa y la filosofía científica. Los lógicos matemáticos han practicado (caso de Carnap respecto a Heidegger) un verdadero descuartizamiento sobre el abultado y misterioso cuerpo del lenguaje especulativo, y han hallado —con la misma orientación de Marx, pero con técnicas muy diferentes— un resultado que se hallaba *in nuce* en la crítica de Marx, a saber: que toda filosofía es, en último término, un *lenguaje*, y por tanto es susceptible de ser examinada en cuanto lenguaje bien construido o mal cons-

tadas por ella como contradicciones de lo real, de la vida: la filosofía engaña y aliena». (Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1970, p. 71).

truido. Desde el punto de vista lógico, un lenguaje bien construido se caracteriza por ser o verdadero o falso; en cambio, un lenguaje mal construido no es ni verdadero ni falso: es tan imposible afirmar la verdad de sus proposiciones como refutarlas, porque, simple y llanamente, carecen de sentido¹⁰⁵. De ahí que, como hemos visto en el fragmento de Marx antes citado, la crítica antiespeculativa sea centrada en la crítica de un lenguaje; un lenguaje que, como dice Marx, tiene características «misteriosas», más ligadas a la cábala y a los mitos que a la ciencia; un lenguaje a veces ingenioso que se las arregla para invertir totalmente (ideológicamente) las relaciones reales, creando una suprarrealidad que no tiene otra realidad que la del lenguaje.

De igual modo, en el plano de la ciencia social, el error especulativo de los economistas consiste en abstraer categorías de las relaciones sociales reales, para luego hacer derivar estas relaciones de aquellas categorías, que es más o menos lo mismo que aquello que Marx ironizaba en Szeliga cuando este convertía «a la hija en la madre de su propio padre».

También el desarrollo del propio pensamiento marxista en nuestro siglo y su inmensa influencia en los más variados campos de la investigación, es un argumento a favor de aquella crítica de Marx contra la especulación filosófica. A pesar de los falseamientos de que ha sido objeto en el mundo de hoy, la crítica de Marx ha logrado abrir una profunda brecha entre el pensamiento científico y el especulativo, de modo que, gracias a esa brecha, hoy están los campos mucho más delimitados que en la época de Marx. Una gran parte de pensadores filosóficos que otrora se habrían enfrascado en especulaciones sobre la «esencia» y el «ser», se hallan dedicados hoy a una filosofía social teñida de observaciones y discusiones empíricas, y por ello mismo hablan en

105 «Un sistema sólo debe ser considerado científico si hace afirmaciones que puedan entrar en conflicto con observaciones; y la manera de testar un sistema es, en efecto, tratando de crear tales conflictos, es decir, tratando de *refutarlo*. Así, la testabilidad es lo mismo que la refutabilidad» (Karl Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, 11, 2; Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 296).

un lenguaje bien construido, esto es, un lenguaje que puede ser testado o refutado, pero que en todo caso tiene sentido porque, como dice Popper (ver nota anterior), «puede entrar en conflicto con observaciones». Pensadores que, como Herbert Marcuse y, en general, los de la Escuela de Frankfurt, comenzaron como discípulos de Martín Heidegger, bien pronto abandonaron el área especulativa y metafísica para consagrarse a crear una *teoría crítica de la sociedad* que es uno de los más formidables análisis críticos conscientemente *negativos* que se hayan hoy hecho de las sociedades industrialmente avanzadas. Al hacer esto, se encontraron con el pensamiento, también críticonegativo, de Marx, y decidieron continuarlo. De este modo, aunque aún quedan bastantes pensadores filosóficos especulativos, estos se hallan en un área delimitada; y en cuanto a los pensadores científicos en apariencia, que en el fondo deslizan especulaciones y presupuestos ideológicos, hoy es más fácil descubrirlos gracias a la teoría marxista de la ideología, uno de cuyos puntos capitales —como se verá en el siguiente capítulo— consiste en la distinción entre ideología y ciencia, que se corresponde con la distinción epistemológica entre apariencia y estructura, ya que el ideólogo, por definición, no ve de los hechos empíricos más que su apariencia (no ve, por ejemplo, en la sociedad otra cosa que «el Estado»; por ver la fachada ideológica de la sociedad, ignora que esta reposa sobre cimientos o estructuras de orden económico); en tanto el científico se distingue precisamente por ir a las estructuras de los fenómenos.

Marx contribuyó decisivamente al destronamiento de la filosofía especulativa, a su descendimiento de aquella posición rectora que había ocupado durante siglos. Si hay hoy todavía filósofos empeñados en desempolvar trastos viejos tales como el «ser» o la *quidditas*, o en redorarlos presentándolos como «ser-en-el-mundo» o «ser-ahí» y demás sutilezas incomprensibles que no pueden ser negadas ni afirmadas porque carecen de sentido, también es cierto que el mundo de la ciencia —natural o social— mira, con desdén a esos representantes vivos de un pasado filosófico cuya grandeza nunca fue mayor que su alienación.

3.2. Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación

Lo mismo que en los *Manuscritos de 1844*, en *La Sagrada Familia* Marx hace especial hincapié en el análisis de la propiedad privada como uno de los primordiales factores histórico-genéticos de la alienación. Sólo posteriormente llegará a la conclusión (en obras como *La ideología alemana* y *El Capital*) de que la primacía histórico-genética de la alienación le corresponde al fenómeno de la división social del trabajo, en tanto que la primacía dentro de un análisis sincrónico, actual, de la sociedad (capitalista), corresponde al fenómeno de la economía mercantil y monetaria; fenómeno que, aunque *históricamente* posterior a la división del trabajo y la propiedad privada, constituye la base actual de estas, hasta el punto de que (como ya lo intuyó en los *Manuscritos*; véase supra, II.4.) tanto la división del trabajo como la propiedad privada pueden deducirse *por análisis* de la producción mercantil. De igual modo, del fenómeno global de la alienación humana puede deducirse, *por análisis*, los fenómenos de la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil; sin embargo, *históricamente* hablando, la alienación no es causa, sino producto de esos tres factores.

Nos fijaremos aquí sólo en algunos aspectos que reviste en *La Sagrada Familia* el tratamiento del problema de la propiedad privada. Queda claro que, como ya lo hemos expresado a otro propósito similar, el tratamiento global de este fenómeno dentro de la concepción marxista de la alienación lo llevaremos a cabo en un capítulo especialmente dedicado a los grandes factores histórico-genéticos de la alienación.

El problema aparece planteado a propósito de Proudhon. Se trata del Proudhon autor de la obra *Qu'est ce que la propriété* (subtitulada: *ou recherches sur le principe au droit et du gouvernement: premémoire*; a esta «primera memoria», aparecida en París en 1840, siguió, al año siguiente, una «segunda

memoria»). Este, Proudhon había sido falsificado o «transformado críticamente» por los hermanos Bauer, especialmente por Edgar. Resulta curioso ver cómo Marx defiende a Proudhon de sus falsificadores; Marx defendiendo a Proudhon es algo que hoy se nos antoja extraño, pues nos hemos hecho a la idea de Proudhon que nos transmitió la *Miseria de la filosofía* (1847), donde Marx prácticamente descuartiza a Proudhon. Pero en 1844 no se trataba de descuartizar a Proudhon, sino de despellejar a los «críticos críticos», quienes, entre otras cosas, habían falsificado al autor francés. Por otra parte la crítica de 1847 se referirá, no a la obra de Proudhon arriba mencionada (con la que Marx tenía forzosamente que congeniar, por el ataque directo a la propiedad privada desde el punto de vista económico), sino al *Système des contradictions*. La defensa que hace Marx de Proudhon contiene, sin embargo, algunas reservas, que son precisamente las que se desarrollarán posteriormente hasta transformarse en crítica implacable. Marx conocía muy bien a Proudhon, desde que, en París, habían sostenido largas discusiones nocturnas.

Continuamente contrapone Marx el «Proudhon crítico» al «Proudhon real». Así, por ejemplo, el «Proudhon crítico», es decir, el Proudhon traducido e interpretado a su modo por los Bauer, dice:

No pretendo ofrecer ningún sistema de lo nuevo, sino que aspiro simplemente a la abolición del privilegio, a la supresión de la esclavitud... En cambio, el Proudhon real dice: *Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège*. La diferencia entre ambos Proudhon es la que señala claramente Marx: no «pretender ofrecer un sistema de lo nuevo»

parecería querer decir que de todos modos se pretende *ofrecer un sistema*, tal vez de lo viejo, y en cambio lo que Proudhon ha dicho enfáticamente es que no le interesa ofrecer *ninguna clase de sistemas*. «Es decir —comenta Marx—, el Proudhon real declara que no persigue ninguna clase de fines científicos abstractos, sino que formula a la sociedad exigencias directamente prácticas»¹⁰⁶.

106 *Die Heilige Familie*, p. 24; *La Sagrada Familia*, p. 89. «...dass heisst, der wirkliche Proudhon erklärt, dass er keine abstrakt wis-

De nuevo nos encontramos aquí con un ataque al hegelianismo desaforado de los «críticos críticos», pues la manía de fabricar sistemas abstractos para hacer *derivar de estos* la realidad en su conjunto, ¿qué es sino ese fenómeno que antes hemos examinado como *alienación ideológica*? A Marx le entusiasmaba, en la obra de Proudhon sobre la propiedad, la exigencia de acción práctica. ¿De qué sirve la fabricación especulativa de sistemas abstractos, si de lo que se trata es de analizar y destruir un *sistema real*, un sistema de relaciones reales y materiales?

Del mismo modo, Proudhon, un revolucionario, es presentado como si fuera un reformista. Nos dice así Marx que «el Proudhon crítico injuria a los “reformistas”, un partido socialista francés, mientras que el Proudhon real dirige sus tiros contra los fabricantes de reformas»¹⁰⁷.

Según el Proudhon falsificado, el auge de la Roma antigua se debió «a su política y a sus dioses»; pero resulta que lo que Proudhon realmente dice es que tal auge se debió a factores económicos, en la base, y a factores jurídicos, en lo ideológico. Por una parte, dice Proudhon que «los esclavos son la fuente más fecunda de su riqueza; la liberación de los pueblos habría representado, por tanto, la *ruina de sus finanzas*». Para los críticos críticos esa liberación habría representado tan sólo una «necesidad»: ¡vaya necesidad! En cuanto al derecho, lo que dice Proudhon es que «Las pretensiones de Roma aparecían legitimadas por el derecho de gentes (*droit de gens*)». Lo que, como recuerda Marx, es confirmado por las Pandectas reales: *Iure gentium servitus invasit*, es decir: «La esclavitud se ha extendido por medio del derecho de gentes». Todo lo cual no es otra cosa que *la forma jurídica de la alienación ideológica*, tal como cobró forma en el régimen esclavista romano, y cuyo sentido era —como lo es en la época burguesa el régimen jurídico de propiedad— la justificación ideal de la alienación material, o sea, la que ocurre en la estructura socioeconómica.

senschaftliche Zwecke verfolgt, condern unmittelbar praktische Forderungen an die Gesellschaft stellt».

107 *Die Heilige Familie*, p.25; *La Sagrada Familia*, p. 90.

En el párrafo siguiente veremos qué papel desempeña Proudhon, según Marx, en la economía política entendida como alienación, como distorsión. Veamos ahora cómo Marx, al margen de su defensa de Proudhon, desarrolla toda una concepción global acerca de la alienación que supone el fenómeno de la propiedad privada.

El estilo de Marx adquiere aquí el carácter de un continuo juego de opuestos contradictorios, precisamente porque se trata de develar «la esencia contradictoria» (*widerspruchsvolles Wesen*) de la propiedad privada¹⁰⁸.

«Proletariado y riqueza —comienza diciéndonos Marx— son términos antagónicos (*Gegensätze*)». Pero no se trata de antagonismos que se «agreguen» el uno al otro, sino de términos que conforman una estructura, un todo. Como en toda estructura, la noción de «todo» abarca aquí a la noción de «partes» y es *anterior lógicamente* a esta. De modo, pues, que de lo que se trata es de identificar el *todo* dentro del cual proletariado y riqueza son términos antagónicos; y en segundo lugar, se trata de ver qué papel juega cada uno de esos términos dentro de la antítesis global. El todo lo identifica Marx aquí como la *propiedad privada*, de la cual son «modalidades» el proletariado y la riqueza; y el papel que estos términos juegan dentro de la antítesis es el siguiente: la riqueza representa el *lado positivo* de la antítesis, y el proletariado, el *lado negativo*.

Lado positivo: «La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener su propia existencia, y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es este el lado positivo de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma»¹⁰⁹.

108 Véase a este respecto nuestro ensayo *El estilo literario de Marx*, sección II. 2.

109 Salvo indicación expresa, esta cita y las siguientes pertenecen a *Die Heilige Familie*, IV, 4, «Kristische Randslose Nr. II».

Lado negativo: «Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve».

El movimiento lógico-histórico es, pues, el siguiente: la propiedad privada tiende a autoperpetuarse, pero esta tendencia lleva implícita la perpetuación del proletariado; ahora bien, el proletariado tiende a autodestruirse en cuanto proletariado, lo que a su vez lleva implícita la destrucción de la propiedad privada. El antagonismo social aparece así, además, como una contradicción. Si se tratara de una mera contradicción lógica, se resolvería simplemente negándola y, por tanto, convirtiéndola en tautología del tipo «p . p», que se lee: «NO (p y NO-p)». Así, la contradicción que existe cuando afirmamos al mismo tiempo Riqueza (p) y Proletariado (NO-p), se resolvería, si fuese una mera contradicción lógica, negándola. Pero como se trata de una contradicción lógico-histórica, esto es, de un *antagonismo social*, sólo podrá resolverse *afirmándolo* o, como dirá Marx años más tarde en *El Capital*, *mediante el desarrollo mismo de esas contradicciones*. La historia crea formas que hacen posible este movimiento:

Veámos que el proceso de cambio de las mercancías encierra aspectos que se contradicen y excluyen entre sí [a un nivel macrosocial del análisis estos aspectos pueden identificarse como Proletariado y Riqueza, (L.S.)] El desarrollo de la mercancía no suprime estas contradicciones; lo que hace es crear la *forma* en que pueden desenvolverse. No existe otro procedimiento para resolver las verdaderas contradicciones. Así, por ejemplo, el que un cuerpo se vea constantemente atraído por otro y constantemente repelido por él, constituye una contradicción. Pues bien, la elipse es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza a la par que se resuelve¹¹⁰.

110 Karl Marx, *Das Kapital* (en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vols. 23, 24 y 25), Libro I, pp. 118-119; versión castellana: *El Capital*, FCE, México, 1966, vol. I, pp. 64-65.

Volvamos al razonamiento original de Marx. Dos términos antagónicos, Riqueza y Proletariado, son las partes de un todo: la propiedad privada. Este es el problema desde el punto de vista económico. Ahora bien, desde el punto de vista socioeconómico, aquellos términos antagónicos aparecen como la *clase* poseedora y la *clase* del proletariado; y el todo del que ambos son partes, la propiedad privada, aparece ahora como la *relación de alienación*. Es lo que nos dice Marx con estas palabras: «La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoalienación humana (*dieselbe menschliche Selbstentfremdung*)».

Vemos así con toda claridad cómo el significado social (o si se quiere, sociológico) de un concepto económico, la propiedad privada, se revela como una relación de alienación. Todavía, sin embargo, la relación de alienación no es definida en toda su amplitud, ni lo será hasta que Marx descubra en toda su profundidad el significado sociológico de conceptos económicos tales como la división del trabajo y la producción mercantil, cosa que a su vez no podrá hacer sino cuando, años más tarde, logre sus descubrimientos económicos fundamentales.

«La clase poseedora y la clase del proletariado representa la misma autoalienación humana». Esta proposición encuentra su desarrollo mediante una cadena de oposiciones. Sin alterar la redacción de Marx, dispondremos gráficamente esas oposiciones a fin de destacar su linearidad, que en Marx no era casual, sino expresión estilística de las contradicciones sociales:

(a) Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoalienación,	(a') la segunda, en cambio, se siente destruida en la alienación,
(b) sabe que la alienación es su propio poder (<i>eigne Macht</i>)	(b') ve en ella su impotencia (<i>Ohnmacht</i>)
(c) y posee en él la apariencia	(c') y la realidad
(d) de una existencia humana;	(d') de una existencia inhumana.

Como se ve, hay dos conjuntos (a, b, c, d) y (a', b', c', d') que guardan entre sí una perfecta relación biunívoca, y son la expresión estilística de una contradicción social. Sin embargo, no es este rasgo el que queríamos ahora destacar. *Lo importante es que todos esos términos antagónicos se dan dentro de un todo, y este todo es la alienación.* Así como la primitiva contradicción económica: Proletariado y Riqueza, se daba dentro de un todo que era la propiedad privada, del mismo modo la contradicción social entre clases posee doras y clases desposeídas se da dentro de un todo que es la alienación. Es lo que nos dice Marx cuando afirma que, siendo antitéticas esas dos clases, representan, sin embargo, «la misma autoalienación humana». La clase poseedora de capital mantiene la alienación de la que ella es parte *activa* porque esa alienación —representada por cosas como el salario y la extracción de trabajo excedente no pagado— es la fuente de su propio poder; el capital, para subsistir y acrecentarse, necesita de la alienación del trabajo, en todas las formas descritas en los *Manuscritos de 1844* y analizadas en el anterior capítulo. Por su parte, la clase desposeída o expropiada (tal es el significado real de *entdusserte Klasse*) se ve constreñida, para subsistir, a someterse a la alienación del trabajo, al salario. Y su alienación es tanto más aguda cuanto que tiene la apariencia de una venta «libre» de la fuerza de trabajo (aunque Marx no emplea todavía esta expresión), esto es, un «contrato» entre un comprador y un vendedor de fuerza de trabajo. Ambas clases tienen, pues, la alienación como denominador común. Y como toda relación de alienación es una *relación de dependencia* (trátese de unos individuos con respecto a otros, de unas clases con respecto a otras, o de unos países o zonas del mundo con respecto a otros), dentro de esa relación habrá una parte activa y una parte pasiva, una parte poderosa y una parte dependiente, que es lo que llama Marx el lado positivo y el lado negativo de la antítesis.

«Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletario la parte destructora. De aquel parte la acción para el mantenimiento de la antítesis, de este la acción para su destrucción». Así enunciada, esta fórmula de Marx podría pasar por un círculo vicioso: si, en efecto, hay una

fuerza conservadora y una fuerza destructora en tensión, ¿no es eso un equilibrio? A esto se puede responder de dos maneras (como, en efecto, respondió Marx en muy diversas ocasiones). En primer término, se trata, sí, de un equilibrio, pero del precario equilibrio de la sociedad capitalista, mantenido a pesar de las tensiones revolucionarias, las rebeliones, las comunas populares, las crisis económicas periódicas, y hoy en día por la concentración monopolista, la lucha del subdesarrollo por su liberación de la *relación de dependencia*, la guerra ideológica a través de los medios masivos de comunicación que han enfermado la psique humana y, en suma, la guerra militar imperialista; como se ve, se trata de un «equilibrio» bastante difícil, montado sobre la misma base anunciada por Marx: tensión entre poseedores y desposeídos; ¿puede un equilibrio así perpetuarse indefinidamente? Pero en segundo lugar: la tensión entre esas dos fuerzas, que no es otra cosa que la tensión entre el Capital y el Trabajo, no puede mantenerse indefinidamente, porque dentro de las leyes del desarrollo capitalista figura, en primer término, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas, esto es, el desarrollo de uno de los polos de la antítesis, lo que para Marx significaba la posibilidad de resolver la contradicción mediante el triunfo de la parte representada por el Trabajo. Se dirá que también crece prodigiosamente el Capital. Pero semejante crecimiento ha conducido a la disyuntiva que hoy se nos presenta en el siglo XX: o el enfrentamiento internacional de Capital y Trabajo se resuelve eliminando la contradicción básica capitalista entre socialización de la producción y modo privado de apropiación a través del auge de la socialización y el descenso de la apropiación privada (esto es, con el triunfo del socialismo), o bien la tensión internacional se resuelve mediante una guerra de guerras, una *bellum bellorum*, que no sería sino la culminación diabólica y militar y atómica, de lo que en el capitalismo y en todo régimen de explotación ha constituido una ley permanente: la guerra de todos contra todos o *bellum omnium contra omnes*. Más sensato que esta última alternativa —que no constituiría otra cosa que el fracaso de la especie— parece ser el viejo lema de Marx: el desarrollo de la lucha de clases, sólo que de un modo definitivamente internacional.

El desarrollo de la contradicción es hoy un asunto mundial, y la contradicción misma ya no se plantea exclusivamente en los términos de Marx: Riqueza-Proletariado, sino en los más amplios de Riqueza-Miseria.

Marx se fijó sobre todo en la alienación *del trabajo*, y cuando la extendió (en los *Grundrisse*) al *tiempo libre*, lo hizo en relación al tiempo de trabajo. Pero hoy sabemos que la alienación no se limita a los que trabajan, y que incluye dentro de su vasto círculo también a los que no trabajan, a los que, sea por impreparación (o no-calificación), sea por carecer de mercado donde venderse, sea por habitar regiones más o menos primitivas, sea por hallarse «marginado» del aparato productivo o por cualquier otro motivo, no están alienados con respecto al trabajo, sino con respecto al no-trabajo, a la inacción, a la molicie miserable. Esto sólo se comprende bien si adoptamos la perspectiva mundial actual, en la que una parte del mundo trabaja para otra, existiendo, dentro de la parte dependiente y explotada, una enorme masa humana de seres vegetativos, «sub-culturas». Escriben Paul Baran y Paul Sweezy

La lucha de clases de nuestro tiempo se ha internacionalizado completamente. La iniciativa revolucionaria contra el capitalismo, que en los días de Marx correspondió al proletariado de los países avanzados, ha pasado a manos de las masas empobrecidas de los países subdesarrollados que están luchando por independizarse de la dominación y explotación imperialista¹¹¹.

No es cuestión de menospreciar el papel que, pese a la formación actual de ciertas «aristocracias obreras» en los países industrialmente avanzados y de ciertas «burocracias obreras» en los subdesarrollados, juega y seguirá jugando la clase obrera¹¹², en tanto

111 Paul À. Baran y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista*, Siglo XXI, México, 1969, pp. 12-13.

112 La tesis de la decadencia de la clase obrera como clase revolucionaria ha sido lanzada por Herbert Marcuse. Esta tesis, aunque parte de algunos datos reales, es sin embargo falsa, considerada globalmente. Así lo demuestran diversos marxistas contemporáneos, entre los cuales merecen destacarse Ernest Mandel (*Tratado de economía marxista*, ERA, México, 1969, vol. II, cap. XVII, y en especial

clase revolucionaria. Pero hay que ampliar el primitivo esquema de Marx a capas sociales actualmente existentes de las que no hay definición alguna en sus obras: particularmente los «marginados», tanto los de los países subdesarrollados como los que en las propias metrópolis imperialistas conforman la «cultura de la pobreza», que decía Oscar Lewis¹¹³. La noción de Marx que más se aproximó a esta fue la de «ejército industrial de reserva», pero resulta insuficiente¹¹⁴.

Pero Marx no podía prever todos estos fenómenos, aunque la teoría de la alienación que nos legó contiene en sí misma un germen de universalidad tan acusado y profundo que hace posible su desarrollo y adaptación a nuestro mundo actual. En el mundo de Marx, con aquellas jornadas de trabajo de doce y catorce horas, con aquel miserable proletariado hambriento y explotado al pie de las usinas, con aquel régimen de explotación tan *directo* y brutal, el papel liberador y desalienador tenía que verse en el polo negativo y miserable de la antítesis: en el proletariado. Ello nos explica aquellas palabras suyas:

(...) por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletariado, pero adquiriéndose, a

pp. 280- 281), y André Gorz, «Stratégie ouvrière et néocapitalisme», cap. IV, en *Réforme et Révolution*, Seuil, París, 1969, en especial p. 141 y ss.). Se habla de un «aburguesamiento» obrero por el aumento del nivel de vida; pero, como argumenta agudamente Gorz, «la observación empírica muestra que, por el contrario, el aumento del nivel de vida puede ir a la par con una exacerbación de las necesidades fundamentales».

113 El subdesarrollo no es sólo interno al capitalismo en cuanto «sistema», sino también geográficamente; no sólo genera miseria en la periferia, sino en su propio centro. Es el caso del capitalismo norteamericano, como lo demuestra Michael Harrington en *The other America*, New York, 1962. Véase igual tesis en André Gorz, «El colonialismo por dentro y por fuera», en *La sociedad industrial contemporánea* (por varios autores), Siglo XXI, México, 1967, pp. 168 y ss.

114 Cfr. Aníbal Quijano, *Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada*, 1970 (tesis en mimeógrafo).

cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esa pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la *necesidad*—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad; por todas estas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida.

De ahí la expresión dialéctica, del más puro estilo marxista, con que puede resumirse todo este punto: «El proletario ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia».

Riqueza *ajena*, miseria *propia*: he ahí el *alienum*, enfrentado al *proprium*, característicos de toda relación de alienación.

3.3 Economía política y alienación

Estrechamente ligadas al tema Proudhon-Propiedad privada, que acabamos de desarrollar, aparecen en *La Sagrada Familia* algunas consideraciones acerca de la economía política como expresión ideológica de la alienación existente en la sociedad burguesa. El tono de estas consideraciones es similar al que ya vimos en los *Manuscritos*. Es muy probable, por lo demás, que, tal como lo afirma Blumenberg, Marx utilizara estos manuscritos a la hora de componer su parte de *La Sagrada Familia*¹¹⁵.

Escribe Marx:

Todos los desarrollos de la economía política tienen por premisa la *propiedad privada*. Esta premisa fundamental constituye para ella un hecho incommovible, que no se preocupa de someter a ningún análisis ulterior y de la que, como candorosamente confiesa Say, sólo se detiene a hablar

115 Werner Blumenberg, *Karl Marx en documentos propios y testimonios gráficos*, ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1970, p. 85.

accidentellement. Ahora bien, Proudhon somete la base de la economía política, la *propiedad privada*, a un análisis crítico, que es, además, el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que de ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolucionar la economía política, haciendo posible por vez primera una verdadera ciencia económica. La obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* significa para la moderna economía política lo que el escrito de Siéyès *Qu'est-ce que le tiers état?* significó para la política moderna¹¹⁶.

Este elogio del ataque frontal proudhoniano contra la propiedad privada —elogio del cual Marx no se arrepentirá nunca¹¹⁷— incluye, sin embargo, una crítica. Es cierto que Proudhon ataca de frente, no esta o aquella forma de propiedad privada, sino la propiedad privada en su conjunto, en tanto *premisa* fundamental de la economía política, con lo cual da un certero golpe crítico al proceso de alienación ideológica de esa ciencia, proceso que la convierte en encubridora teórica de la explotación práctica; sin embargo, dice Marx, la crítica de Proudhon está hecha aún «desde el punto de vista de la economía política». Y no se trata, para Marx, de atacar una premisa de la economía política, sino de algo más radical: de hacer la *crítica de la economía política*. Esto es lo que Proudhon, por estar aún dentro de la órbita de esa ciencia, no hace ni puede hacer, pese a su saludable crítica

116 *Die Heilige Familie*, pp. 32-3; *La Sagrada Familia*, pp. 96-7.

117 Veinte años más tarde, escribe Marx sobre Proudhon: «Su primera obra, ¿Qué es la propiedad?, indudablemente es su mejor obra. Hace época, ya que no por su contenido, sí por la manera nueva e impertinente de expresarlo todo. Evidentemente, en las obras de los socialistas y de los comunistas franceses que conocía, la “propiedad” no sólo había sido criticada ampliamente, sino además, “suprimida” utópicamente. Proudhon ocupa en esta obra una posición respecto de Saint-Simon y de Fourier más o menos equivalente a la que Feuerbach ocupa respecto de Hegel...» Sin embargo, advierte que «en una historia severamente científica de la economía política la obra apenas si merecería ser mencionada». Karl Marx: Carta al *Sozialdemokrat*, 24 de junio de 1865; citado en E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 33 n.

de la propiedad privada. Para hacer esa crítica hay que hacer lo que hizo Marx durante toda su vida a partir de aquellos años juveniles: criticar a la economía política *desde fuera* de ella misma, *superándola*; esto es: conservando lo que esa ciencia ha producido de conocimiento objetivo, para integrarlo en un panorama científico más vasto y global. La única manera de superar a la economía —a toda economía— es convertirla en *ciencia social* completa, absorberla en un cuadro totalizante de variables que incluyan todos los aspectos fundamentales de la sociedad. La economía es absorbida por la sociología, y ambas, a su vez, por el estudio de la historia. De lo contrario, la especialización del «economista puro» no pasará de ser más que el espejo teórico de la división social del trabajo, fenómeno que, como nos dirá Marx años más tarde en *El Capital* —en el capítulo sobre la manufactura y la división del trabajo—, teniendo su origen en el taller mismo del trabajo¹¹⁸, se extiende *a todas las esferas de la sociedad*, incluida por supuesto la esfera científica. *Y este es el secreto de la alienación ideológica representada por la economía política, tal y como vio Marx históricamente a esa ciencia*. Este es su secreto profundo, de base o estructura. Mientras una ciencia dentro de la sociedad capitalista no se constituya en la crítica de esta sociedad, no escapará a la alienación generalizada existente en el capitalismo. De esta alienación no escapó la economía clásica (mucho menos la vulgar), y ello es causa y efecto a la vez de que esa economía, pese a sus notables descubrimientos¹¹⁹, careciese de una radical y decidida *teoría de la explotación*. Los economistas clásicos sabían lo que aún en 1844 Marx ignoraba (o no aceptaba), a saber: que el valor de las mercancías viene del trabajo acumulado en ellas; esto es, habían diseñado en sus grandes lineamientos la teoría del valor-trabajo; sin embargo, se abstendían de toda consideración sociológica: no veían la explotación en su raíz, ni concebían la historia como la lucha de clases. En cambio, Marx, aun cuando sin los elementos económicos necesarios, des-

118 Es decir su origen inmediato. El remoto es la división en trabajo físico y espiritual, como nos dice en *La ideología alemana*.

119 Tan notables, que Marx, en su madurez, se consideraba a sí mismo como la *coronación* de la economía clásica.

de el comienzo entendió su ciencia como *ciencia social* entera y global, nada indiferente a la significación revolucionaria que pueden asumir los descubrimientos científicos, y en todo caso tomando partido teórico y práctico por las clases explotadas. Más allá, pues, de los conocimientos económicos en sí mismos, existe una postura crítica que, de no asumirse, sumerge en la alienación ideológica de la ciencia. Es lo mismo que ocurre hoy con la corriente que se ha dado en denominar «cientificista» (o «cientista») dentro de las ciencias sociales, que no es sino la más extraña forma de alienación; extraña, decimos, por cuanto se trata de la alienación *ideológica* de la ciencia, lo cual no deja de ser algo perturbador, al menos desde el punto de vista de Marx, para quien ideología y ciencia eran términos contrapuestos.

Las *contradicciones* a que da lugar tal género de alienación quedan tipificadas en el siguiente pasaje de *La Sagrada Familia*:

La economía política, que acepta las relaciones de la propiedad privada como relaciones humanas y racionales, se mueve en una constante contradicción con su premisa fundamental, la propiedad privada, en una contradicción análoga a la del teólogo que interpreta constantemente las ideas religiosas desde un punto de vista humano, con lo que atenta constantemente contra su premisa fundamental, que es el carácter sobrehumano de la religión. Así, vemos que en la economía política el salario se presenta al comienzo como la parte proporcional del producto que corresponde al trabajo. El salario y la ganancia [Marx no hablaba aún de «plusvalía», (L. S.)] del capital mantienen entre sí las relaciones más amistosas y aparentemente más humanas, condicionándose mutuamente. Pero más tarde se revela que las relaciones que entre ellos existen son las más hostiles, que se hallan el uno con respecto a la otra en relación *inversa*¹²⁰.

En lo que respecta a la evolución del pensamiento económico de Marx, este pasaje representa, como explica Mandel, un rebasamiento del

120 *Die Heilige Familie*, p. 33; *La Sagrada Familia*, p. 97.

punto de vista erróneo todavía defendido por Engels en los *Umrisse*, en lo concerniente a la relación entre salarios y utilidades, y señala correctamente que estos dos ingresos guardan una relación «hostil» el uno respecto del otro. La «libertad de contratación» entre obrero y capitalista, en la determinación de un salario, encubre una relación que *obliga* al obrero a aceptar el salario que se le ofrece¹²¹.

Sin embargo, como señala el mismo Mandel, al pasaje citado sigue otro donde Marx permanece aferrado a la concepción ecléctica del valor que Engels había expuesto en los *Umrisse*¹²².

Interesa, además, en el pasaje arriba citado, ver cómo Marx señala agudamente la contradicción que, en el seno de la economía política, es síntoma de su alienación. La economía política no cuestiona la propiedad privada: esta es para ella una relación natural, humana y racional; por tanto, ve en las consecuencias de la propiedad privada —salario y ganancias del capital— un equilibrio también natural, humano y racional; sin embargo, la economía política, contradictoriamente, no puede dejar de constatar la relación de antagonismo que existe entre el capital y el trabajo, es decir, entre las ganancias del capital y el salario que el obrero «libre» se ve *obligado* (!) a aceptar. «La libertad de las partes contratantes es suplantada por la *coacción*», concluye Marx. Lo que hay aquí tanto de alienación material como de alienación ideológica (el contrato jurídico entre capital y trabajo es en sí mismo un perfecto *alienum* ideológico), Marx lo explicitará abundantemente en sus obras de madurez.

Porello Marx tenía que concordar con el ataque proudhoniano a la propiedad privada:

121 E. Mandel, *La formación del pensamiento...*, p. 33.

122 Este otro pasaje es: «El valor se presenta, al comienzo, como algo al parecer determinado racionalmente por el costo de producción de una cosa y por la utilidad social de esta; Pero más tarde se revela que el valor es una determinación puramente fortuita, que no tiene por qué guardar la menor proporción ni con el costo de producción ni con la utilidad social». *Die Heilige Familie*, *ibidem*; *La Sagrada Familia*, *ibidem*.

Proudhon pone fin de una vez por todas a esta inconciencia. Toma en serio la *apariencia humana* de las relaciones económicas y se enfrenta tajantemente a su *inhumana realidad* (...). Por eso, consecuente consigo mismo, no se limita a atacar *parcialmente*, como los demás economistas, esta o aquella clase de propiedad privada, sino que presenta universalmente la propiedad privada en general como la falseadora de las relaciones económicas. Proudhon dio de sí todo lo que la crítica de la economía política podía dar, desde el punto de vista económico¹²³.

Obsérvense en este pasaje, además de lo ya anotado, dos rasgos del método científico de Marx que, apuntados apenas en 1844, alcanzarán en obras como *El Capital* un prodigioso desarrollo teórico hasta el punto de que se constituirán en dos de los rasgos fundamentantes de su análisis: 1) el imperativo científico, netamente anti-ideológico, de ir más allá de la *apariencia* de las relaciones económico-sociales para descubrir su *estructura* oculta; es lo que en *El Capital* se llamará la distinción entre las *Erscheinungsformen* (formas de aparición o de apariencia) y la *Struktur* o estructura real de las relaciones sociales. Es un tema que estudiaremos en su oportunidad y que, en *El Capital*, está íntimamente ligado al planteamiento que en esos años maduros hace Marx de lo que hemos llamado *alienación ideológica*. Y 2) el imperativo, igualmente científico y anti-ideológico, de supeditar el sentido último de todas las investigaciones *parciales* sobre la sociedad, a la consideración global y totalizante de la misma, pues ninguna verdad parcial, por más objetiva y empírica que sea, rinde todo su contenido si no es comprendida como parte de una estructura, de un todo.

La alienación de la economía política consistía, pues, en general, para Marx, en la adopción de una perspectiva *invertida* para el análisis de la sociedad burguesa. En vez de ver el todo, se veían las partes; en vez de ver la estructura, se veían las apariencias económicas; en vez de considerar la propiedad privada como un fenómeno histórico (y, por tanto, superable), se la veía como un

123 *Die Heilige Familie*, p. 34; *La Sagrada Familia*, p. 98.

fenómeno natural (y, por tanto, insuperable); en fin, la economía política «partía de la *riqueza* supuestamente engendrada *para las naciones* por el movimiento de la propiedad privada, a fin de llegar a sus consideraciones apologeticas sobre este tipo de propiedad ; en vez de partir «del lado inverso, que la economía política encubre sofisticadamente, de la pobreza engendrada por el movimiento de la propiedad privada»¹²⁴, vía que conduciría a la negación de este tipo alienante de propiedad.

Todos estos pasajes de *La Sagrada Familia* están centrados, como hemos dicho, en la defensa de Proudhon. El apasionamiento que en todo ponía Marx lo llevó aquí —en ciertas expresiones— a una defensa tan aguda como agudo fue el ataque posterior al mismo Proudhon. De ahí que hayamos querido separar cuidadosamente los méritos de Proudhon de los méritos que Marx le añadió; varias veces, por defenderlo, le hace decir cosas que en realidad está pensando el propio Marx y son de su cosecha.

3.4. La superación de la alienación

Como remate de todo el panorama que hasta ahora hemos visto en *La Sagrada Familia*, esta obra ofrece algunos pasajes particularmente interesantes para el tema de *la superación de la alienación*; tema que, de una u otra manera, aparece en toda la obra de Marx. Esto último no debe, por lo demás, sorprender a nadie, pues si hay una característica central de la obra toda de Marx, ella es que esa obra es la gigantesca contribución de un científico social a la superación efectiva de la alienación humana. Contribución teórica que, en Marx, fue siempre unida a la lucha política práctica, pues no se puede olvidar que, como decía Engels, Marx era fundamentalmente un hombre de acción; su ciencia misma era una acción práctica.

La «crítica crítica» de los hermanos Bauer había dicho de Proudhon: «Proudhon escribe en interés de quienes no tienen nada; el tener y el no tener son, para él, categorías absolutas». A lo que Marx replica: La Crítica crítica sólo ve, en todas partes,

124 *Die Heilige Familie*, p. 36; *La Sagrada Familia*, p. 99.

categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo, la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías»¹²⁵. Vemos, pues, de nuevo el ataque al proceso de alienación ideológica, proceso que consiste en ver en las cosas concretas de la vida social la encarnación de «categorías». Pero ahora este ataque tiene, además, este otro sentido:

Si la sociedad tuviese que liberarse de las *categorías* del tener y el no tener, ¡qué fácil le sería a cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el señor Edgar, realizar el «vencimiento» (*Überwindung*) y la «superación» (*Aufhebung*) de estas categorías! El señor Edgar Considera también esto como una nimiedad tal, que ni siquiera se toma la molestia de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve *explicación* de las categorías del tener y del no tener. Pero, como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como en los tiempos que corren, el hombre que nada tiene nada vale, ya que se halla al margen de la existencia en general y, más aún, de una existencia humana, pues el estado de no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad (*Gegenständlichkeit*), está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación¹²⁶, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores socialistas en general. El no tener es el más desesperado espiritualismo, la irrealidad total del hombre (*völlige Unwirklichkeit des Menschen*) y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural. Y todo tema que por vez primera y con plena conciencia de su importancia constituye objeto de meditación es, como objeto de meditación, el más alto de todos¹²⁷.

125 *Die Heilige Familie*, p. 43; *La Sagrada Familia*, pp. 106-107.

126 Edgar Bauer había escrito de Proudhon: «El tener es, para él, lo más alto de todo, pues para él el no tener aparece, al mismo tiempo, como el más alto objeto de meditación».

127 *Die Heilige Familie*, pp. 43-44.

Este vibrante fragmento encierra, a través de una crítica de la falsa dialéctica, una crítica de la falsa «superación» de la alienación. Estas críticas rebasan ya claramente la crítica *feuerbachiana* de Hegel, por cuanto rebasan el plano mismo de la filosofía, y van más allá de la crítica que el propio Marx había hecho de la dialéctica hegeliana poco tiempo antes. Sin embargo, la crítica anti-dialéctica no alcanzará su pleno desarrollo en Marx sino en *Miseria de la filosofía*.

Una aclaratoria, a fin de evitar malos entendidos: Marx criticó siempre, y del modo más duro, el método dialéctico, *cuando este entendía la historia humana como un puro sucederse de «categorías» que se niegan, se afirman o se «superan» a sí mismas, en un plano meramente abstracto*, como ocurre en Hegel, en los Bauer, en infinidad de hegelianos y en el Proudhon del *Système des contradictions* (que será el atacado en *Miseria de la filosofía*); Marx, en cambio, defendió siempre el método dialéctico entendido *como un resultado científico conceptual obtenido a partir de la observación empírica y el análisis de los hechos históricos; resultado que, como explica en el Postfacio a la segunda edición alemana de El Capital, aunque dé la impresión de una construcción a priori, es una construcción a posteriori, pues las abstracciones científicas vienen siempre post festum*. De ahí que Marx insista en que su método dialéctico no puede entenderse como «diferente» del de Hegel, sino como *su opuesto directo (ihr direktes Gegenteil)*.

El falso dialéctico reconoce que hay una alienación en el «no tener»; pero como este «no tener» no es para él algo concreto y positivo (un tener hambre, por ejemplo), sino que es una *categoría*, entonces la superación de la alienación del «no tener» no será algo así como la supresión del hambre y la miseria, sino simplemente la superación de una *categoría*. Es, en efecto, el perfecto modo filosófico de la «superación», que a lo largo de la historia ha consistido en superar unas categorías mediante otras categorías, dejando de lado, como si se tratara de una simpleza, la historia y el mundo real, que al fin y al cabo no son más que meros «accidentes» y «contingencias» que sufren las inefables

categorías cuando tienen a bien «mundanizarse» un poco. Pero este fanatismo categorial lleva a las mismas contradicciones que el fanatismo religioso: así como la religión cristiana solucionó el problema de la mundanización de lo divino creando un hombre-dios (Cristo), del mismo modo la filosofía, y luego la economía política, han solucionado el problema de la mundanización de sus categorías divinizando y eternizando fenómenos históricos, tales como la propiedad privada y la economía mercantil, elevándolos al rango de «condiciones humanas». Y si estas «condiciones humanas» conducen a la existencia práctica de categorías tales como el no tener (o dicho sin eufemismos, la miseria), ello no se debe sino a la «mundanización» de la categoría de propiedad privada, pero en modo alguno a la categoría misma; de modo que esa alienación del no tener es perfectamente superable en el reino categorial. Y en cuanto al reino de la miseria y la alienación históricas, reales y prácticas, que las parta un rayo: no son sino simples mundanizaciones o «exteriorizaciones» de la Idea. No de otro modo «superó» el cristianismo la pobreza: la superó divinizándola; así, la pobreza real debe ser, para el cristiano, una riqueza, en tanto la riqueza debe considerarse una pobreza.

Parece más lógico y sensato a Marx no superar la pobreza y la miseria divinizándolas, sino suprimiéndolas. Como dice García Bacca en sus *Ensayos* (cfr. *supra*), los cristianos han perdido la confianza de los pobres porque Cristo lo que les enseña es la humildad; en cambio, los socialistas se ganan más y más esa confianza cada día, porque Marx lo que les enseña a los pobres es el orgullo. En vez de perpetuar la pobreza, el socialismo quiere destruirla.

De ahí que en *La Sagrada Familia* «superar el no tener y el viejo modo de tener» no debe ser otra cosa que «superar la relación práctica alienada existente entre el hombre y su ser objetivo» (*das praktisch entfremdete Verhältnis des Menschen zu seinem gegenständlichen Wesen*); así como también de lo que se trata es de «superar la expresión económica de la autoalienación humana»¹²⁸.

128 *Die Heilige Familie*, p. 44.

Marx elogia esta posición en Proudhon, pero al mismo tiempo critica en él el hecho de que su crítica «no logra desembarazarse de las premisas de la economía política», por cuanto no concibe la superación de la alienación del no tener sino como la reapropiación del mundo objetivo bajo la forma, todavía, de la *posesión*:

En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la crítica crítica, sino que contrapone el viejo modo de tener, a la *propiedad privada*, la *posesión*. Explica la posesión como una «función social». Pero lo «interesante» en una función no es el excluir al otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas esenciales¹²⁹. Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la «posesión *igual*» es la expresión económica, y por tanto todavía expresión *alienada*, del hecho de que el *objeto*, como *ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*, es al mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre*, su *actitud humana ante el otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el hombre*. Proudhon supera la alienación económica dentro de la alienación económica¹³⁰.

Lo que nos dice Marx es, en definitiva, que la *propiedad privada* no se supera mediante la simple *propiedad* (o «posesión»), porque esta sigue siendo una noción de la vieja economía política; se supera la propiedad privada tan sólo mediante su opuesto: la *propiedad colectiva*, en la cual los objetos de la producción son «la existencia del hombre para el otro hombre», «la *actitud social* del hombre ante el hombre». Pero ocurre que es enormemente difícil para una mentalidad cualquiera, mucho más para una mentalidad burguesa, concebir no ya la idea sino la realidad de un tal género de propiedad. Acostumbrada la humanidad a que el ser «social» incluye, como «condición humana», la guerra de todos contra

129 Proudhon se sitúa así como el quizá más lejano antecesor del «funcionalismo» sociológico contemporáneo, que ve las «funciones sociales», pero no ve su significación dentro del todo histórico-social; y Marx, por su parte, se sitúa como el más lejano crítico del funcionalismo, corriente que hoy, no por azar, ve su máximo enemigo en el marxismo.

130 *Die Heilige Familie*, p. 44.

todos y la batalla de los propietarios y los expropiados, le resulta poco menos que utópica la idea de que el ser «social» es, verdaderamente, la solidaridad de todos con todos y la distribución según las necesidades. En suma, le es difícil, impracticable y utópica la idea de la superación efectiva y real de la alienación, y por eso se contenta con superarla tan sólo «idealmente».

De ahí que Marx insista una y otra vez en la necesidad de una superación práctica y efectiva de la alienación, del mismo modo en que siempre insistió en que el verdadero comunismo no es la «idea» comunista o el «comunismo pensado», sino una acción subversiva práctica, diaria, pertinaz. Es lo que nos dice en el siguiente pasaje, que nos servirá de conclusión:

Según la Crítica crítica, todo el mal radica exclusivamente en cómo «*piensan*» los obreros. Es cierto que los obreros ingleses y franceses han formado asociaciones en las que no son solamente sus necesidades inmediatas en cuanto *obrer*os, sino también sus necesidades como *hombres* las que forman el objeto de sus mutuas enseñanzas y en las que exteriorizan, además, una conciencia muy amplia y concienzuda acerca de la fuerza «inmensa» y «formidable» que nace de su cooperación. Pero estos obreros de *masas*, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el «*pensamiento puro*» a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su *autoalienación* (*Selbstetfremdung*), que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida¹³¹.

131 *Die Heilige Familie*, pp. 55-56.

4. CONCLUSIÓN

Es un error de perspectiva decir, como dice Cornu, que «después de haber definido en los *Manuscritos económico-filosóficos* los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, Marx precisa en *La Sagrada Familia* los principios del materialismo histórico con un análisis de problemas filosóficos, sociales y políticos»¹³².

En los *Manuscritos* no aparece —a menos que la buena voluntad de los marxistas lo haga aparecer— nada que pueda llamarse con propiedad «rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico». De creer a Cornu y a muchos otros que comparten esta perspectiva absurda, tendríamos que pensar que bastan los *Manuscritos* para entender «lo fundamental» del pensamiento de Marx¹³³. ¿Lo fundamental de Marx allí donde no están presentes la teoría de la plusvalía, del valor-trabajo, de las formaciones ideológicas, de las relaciones de producción, etc.? Pero de esto hemos hablado en el anterior capítulo.

En lo referente a *La Sagrada Familia*, el error se aminora un poco, sin dejar de ser un error. Los «rasgos fundamentales» —y no todos— de la concepción materialista de Marx no aparecen sino en *La ideología alemana*, donde hay una exposición clara de cómo la producción económica de la vida explica y determina sobreproductos tales como las ideologías. Sin embargo, en la época de *La Sagrada Familia*, como lo afirma Naville, el materialismo histórico estaba en *status nascens* en la mente de Marx, y de esa

132 Auguste Cornu, *Karl Marx y Friedrich Engels...*, ed. cit., p. 688.

133 Por lo demás, dicho sea de paso, ni en los *Manuscritos* ni en ninguna otra obra de Marx hay nada que se parezca a «materialismo dialéctico». La ciencia de Marx es materialismo histórico, dialéctica aplicada a la historia (o mejor, extraída de ella) y no a «toda la materia». El materialismo dialéctico es una invención de Engels, luego codificada por Lenin y acatada como artículo de fe por amplios círculos. Sin darse cuenta, por supuesto, de que la sola adopción de una «dialéctica de la materia» convertiría a Marx en Hegel, esto es, en un filósofo que afirma ser racional todo lo real: panlogismo que para Marx sería inadmisibile.

gravidez teórica hay visibles muestras en la obra que acabamos de analizar.

Pero lo paradójico es que un pensador como Marx, que terminó por afirmar la primacía de los factores materiales, se vio obligado a comenzar por un ataque cerrado a los factores ideológicos. Es así como sus dos grandes obras «filosóficas» de juventud están destinadas al desenmascaramiento de las ideologías. De ahí que la característica fundamental de *La Sagrada Familia* sea —como esperamos haber demostrado— un despiadado ataque a la sagrada familia de las abstracciones, a todo ese mundo ideológico neohegeliano, pseudohegeliano tipificado por los Bauer y por la ideología alemana en general. Nada de raro tiene el tono feuerbachiano que reconoce en *La Sagrada Familia* la mayoría de los comentaristas. ¿No fue Feuerbach quien hirió de muerte a Hegel?

Luego de publicada la obra, Marx es expulsado de París, por haber escrito cosas como estas del *Vorwärts* (4 de diciembre de 1844):

La finalidad de este movimiento literario es establecer una sociedad libre e igualitaria en que *la alienación del hombre* en la religión, en el Estado y en la sociedad burguesa, sea superada y dé lugar a una organización social dirigida por hombres que tengan plena conciencia de su calidad de hombres.

IV

LAS *TESIS SOBRE FEUERBACH*: UNA ENCRUCIJADA TEÓRICA

1. UNA ENCRUCIJADA INTELECTUAL

Dedicaremos un breve capítulo al análisis de algunos aspectos de las *Tesis sobre Feuerbach* relacionados con el tema de la alienación. Al aislar en un capítulo especial lo referente a esos once fulgurantes aforismos que son las *Tesis*, intentamos dar expresión gráfica, por así decirlo, a lo que verdaderamente representan en la biografía espiritual de Marx: una encrucijada, un cruce de vías que, lo mismo que un cruce de espadas, produjo lo que Schiller llamaría *Götterfunken*, chispa o centella divina.

Estas *Tesis* son como un saldo intelectual de cuentas consigo mismo; la cristalización, en unas cuantas frases, de una concepción del mundo y de la historia humana que había venido intentando surgir aquí y allá en los escritos de 1844, tal como hemos ensayado comprobarlo. Las *Tesis* son el parto súbito de la gran idea, la nueva idea que ve del revés todos los hechos históricos, la idea materialista en plenas funciones y dueña ya de sí misma. Son una suerte de programa intelectual que sólo será realizado con los años y al cual permanecerá siempre fiel Marx. Son la ruptura con el materialismo anterior; son la concepción de la práctica como criterio último del conocimiento; son la caracterización definitiva de la ideología religiosa como una inversión del mundo real; son la desmitificación de la célebre «esencia humana»; son la reducción de la filosofía a los hechos, pues, como dirá en *La ideología alemana*, «Todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple»; son, en suma, la concepción de la ciencia como denuncia, como acción transformadora.

Estas *Tesis*, así como la primera parte de *La ideología alemana*, forman un conjunto armónico que bien puede bautizarse como el lugar de nacimiento de la nueva concepción materialista de la historia. Hay autores, como Goldmann, para quienes el valor de *La ideología alemana* es inferior al de las *Tesis sobre Feuerbach*: «La importancia de estos dos textos es inversamente proporcional a su longitud», ha dicho Goldmann¹³⁴. Ciertamente que una gran parte de *La ideología alemana* se va en una minuciosa polémica que poco interés tiene hoy; pero no menos cierto es que la primera parte de esta obra, precisamente titulada «Feuerbach», es un torso de primera importancia en la obra de Marx y de Engels: allí están las bases generales de la teoría de la ideología, que es uno de los aportes más notorios de Marx y Engels. Igualmente cierto es, claro está, que las *Tesis* poseen un gran valor. Pero hay una diferencia radical entre ambos escritos: las *Tesis* son, además de un programa, la liquidación de un pasado filosófico, en tanto que *La ideología alemana* es ese programa ya en funciones, ya en plena realización, liquidado y superado aquel pasado.

2. NOTICIA SOBRE LAS TESIS

Guizot, Ministro del Interior del gobierno francés, cede a la presión del gobierno prusiano —molesto por la incisiva crítica del *Vorwärts*— y procede a la expulsión de los principales colaboradores del periódico. Marx se ve obligado a dejar París el 3 de febrero y poco antes firma contrato con el editor Leske para escribir una *Crítica de la política y la economía política*; no cumplirá este contrato, por lo que dos años después es rescindido. Ni cumplirá con escribir su crítica —que era, por lo visto, un asunto mucho más complicado de lo que él mismo imaginaba muchos años después.

Marx se instala en Bruselas, donde permanecerá desde febrero de 1845 hasta marzo de 1848: un intenso período de estudios, fundamentalmente económicos. Llena unos quince cuadernos de notas y extractos: economía política, historia del maquinismo

134 Lucien Goldmann, «L'idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach», en la revista *L'homme et la société*,. N° 7, París, 1968, p. 37.

y la tecnología, historia monetaria, bancaria y comercial, problemas demográficos, socialismo, derecho natural, etc.

Entre los meses de abril y agosto, Engels va también a Bruselas y se inicia allí su estrecha colaboración con Marx, surgida de puntos de vista coincidentes, de una temperatura política concorde y unos estudios similarmente orientados. Marx le lee su programa materialista: las *Thesen über Feuerbach*, escritas en un cuaderno durante la primavera de ese año.

Estas *Tesis* permanecieron inéditas hasta 1888, cuando Engels decidió publicarlas como apéndice de la edición en folleto aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (inexplicable es que Engels haya concientemente desaprovechado la ocasión para publicar, en ese mismo folleto, la primera parte de *La ideología alemana*, que por otra parte habría arrojado mucha luz sobre el concepto de ideología tal como lo maneja el mismo Engels en su *Ludwig Feuerbach*).

Engels retocó levemente el manuscrito de Marx, que no vino a conocerse en su estado primitivo sino hasta la edición hecha en 1932 por el Marx-Engels-Lenin Institut, de Moscú. Nosotros citaremos aquí según la primitiva versión de Marx, recogida junto con *La ideología alemana* en el volumen 3 de las *Marx-Engels Werke* (MEW), publicado en Berlín por la casa Dietz en 1962.

Engels caracteriza así a las *Tesis*:

Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable por ser *el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo*¹³⁵.

Las *Tesis sobre Feuerbach* han sido objeto de densas exégesis, tales como la de Goldman y la de Rubel, que aquí aprovecharemos.

135 «...das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist». Cf. Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Dietz, Berlín, 1958, vol. II, p. 334 (subrayado L. S.).

El juicio de Rubel queda sintetizado en estas palabras:

Estos once aforismos son como la carta magna de la sociología y de la ética marxianas; marcan el fin de una etapa del itinerario intelectual de Marx, y el comienzo de una nueva fase que se extenderá a toda su carrera futura, científica y política. Gracias a estas *Tesis*, que sin embargo en modo alguno estaban destinadas a la publicación, toda la obra marxiana adquiere su verdadera significación y se coloca a la vanguardia del pensamiento sociológico moderno¹³⁶.

Goldmann las caracteriza así:

Las once *Tesis sobre Feuerbach*, primera formulación brillante, concisa, definitiva del materialismo dialéctico, no han perdido nada de su actualidad. Cada proposición sigue siendo válida y trata problemas fundamentales en torno a los cuales se concentran todavía hoy las principales discusiones teóricas en filosofía y en ciencias humanas. Ese texto constituye también uno de los principales giros del pensamiento occidental y creemos que tiene fundamento afirmar que su importancia histórica es de mismo orden que la del *Discurso del método*, la de la *Crítica de la razón pura* o la de la *Fenomenología del espíritu*¹³⁷.

Pese a la brillantez de las *Tesis*, ambos juicios parecen algo exagerados. El de Rubel es más ponderado, pero en su última frase desvaría al afirmar que «toda la obra marxiana» adquiere «su verdadera significación» gracias a estas *Tesis*. No vemos por qué razones especiales ello tenga que ser así. Pero, además, Rubel incurre en una desviación en la que ha insistido en muchos de sus excelentes escritos sobre Marx: la de insistir en ver a Marx como «sociólogo», cosa que no cuadra en absoluto a un científico que quiso superar en su propia obra, en su Ciencia Social *omnilateral*, todo rastro de división o especialización del trabajo intelectual. En cuanto al juicio de Goldmann, es casi hiperbólico. Al *Discurso del método* no pue-

136 Maximilien Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., p. 166.

137 Lucien Goldmann, ob. cit., p. 42.

de oponerse sino una obra como *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Son las grandes obras económicas de Marx las que realizan verdaderamente ese *tournant de la pensée occidentale* de que habla Goldmann. Es allí donde, para decirlo como Kant, se realiza el verdadero giro copernicano. Si lo que se quería era buscarle a las *Tesis* un punto de comparación, más hubiera valido la pena compararlas, por su breve extensión y su profundidad, con el artículo de Leibniz *De la reforme de la philosophie première et de la notion de substance* (1694), que es lo que son las *Tesis*: un programa de transformación.

Más moderado y específico fue el juicio de Mehring:

(...) algunos aforismos sobre Feuerbach, escritos por Marx en 1845 y publicados por Engels andando el tiempo, son claro indicio de su actitud ante este autor. Marx echa de menos en el materialismo feuerbachiano lo mismo que de estudiante había echado de menos en Demócrito, el precursor materialista: el «principio enérgico»; para él, el defecto sustancial de todas las corrientes materialistas conocidas hasta entonces estribaba en no concebir la sensoriedad y la realidad más que bajo forma de intuición u objeto, pero no como actividad humana sensible, como práctica, es decir, subjetivamente. Así se explica, según Marx, que este aspecto activo que el materialismo abandona, sólo lo desarrolle el idealismo, pero nada más que de un modo abstracto, ya que esta corriente desconoce, como es lógico, la actividad real y sensible. O dicho de otro modo: Feuerbach se excedió repudiando por entero a Hegel, cuando lo indicado era arrancar la revolucionadora dialéctica hegeliana del mundo de las ideas para transportarla al mundo de la realidad¹³⁸.

3. EL TEMA DE LA ALIENACIÓN EN LAS TESIS

No examinaremos aquí la totalidad de los temas que aparecen apuntados en las *Tesis sobre Feuerbach*, aforismos que constituyen una verdadera batería intelectual y que deben haber sido redactados con una gran calma, a juzgar por aquello que decía Marx a Engels en una carta: «Te escribo largo porque no tengo tiempo para escribirte corto...».

138 Franz Mehring, *Carlos Marx: Historia de su vida*, ed. cit, p. 123.

Aquí veremos tan sólo aquellos aspectos de un modo u otro relacionados con el problema de la alienación. De su contenido puede decirse, de forma general, que representa una suerte de recapitulación, de puesta al día de ciertos problemas anteriormente tratados, así como la superación de algunas dificultades que hemos visto aparecer en sus escritos anteriores. Temáticamente, la alienación aparece aquí ligada al tema religioso, lo que no debe extrañar pues se trata de Feuerbach; sin embargo, hay otras implicaciones.

Nos fijaremos fundamentalmente, para nuestros fines, en las tesis IV, VI, VII y XI; es decir, dejamos de lado todo el importante grupo que se ocupa de las relaciones generales entre teoría y práctica. A pesar de que no perderemos de vista este grupo, no le dedicaremos un comentario especial, pues ello nos conduciría más allá de los límites en que se mueve este libro.

Antes de pasar al comentario de las mencionadas tesis, nos referiremos a unas significativas notas dejadas por Marx en un cuaderno perteneciente a la época de las *Tesis*, y que arrojan alguna luz sobre el problema de la alienación.

3.1. Alienación y objetivación

Las notas a que acabamos de referirnos se encuentran en la página 16 del cuaderno de Marx, junto a las once tesis sobre Feuerbach¹³⁹, y llevan por título «La construcción hegeliana de la filosofía». Son poco inteligibles por tratarse de una mano que estudia y que esboza «puntos a desarrollar», como dice esa mano allí mismo. De ahí su carácter enigmático, que, sin embargo, es posible descifrar si las leemos a la luz de cuanto hemos dicho hasta ahora. De los cuatro apuntes dejados por Marx en la hoja, nos interesan los dos últimos;

3. *Aufhebung* der *Entfremdung* identifiziert mit *Aufhebung* der *Gegenständlichkeit* (...).

4. *Deine Aufhebung* des vorgestellten Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstandes des Bewusstseins, identifiziert

139 MEGA, I, 5, p. 531; NEW, III, p. 536.

mit der *wirklichen gegenständlichen* Aufhebung, der vom Denken unterschiednen sinnlichen *Aktion, Praxis, und realen Tätigkeit*¹⁴⁰.

3. Superación de la alienación, identificada con superación de la realidad objetiva (...).

4. Tu superación del objeto representado —es decir: del objeto en cuanto objeto de la conciencia— se identifica con la superación real y objetiva de la acción sensible, de la Praxis y de la actividad real, que son distintas del pensar.

Lo primero que debe recordarse es que se trata de observaciones hechas a Hegel. Ese «tú» se refiere a Hegel, así como es Hegel el que realiza esa identificación entre «superación de la alienación» y «superación de la realidad objetiva»¹⁴¹.

140 *Ibidem*.

141 Traducimos *Aufhebung* por «superación» siguiendo un uso hasta cierto punto ya generalizado, aunque no aceptado por todos. Ya hoy cuando decimos «superación» en contextos como el presente, se entiende al mismo tiempo «abolir» y «conservar», según el juego de sentidos que le daba Hegel al término alemán (véase su *Ciencia de la lógica*, I, 94). En la dialéctica hegeliana, la Síntesis practica una labor de *Aufhebung* sobre la Tesis y la Antítesis. Esto quiere decir: 1) que la Tesis y la Antítesis son *reducidas a componentes* de la síntesis; 2) que, por tanto, son *suprimidas o negadas*; 3) que, al mismo tiempo, son *conservadas o acumuladas*, y 4) que, por todo ello, la Tesis y la Antítesis son *elevadas a un nivel superior* en la síntesis.

El término alemán «*Aufhebung*» admite todos estos sentidos, y de ahí la enorme dificultad de traducirlo al castellano. Como en estos problemas de lenguaje el *uso* suele ser buen consejero, optamos por traducir el vocablo de acuerdo al uso más generalizado que ha adquirido en castellano.

Que sea un problema práctico el que nos aclare. Por ejemplo, ¿qué quiere decir Marx cuando, a lo largo de toda su obra, nos habla de que en la futura sociedad comunista tendrá que realizarse una «*Aufhebung* de la división del trabajo»? No nos dice que se trate de una mera «abolición» de la división del trabajo, puesto que en la sociedad comunista el trabajo estará dividido entre todos, y cada cual trabajará según sus capacidades; pero tampoco nos dice que se «conservará» la división actual del trabajo, puesto que esta implica *la división del trabajador*, su parcelación. Se trata, pues, al mismo tiempo, de *abolir* la forma histórica que ha adquirido la división del

Estos fragmentos son una suerte de condensación o cristalización de un tema que hemos visto ya desarrollado en textos anteriores de los *Manuscritos de 1844* y de *La sagrada familia*. El lector lo podrá constatar en *supra*, II.3.1.a. y III.3.1.a., donde, en muy diferentes contextos, late la misma acusación a Hegel: *la de confundir alienación con objetivación*, que es como identificar «mundo alienado» con «mundo objetivo».

trabajo —que implica alienación y lucha de todos contra todos— y de *conservar* todas las fuerzas productivas que la anterior *división del trabajo* habrá producido, para llegar a una *distribución del trabajo* que implique la *cooperación* de todos con todos. Al ser superada la vieja división del trabajo, el hombre dejará de ser un trabajador especializado y aislado que lucha por su subsistencia en medio de la competencia general, y pasará a ser un hombre que *suministra directamente trabajo social*, sean cuales fueren sus capacidades.

En la sociedad capitalista, la contradicción fundamental, tal como Marx la formuló y como la reformuló luego Lenin, consiste en la coexistencia de una socialización de la producción y un modo privado de apropiación. Pues bien, una «superación» del capitalismo tiene que *abolir* el modo privado de apropiación y *conservar* la socialización de la producción.

Por esto decía Marx que él conservaba el «núcleo racional» de la dialéctica hegeliana, pero poniéndolo sobre sus pies, esto es, sobre el terreno de la *historia*.

De ahí que resulte muy aguda la forma de traducir *Aufhebung* que se da en un autor como García Bacca, quien la traduce por «transustanciación», recogiendo un vocablo de tradición teológica y despojándolo de toda mística. Así nos dice: «A ese cambio de una sustancia en otra, sin aniquilación alguna, se llamó, por los teólogos católicos, transustanciación.

»Hegel conoció el término y su significado; mas como buen protestante, consciente de sus implicaciones históricas, religiosas y filosóficas, no lo usó; empleó e introdujo el alemán de *Aufhebung*, aséptico e incontaminado de teologías y ontologías teológicas, católicas. Marx, con la ruda franqueza de lenguaje e ideas que le caracterizarán y serán parte de su fuerza literaria y conceptual, vuelve al mercado la palabra *transustanciación* y se sirve indistintamente de ella o de su alemana transcripción, *Aufhebung*, cuando le conviene o le viene a la pluma.

»Transustanciar es, pues, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable». (Cfr. Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México, 1965, p. 15).

Ya vimos antes las razones de esta acusación. Siendo, para Hegel, el mundo objetivo e histórico un desprendimiento o «alienación» de la Idea Absoluta, entonces para él una expresión como «superación de la alienación» es equivalente a «superación de la realidad objetiva».

La teología nos enseña que hay en el hombre una huella de la divinidad, una «semejanza» con Dios, que es lo único que le queda al hombre después de ese «desprendimiento» o separación de Dios que representó el pecado original. Merced a esta semejanza divina, puede el hombre «superar» su condición mortal para reunirse y fundirse con Dios.

Exactamente del mismo modo, pero con otras palabras, nos dice Hegel que el mundo objetivo es un desprendimiento de la Idea Absoluta; es un mundo que conserva una huella ideal, una semejanza con la idea (pues «todo lo real es racional»), y, por lo tanto, gracias a esta semejanza, podrá «superar» su estado de alienación y fundirse de nuevo en el Espíritu. Pero así como en el hombre de la teología la única forma de «superar» la condición mortal para unirse con Dios consiste en *suprimir el ser objetivo del hombre*, su ser histórico, a fin de eternizarlo, de igual modo, en el mundo de Hegel, para que sea superada la alienación, tiene que ser superada la objetividad, el mundo histórico. Por esto decía Feuerbach muy agudamente que el sistema hegeliano era «la superación de la teología *desde el punto de vista de la teología*».

Años más tarde, Engels, en su *Ludwig Feuerbach*, nos dirá que, en el sistema de Hegel, «la idea absoluta —que lo único que tiene de absoluto es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella— se “aliena”, es decir, se transforma en la naturaleza, para recobrar más tarde su ser en el espíritu»; y acotará unas líneas más adelante: «Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano esta representa tan sólo la “alienación” (*Entäußerung*) de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea»¹⁴².

142 Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, II, p. 338 y p. 342.

Lo paradójico es que el sistema de Hegel conduce —para decirlo con expresión de Engels en el escrito antes citado— *a la canonización de todo lo existente*. ¿Por qué? *Porque al confundir alienación y mundo objetivo se implica que el estado de alienación es inevitable*, al menos en el mundo histórico. ¿No es esto lo mismo que en el fondo afirman los apologistas del régimen capitalista, cuando declaran que la propiedad privada y la división del trabajo son cosas «naturales», «principios eternos»? Los economistas clásicos eran muy capaces de ver la terrible parcelación del hombre que la división del trabajo producía en la época de la manufactura; sin embargo, no eran tan capaces de concebir la *superación real* de ese estado de cosas. Hegel, después de extraer de la historia humana la Idea, hace derivar de la Idea a la historia humana; los economistas, después de abstraer de la vida real económica el concepto de división del trabajo o el de propiedad privada, hacen derivar de estos conceptos la vida real económica. En ambos casos se trata de «canonización de lo existente», y en ambos casos viene a cuento la analogía con la religión; la religión, una de cuyas funciones ideológicas específicas ha consistido siempre en la canonización de lo existente, es decir, de la pobreza.

Identificar alienación y mundo objetivo es, en suma, renunciar a toda posibilidad de que el hombre se objete en un mundo no alienado; es renunciar a la tarea de transformar el mundo. Toda alienación implica, es cierto, objetivación; pero no toda objetivación implica alienación.

3.2. La alienación religiosa

Dice así la «Tesis IV» sobre Feuerbach:

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su labor consiste en disolver el mundo religioso reduciéndolo a su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se separe de sí mismo para hipostasiarse como un reino independiente en las nubes, es algo que

sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento mundano consigo mismo. De ahí que resulte tan necesario comprender a este fundamento, en su propia contradicción, como revolucionario prácticamente. Y así, una vez que se ha descubierto, por ejemplo, que la familia terrena es el secreto de la familia sagrada, lo que hay que hacer es aniquilar teórica y prácticamente a la primera¹⁴³.

Apoyado en Feuerbach y, al mismo tiempo, superándolo, Marx define en esta tesis de un modo sintético y luminoso el *quid* de la alienación religiosa; pero no se limita a esto, sino que ofrece el principio general del que hay que partir para eliminar *toda alienación ideológica*¹⁴⁴.

Ante todo, ¿qué significa «autoalienación religiosa» o *religiösen Selbstentfremdung*? Significa: alienación religiosa de sí mismo, conversión del hombre en un ser extraño o ajeno para sí mismo por efecto de la ideología religiosa. El imperio de la fantasía religiosa en la mente del hombre tiene el poder específico de dividir en dos grupos sus aspiraciones y necesidades: las mundanales o terrenas, y las divinas o sagradas. Después de practicar esta división —que es ya un primer síntoma de alienación o separación del hombre de sí mismo—, la fantasía religiosa pone el acento y el valor supremo del hombre en la satisfacción del gruño de aspiraciones o necesidades divinas, pues, como decía

143 MEW, III, p. 6: «Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden».

144 Aunque no escrita todavía *La ideología alemana*, en los cuadernos de notas de estos meses aparece ya el vocabulario y el germen conceptual de la *Teoría de la ideología*. Véase, p. ej., MEW, III, p. 539.

Cristo, el *verdadero* reino «no es de este mundo». De este modo, a la alienación implicada ya en el desdoblamiento en dos reinos, se añade la alienación decisiva, que consiste en convertir el ser actual y mundano del hombre en algo que en realidad le es extraño, ajeno e incluso *hostil*: el «mundo» y la «carne» del hombre se convierten en «enemigos del hombre». En otras palabras: el ser humano y material del hombre no es su verdadero ser. Todas las miserias terrestres que implica la explotación del hombre por el hombre, la esclavitud, la distribución desigual de la riqueza y el pasar por la vida como bestia humillada, son cosas que, en el fondo, deben tenerle sin cuidado o serle indiferentes, pues no afectan a su «verdadera vida» sino a esa actividad extraña, ajena y hostil que es su vida humana.

Ahora bien, Feuerbach había visto esto con gran claridad. Por ejemplo, en sus *Tesis provisionarias*: «(...) La teología divide en dos al hombre y lo aliena, para después identificar con el hombre a este ser alienado». *Die Theologie den Menschen entzweit und entäussert, um dann das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren*¹⁴⁵. Que es como decir: la religión divide en dos al hombre; divide su ser en ser mundano y ser divino; y, luego, decreta que el verdadero de estos dos seres es el divino.

Contra semejante alienación reacciona Feuerbach una y otra vez, e intenta destruirla identificando los productos religiosos como productos *del hombre*. Dios no es más que un predicado del hombre, una criatura de la fantasía humana; la alienación religiosa ha puesto este orden del revés, ha convertido al predicado en sujeto y a la criatura en creador. Es preciso reinvertir el orden, poner sobre sus pies la relación: esta es la vía para la superación de la alienación religiosa.

Aquí aparece la crítica de Marx. Para Marx, *no basta* averiguar que la sagrada familia es una invención de la familia terrena. Eso no es más que identificar al enemigo, pero identificar al enemigo no es destruirlo. Es preciso investigar a fondo —y es lo

145 Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 226.

que no hace Feuerbach— cuáles son las concretas contradicciones y los desgarramientos «terrenales» que dan lugar a esa hipótesis de una «sagrada familia» que se erige en dominadora de la familia terrena. Como se verá más adelante, esas contradicciones terrenales no son otra cosa que las contradicciones *sociales*, las contradicciones de la práctica humana. Las tesis I, II, III, fueron dedicadas por eso a reprochar previamente al materialismo de Feuerbach y, en general, a todo el materialismo anterior, el que captase la realidad sólo bajo la forma de «objeto» o de «intuición sensible», y no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*. De ahí que la superación de la alienación religiosa propuesta por ese materialismo fuera aún una superación «en el pensamiento», una superación puramente teórica y no práctico-teórica. Para Marx, esa superación tiene que ser un hecho de «práctica revolucionaria». No sólo la religiosa, sino cualquier forma de alienación tendrá que superarse por esta vía, como parece insinuarlo un fragmento de la «Tesis III»: «La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o transformación de los hombres mismos, es algo que sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria»¹⁴⁶.

La labor desalienadora tiene dos fases: 1) Una fase *teórica*: «comprender a este fundamento (mundano) en su propia contradicción», y 2) Una fase *práctica*: «revolucionarlo (a este fundamento) prácticamente».

El materialismo de Feuerbach no alcanza ni siquiera la primera de estas fases. Goldman, a propósito de esta «Tesis IV», lo explica con claridad:

Como todos los otros idealistas neohegelianos —y en este punto él es todavía idealista—, Feuerbach cree que basta con reemplazar la ilusión religiosa por una teoría que le parece válida para resolver los principales problemas que plantea la alienación (...). Marx, quien acaba de descubrir el materialis-

146 MEW, III, p. 6: «Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und rationell verstanden werden».

mo histórico, sabe que todo cambio en el terreno de las ideas es a la vez insuficiente e irrealizable si no se acompaña de un cambio en las estructuras sociales concretas¹⁴⁷.

Feuerbach se limita a comprender y señalar que la alienación religiosa se debe a una inversión de valores: la desvalorización del hombre concreto y la valorización de sus fantasías abstractas; pero no llega a comprender las *razones específicas* por las cuales esto ocurre, esto es, no averigua cuáles son las contradicciones que el «fundamento mundano» encierra y que necesariamente conducen a esa alienación religiosa. Por ello mismo, Feuerbach es incapaz de dar el segundo paso: revolucionar prácticamente el fundamento mundano. Marx insiste precisamente en esto: la ideología religiosa sólo puede desaparecer cuando desaparezcan las contradicciones mundanas, sociales, que la originaron. Y, como veremos en el siguiente capítulo, forma parte específica de la teoría marxista de la ideología la posibilidad de superación de *toda* ideología, mediante la supresión de las condiciones prácticas que hacen posible y necesaria la existencia de la ideología. Es, como ya lo hemos insinuado más de una vez, la condición general de la desalienación: la supresión de los factores materiales, «mundanos», que la hacen posible.

La alienación religiosa es, pues, un mero subconjunto de la alienación ideológica, la cual es, a su vez, un subconjunto de la alienación social general. Pero la superación de todas estas distintas formas de alienación parte del mismo punto: la *transformación del mundo* histórico-natural¹⁴⁸.

147 Lucien Goldmann, ob. cit., p. 49.

148 Escribe K. Axelos: «El desarrollo pleno de la práctica y de la técnica suprimirá toda religión, haciéndola perfectamente *inútil*. La religión reposa sobre una carencia, un defecto, una limitación. Su verdad reside en la práctica, y ella misma, en tanto religión, no posee verdad alguna, como tampoco posee historia propia. Puesto que la práctica, de la que ella siempre fue la sublimación, no comportaba verdad real, la religión no ha sido más que la expresión alienada de una alienación real...» (*Marx, penseur de la technique*, p. 152).

3.3. «La esencia humana no es un abstractum domiciliado en el individuo singular»

Las proposiciones contenidas en la «Tesis IV» encuentran una nueva vertiente en las tesis V I y VII, particularmente en la importante «Tesis VI», que no en balde ha hecho derramar mucha tinta. He aquí estas dos tesis:

«Tesis VI»:

Feuerbach disuelve la esencia de lo religioso en la esencia *humana*. Mas la esencia humana no es un *abstractum* domiciliado en el individuo singular. En realidad la esencia humana es el *ensemble* de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no emprende la crítica de esta esencia real y efectiva, se ve por ello mismo obligado:

1. a hacer abstracción del proceso histórico y a hipostasiar el sentimiento religioso en sí mismo, dando por supuesto un individuo humano abstracto, aislado;
2. a considerar a la esencia, por tanto, sólo como «género», como generalidad interna y muda que une de modo natural a los muchos individuos.

«Tesis VII»:

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es, en sí mismo, un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad¹⁴⁹.

149 MEW, III, pp. 6-7: «6-Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das *ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse. »Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt —*isoliert*— menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das

Estas dos tesis resultan de capital importancia dentro de la teoría de la alienación: constituyen un punto —aunque no el único— en el que Marx se enfrenta directamente al problema de la «esencia humana», del cual hemos hablado en páginas anteriores y sobre el cual habremos de volver, más detalladamente, en capítulo especial.

La expresión «esencia humana», que Marx había empleado en los *Manuscritos de 1844* en sentidos tales como «alienación o alejamiento del hombre con respecto a su esencia», no vuelve a aparecer en su obra más que en un sentido irónico y crítico. Esta es una de las principales cosas que olvidan los que pretenden reducir la teoría de la alienación en Marx a los términos en que se plantea en los *Manuscritos de 1844*. No ven, por tanto, que a partir de 1845 el concepto de alienación será despojado de ese aparataje metafísico (de origen hegeliano) que lo vincula a una supuesta separación del hombre de su «esencia». La categoría filosófica se convertirá, en Marx, en categoría histórica, en concepto socioeconómico de gran generalidad destinado a describir fenómenos específicos y concretos, tales como la separación del obrero de sus medios de trabajo, o la «alienación universal (*allseitige Entäusserung*) del valor de uso en el valor de cambio», para citar sólo dos ejemplos que se hallan, respectivamente, en *El Capital* (1867, cap. XII) y en la *Crítica de la economía política* (1859, cap. I).

Ahora bien: el primer texto donde Marx señala de un modo completamente deliberado esa transformación de la categoría de alienación a que aludimos, es sin duda la «Tesis VI» sobre Feuerbach, reforzada por la «Tesis VII». Habíamos visto que la crítica feuerbachiana de la religión se limitaba a señalar que la alienación religiosa consiste en un trueque de papeles entre hombre y Dios, en el sentido de que el verdadero creador y sujeto (el hom-

Wesen kann daher nur als “Gattung”, als innere, stumme, die vielen Individuen *Natürlich* verbindene Allgemeinheit gefasst werden».

«7-Feuerbach sieht daher nicht, dass das “religiöse Gemüt” selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört».

bre) aparece convertido en creatura y predicado de Dios. Marx hacía ver a Feuerbach que no basta con señalar el fenómeno: hay que buscar sus causas, y las causas de las contradicciones que se observan en la familia sagrada son las contradicciones sociales, las contradicciones de la familia terrestre; y, además, hay que aniquilar estas de un modo *práctico*, mediante la lucha social revolucionaria. En el plano en que se mantenía Feuerbach, todo conducía a permanecer en una abstracción tendiente a dejar las cosas como estaban; esto es, Feuerbach se limitaba a señalar que la «esencia» de lo religioso no es otra cosa que la «esencia» de lo humano. El problema, señala Marx en su «Tesis VI», no reside en averiguar que, en definitiva, lo divino se reduce a lo humano (o sea, a una fantasía del hombre); el verdadero problema consiste en averiguar *qué contradicciones* hay en lo humano, tales que hayan llevado al hombre a crear un mundo ideológico- religioso destinado a convertirse en un mundo *alienus*, en «otro» mundo que, lejos de contentarse con ser un mundo de fantasía creado por el hombre, se constituye en esfera dominante, creadora, omnipotente, dueña del hombre, y reduce a este a la simple categoría de creatura asustadiza, temerosa de sus propios dioses.

Pero, para averiguar esto, es imprescindible averiguar primero en qué consiste esa «esencia humana» que, según Feuerbach, constituye la verdadera esencia de lo divino. Si se tratara de una *quidditas* o núcleo metafísico domiciliado (*inwohnendes*) en el individuo humano singular, entonces la alienación religiosa consistiría tan sólo en una operación metafísica, mediante la cual el individuo se hurta a sí mismo su propia «esencia» y la coloca frente a sí como un objeto extraño, un *alienum* a quien llama «dios». Desde el punto de vista de Marx, esto equivale a no decir nada, o casi nada, sobre las razones *reales* de la alienación religiosa. ¿Por qué? Porque la «esencia humana», si es algo, no es más que un *término* que designa insuficientemente el *ensemble* o conjunto de las relaciones *sociales*. Cuando decimos «hombre» no aludimos realmente a una «esencia» consistente y existente que trasciende a los seres humanos, sino a un plexo de relaciones sociales e históricas que, habiendo comenzado por

ser relaciones primitivas de producción¹⁵⁰ y reproducción de la vida, fueron desarrollándose históricamente hasta constituir verdaderas estructuras socio-económicas, modos de producción. El «hombre» no es otra cosa que la sociedad, y es, por tanto, una creación histórica. Dentro de su historia, la sociedad humana comenzó por enfrentarse a la naturaleza orgánica e inorgánica como el único medio de vida, un medio que, sin embargo, no dominaba en absoluto. De esta situación, que los economistas llaman «economía de subsistencia» —una economía en la que la fuerza productiva es tan débil que apenas basta para subsistir, y no da para crear un sobre-producto, un «excedente» que pueda acumularse—, un primer dato hay que extraer: si no se domina a la naturaleza real y efectivamente, puede ejercerse un dominio sobre ella *a través de la imaginación*. Como dirá Marx en los *Grundrisse*, «Toda mitología vence, domina y configura a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y a través de la imaginación; pero se acaba con el dominio real y efectivo de dichas fuerzas»¹⁵¹. La religión surge, pues, como un recurso ideal para subsanar *en el pensamiento* la impotencia del hombre ante la naturaleza. No se trata, pues, de que el hombre se despoje de su «esencia» para hipotecarla en una divinidad; se trata de un proceso real y concreto, de una necesidad específica, la necesidad de *producir*: a falta de un dominio técnico de los medios de producción, el hombre se inventa un dominio religioso de los mismos, a través de unos dioses que, estimulados por ritos y sacrificios, proveerán al hombre los medios necesarios para reproducir su existencia. Es lo que late en el Viejo Testamento cuando se dice: «Dios proveerá».

Desde el punto de vista de la alienación, el proceso se perfila aquí como sigue. En primer término, en el mismo momento en que el hombre deja de ser el animal que se alimenta de lo que encuentra, esto es, en el momento en que el hombre en cuanto tal,

150 «Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida, y deben además producirla de un determinado modo...». K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, III, p. 30; C. Marx, *La ideología alemana* (versión W. Roces), Montevideo, 1968, p. 31.

151 K. Marx, *Grundrisse...*, ed. cit., p. 31.

convertido ya en un ser histórico por un determinado desarrollo biológico que le permite fabricar *instrumentos* para *producir* su vida, se enfrenta a la naturaleza, encuentra que esta a su vez se le enfrenta como un gigantesco *alienum*, una potencia extraña que él no puede dominar y de la cual, al mismo tiempo, él depende para producir y reproducir su vida. Nada de extraño tiene, entonces, que las primeras divinidades de la «religión natural» sean precisamente objetos de la naturaleza: animales, árboles, ríos —piénsese en los bisontes de las cuevas pre-históricas, en las divinidades vegetales, o en esos ríos que, todavía en Homero, hablan, sienten y ejercen dominio—. En otras palabras: la naturaleza actúa como el primer factor de alienación, pero entiéndase que no se trata aquí de ninguna «categoría originaria» perteneciente a una «esencia» del hombre, sino al contrario, se trata de un fenómeno de alienación que aparece históricamente, cuando el hombre comienza su *historia* de hombre. Claro que se trata de una frontera imprecisa, que en términos temporales duró miles de años, durante los cuales, por un desarrollo meramente biológico, se pasó de la percepción animal de la naturaleza a la percepción conciente de la misma. Este proceso está claramente descrito en *La ideología alemana*, obra que, sin salirnos de nuestro método reconstructivo-cronológico, bien podemos traer aquí a colación, ya que está escrita en la misma época que la *Tesis* y no es, en el fondo, más que el desarrollo de estas:

Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social (*ein gesellschaftliches Produkt*), y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, *conciencia de la naturaleza*, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño (*durchaus fremde*), omnipotente e inextinguible, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturale-

za (religión natural). Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la *forma social* (*Gesellschaftsform*) y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y este, a su vez su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación *histórica*. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una *sociedad*. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto conciente¹⁵².

Vemos aquí, pues, que el fenómeno más primitivo de alienación —la alienación del Hombre respecto de la naturaleza—, si bien se presenta con las características de algo «originario» por cuanto aparece al mismo tiempo que el hombre en cuanto tal, en cuanto *productor*, sin embargo no implica ningún desprendimiento metafísico de una esencia humana. Por el contrario, se trata de un hecho *histórico*¹⁵³: tanto, que da comienzo a lo que se

152 *Die Deutsche Ideologie*, MEW, III, pp. 30-31; *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 31-32. Salvo el primero, todos los subrayados son nuestros.

153 Nos parece, por ello, muy adecuada y precisa la caracterización que hace Maximilien Rubel de la «Tesis VI»: «Marx abandona, así, el postulado antropológico del “hombre genérico” [de que hablaba en sus *Manuscritos de 1844*, L. S.], en beneficio de una concepción que sitúa al ser humano siguiendo una doble perspectiva, histórica y social. Historia y sociedad (pasado y presente) aparecen desde entonces como las dimensiones fundamentales de la existencia humana; producidas por el hombre, ellas reaccionan sobre su creador y modelan su estructura íntima. Este vaivén entre el hombre, la herencia histórica y los aportes sociales constituye el proceso de la vida social

puede llamar estrictamente *historia*, que es algo que comienza cuando el animal-hombre llega a un punto de su evolución en que comienza a *modificar* a la naturaleza con fines productivos. Sin embargo, este proceso, por lo que tiene de natural y por lo que tiene de originario, ha dado pie para que los filósofos hablen de que el hombre en cuanto hombre es un ser alienado, posee una esencia humana alienada. Lo cual significa olvidar que, precisamente por ser la alienación, desde el comienzo, algo histórico —algo que nace con la historia misma—, es dable suponer que la sociedad humana, en el curso de su evolución hacia formas más perfectas de producción de su vida, una vez desaparecidos y superados todos los factores que hasta ahora han causado la alienación, arribará históricamente a la supresión de la alienación. Cosa que no podría ocurrir si esta fuese una nota metafísica de la «esencia» humana.

En el párrafo de Marx que sigue al anteriormente citado se aclaran aún más las cosas:

Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la *división del trabajo*, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la crea-

en su conjunto, y será frecuentemente evocado en los escritos futuros de Marx». Cfr. Maximilien Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., p. 170.

ción de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc¹⁵⁴.

Si abandonamos, pues, la frontera imprecisa y nebulosa de la «alienación respecto a la naturaleza» o, mejor dicho, si abandonamos la fase aún casi puramente animal del hombre para fijarnos en el momento en que ya aparece como sociedad constituida, identificamos inmediatamente el primer gran factor histórico de la alienación: la *división del trabajo*, surgida por las necesidades de la producción. A la división del trabajo, y como creación dentro de ella misma, sucederá históricamente el segundo gran factor de la alienación: la *propiedad privada*, caracterizada por «la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos». Y, como producto de la combinación histórica de los dos elementos ya mencionados, en una determinada fase del desarrollo social surgirá el tercer gran factor: la *producción de mercancías*, y más aún: la economía monetaria, con lo que nos encontramos ya en plena historia conocida¹⁵⁵.

En este esquema general del surgimiento histórico de la alienación no vemos por ninguna parte a una supuesta «esencia humana» desprendiéndose del hombre. Por el contrario, vemos un proceso empíricamente registrable y ligado a la producción. Creemos que este es el verdadero sentido de la «Tesis VI» sobre Feuerbach¹⁵⁶.

Feuerbach, pese a su énfasis en el hombre como creador y no como creatura, pese a su enfoque correcto del problema de la alienación religiosa, sigue mirando este proceso filosófica-

154 *Ibidem*.

155 La moneda es invento helénico, hacia el 650 a. de C. Véase Arnold I. Toynbee, *La civilización helénica*, EMECE, Buenos Aires, 1960, p. 77.

156 Pese a sus exageraciones interpretativas sobre la «Tesis VI», Althusser acierta al afirmar que el concepto de «relaciones sociales» que aparece allí tendrá su desarrollo real en conceptos como «relaciones de producción», «modo de producción», «ideología», etc. Véase Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1967, p. 203.

mente, y no históricamente, como hemos visto que hace Marx. Filosóficamente, Feuerbach «se ve obligado a hacer abstracción del proceso histórico y a hipostasiar el sentimiento religioso en sí mismo, dando por supuesto un individuo humano *abstracto, aislado*», como dice parte de la «Tesis VI». Lo cual significa caer en el problema de una «esencia» humana que se hipostasía en la divinidad, y en el problema más sutil aún de un «sentimiento religioso» aislado de toda consideración concreta, histórica, algo así como el hegeliano «Espíritu de los tiempos», que tiene el grave inconveniente de flotar sobre los tiempos mismos. De ahí, también, que Feuerbach se vea obligado, como dice Marx, a considerar una «esencia» humana en cuanto «género» que une de modo «natural» a los muchos hombres.

Todo intento de aislar una «esencia» natural del hombre (y por tanto, todo intento de relacionar la alienación con la pérdida de esa esencia, o de declafrar ya «alienada» a esta esencia) tropieza con el siguiente absurdo: que esa esencia «natural» no nos sirve en absoluto para diferenciar al hombre del animal. Lo que da al hombre un rango ontológico, por decirlo así, superior al de los meros animales es que posee historicidad. Un desarrollo biológico peculiar impulsó al antropoide a producir su vida, a modificar la naturaleza, y a partir de ese momento el hombre es una creación de sí mismo, una creación en constante perfeccionamiento. Pero tener como rango ontológico específico la historicidad es todo lo contrario de poseer una «esencia» fija y estable. Tener historicidad significa tener capacidad de auto-superación; y, en efecto, según la doctrina marxista de la desalienación, es posible arribar algún día a una sociedad desalienada mediante la superación de todas las formas en que el hombre ha producido su vida hasta ahora. Si en la «esencia» del hombre estuviesen la alienación y la explotación, estas serían insuperables históricamente, como es insuperable históricamente el hecho de que el cuerpo humano tenga una sola cabeza. Es la diferencia entre naturaleza e historia. Lo que ocurre es que cada modo de producción considera como «naturales» sus rasgos propios; y así, para Aristóteles, era tan natural que hubiese esclavos como que el cuerpo tuviese brazos, y tan natural que esos esclavos produjesen para los aristócratas de la *polis* como que

los brazos produzcan para la cabeza, dirigidos por esta (tal era la comparación establecida en su *Política*). Pero —nos dice Marx en *El Capital*— así como hoy nos parece monstruosa la esclavitud, mañana nos parecerá monstruosa la «natural» propiedad privada.

3.4. Alienación y filosofía. La hora de cambiar el mundo

Desde el punto de vista conceptual, así como desde el punto de vista estilístico, la «Tesis XI» es el remate perfecto de las anteriores, el punto de confluencia de las densas corrientes teóricas que hasta ahora hemos identificado; de igual forma, representa una encrucijada vital en lo tocante al problema de la alienación.

En sus cursos de Friburgo, explica el agudo romanista alemán Hugo Friedrich¹⁵⁷ que todo poema digno de este nombre posee un *kernpunkt* o punto nuclear identificable, mediante el análisis, en algún sitio del poema; así, por ejemplo, en muchos sonetos italianos del Renacimiento, ese punto se halla en el primer verso del último terceto, y en algunos de los mejores poemas de Baudelaire se halla en el último verso. Se trata, pues, de un *centro de gravedad* que, al igual que en los cuerpos físicos, no está necesariamente situado en el «centro» visible, sino en ese «centro» *por donde pasan realmente todas las coordenadas*, todas las fuerzas que constituyen el peso del cuerpo.

Estilística y conceptualmente hablando, la «Tesis XI» es el *kernpunkt*, punto nuclear o centro de gravedad por donde pasan —y en donde quedan sometidas a síntesis— todas las coordenadas teóricas trazadas en las tesis anteriores; más aún, es el punto de confluencia de todas las coordenadas teóricas de la juventud de Marx.

La celebridad de esta tesis se debe, en parte, a la presencia de una cierta constante estilística de la prosa de Marx, que en otra parte hemos intentado aislar¹⁵⁸ y que consiste en un juego

157 Véase su obra *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Hamburgo, 2º ed., 1958.

158 Véase *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971.

de opuestos verbales mediante los cuales se refleja una contraposición real. Esta contraposición marca, a menudo, una verdadera línea divisoria de carácter histórico: divide la historia en dos mitades. Es lo que ocurre con la «Tesis XI», donde se presenta lo que hasta ahora han hecho los filósofos y lo que desde ahora tendrán que hacer —si desean, claro está, no quedarse a la zaga de la historia.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern. «Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras; se trata ya de cambiarlo»¹⁵⁹.

Tantas interpretaciones se han escrito acerca de estas pocas palabras de Marx que han acabado por confundir su sentido primigenio y enmarañar lo que tan claramente está dicho. Pasa con esta frase de Marx como con las frases de Heráclito, cada una de las cuales debe soportar varios estratos de interpretaciones, casi todas polémicas, que terminan por impedir la lectura de lo que *realmente* ha dicho su autor. Y no se trata sólo de las «lecciones» que haya de un texto, sino, sobre todo, de la imaginación de los intérpretes. Y a veces, también, de mala fe intelectual. ¿Qué le impide a quien quiera retorcer el sentido de una frase aislada hasta hacerla decir cualquier cosa? Ahora bien: si se tratase —como no es el caso— de una frase aislada u oscura, podría entenderse que cada cual la interprete como le venga en gana. Pero la «Tesis XI», en primer lugar, figura en un contexto muy preciso, al que hay que remitirla: una fase determinada del pensamiento de Marx; y, en segundo término, hay que verla como lo que ella misma dice ser: un programa de acción o como dice Rubel, un credo personal, al que hay que confrontar

159 MEW, III, p. 7. En su transcripción de 1888, Engels añade, con buen criterio estilístico, un *aber* a la apódosis de la frase, con lo que se remarca la contraposición: «pero se trata ya de cambiarlo». Hubiera sido igualmente apropiado añadir un *bisher* a la prótasis, con lo que el conjunto habría quedado así: «Los filósofos no han hecho *hasta ahora* sino interpretar el mundo de diversas maneras; *pero* se trata ya de *cambiarlo*».

necesariamente con la «realización» de ese programa, es decir, con la obra entera de Marx a partir de 1845.

Así, por ejemplo, para Karl Popper, si bien la «Tesis XI» representa en Marx una actitud pragmática «que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia no está en adquirir conocimientos sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro», esa actitud condujo, en Marx, a la predeterminación *absoluta* del futuro por el pasado, lo que no es, dice Popper, más que un determinismo rígido, una «superstición», un «problema metafísico»¹⁶⁰. Popper está empeñado en ver en Marx un «historicista» tipo hegeliano, que cree religiosamente en la «marcha inexorable» de la Historia, es decir, de la Idea que se autodesarrolla. Lo que no ve Popper es que Marx es lo contrario de Hegel. Si Marx pensase que el comunismo futuro va a salir de las entrañas del pasado capitalista por una determinación metafísica, por un «Hado» o potencia ultraterrestre, o simplemente por la «Idea» de Hegel, entonces ¿para qué se va a molestar Marx en escribir la «Tesis XI», donde se fija un programa de acción transformadora? ¿Para qué preocuparse por la revolución, si esta es inevitable «por una determinación metafísica»? ¿Para qué tomarse el trabajo de investigar el pasado y escribir *El Capital*? ¿Para qué fundar la Internacional? ¿Para qué combatir, si metafísicamente está ya dispuesta la revolución socialista?

Se ve a las claras el absurdo al que conduce el razonamiento de Popper. Desgraciadamente para Popper, Marx no era un mero *interpretador* de la historia, como lo era Hegel. Nunca partió —y lo hizo constar repetidamente— de las oscuridades de la Historia, sino de *determinados* momentos históricos. Todo el determinismo de Marx, que nada tiene de metafísico, se resume en esto: es un *hecho* que el capitalismo existe; en un hecho que se trata de un sistema concreto organizado según *leyes* específicas, las leyes de una sociedad basada en un determinado modo de producción; es un hecho que el científico puede estudiar esas

160 Cfr. Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957, cap. X III, p. 287.

leyes; es un hecho que, si descubre el funcionamiento real de esas leyes, podrá predecir su desarrollo, porque, finalmente, es un hecho que, una vez constituido el sistema, sus leyes actuarán bajo la forma de un determinismo, pero no «metafísico», sino totalmente concreto. Ahora bien: los hombres —escribió Marx— hacen su propia historia al mismo tiempo que sufren la determinación social; lo cual significa que la *acción* de los hombres puede agudizar las contradicciones sociales y *mover* al mundo hacia su transformación. Todo depende de los *hombres*, incluso la marcha de las leyes del capitalismo. Los hombres podrían hoy, si quisieran, borrar a sí mismos del mapa mediante un estallido nuclear: con lo cual se interrumpiría esa marcha de las leyes del capitalismo, y cualquier otra marcha, cosa que no ocurriría si esa marcha fuese una «determinación metafísica», o la «marcha inexorable de la Idea».

Este no es sino un ejemplo de mala interpretación, que ofrecemos a título de muestra y por tratarse de Popper, uno de los autores que más sería y concienzudamente se ha dedicado a destruir a Marx. Podrían ofrecerse muchos otros que valen menos la pena de analizarse. Por ejemplo, el que brinda Heidegger, cuando dice: «¿La “Tesis XI” de Marx sobre Feuerbach? Hoy en día, la mera acción no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo de antemano»¹⁶¹. ¡Como si Marx hubiese dicho en su tesis que no hacía falta interpretar el mundo para *transformarlo*! ¡Como si Marx mismo no se hubiese dedicado a interpretar el mundo capitalista con el deliberado propósito de contribuir a transformarlo! Un pensador tan inescrutablemente «profundo» como Heidegger resulta incapaz de penetrar tan siquiera la epidermis de la frase de Marx.

Pero no es cuestión de discutir aquí todas las implicaciones que hay en las célebres palabras de Marx, ni las torceduras de que han sido objeto. Perfilaremos sus relaciones con el problema de la alienación.

161 Véase «Entreden avec Martin Heidegger», en *L'Express*, 20-26 de octubre, París, 1969.

Si releemos lo que hemos dicho sobre las tesis anteriores a propósito de la alienación religiosa y la crítica a Feuerbach, nos daremos cuenta de un hecho simple: que la «Tesis XI» no hace, en el fondo, más que enfatizar y sintetizar algo que ya había sido dicho en otras tesis, particularmente en la IV. Feuerbach se limitaba a *interpretar* el fenómeno de la alienación religiosa. Pero, como decíamos, «no basta identificar al enemigo: hay que destruirlo». Marx proponía, en efecto, en su «Tesis IV», que no bastaba identificar a la sagrada familia como un producto de la familia humana. Esa mera identificación no pasaba de «interpretación»; de interpretación, además, incompleta, insuficiente, pues son dos los pasos necesarios para la aniquilación de la alienación religiosa: 1) *Interpretar* a Dios, no como la cristalización de un «hombre abstracto» o una «esencia humana» alienada, sino como el producto concreto de las contradicciones sociales: 2) *Transformar* o cambiar el estado de un mundo cuyas contradicciones hacen que aparezca la alienación religiosa, lo cual a su vez supone cambiar de tal manera el mundo y la sociedad, que desaparezca de estos todo vestigio de alienación material.

Este era el mensaje de la «Tesis IV». La «Tesis XI» proclama lo mismo, pero con mayor universalidad de términos, y con una referencia concreta a *la alienación filosófica*¹⁶², o dicho al modo de *La ideología alemana*: esa forma específica de alienación en que consiste la actividad filosófica cuando su visión del mundo es *ideológica*, esto es, cuando más que entender al mundo busca sólo justificarlo.

La «Tesis XI» va aún más lejos. No se trata sólo de entender o interpretar el mundo, sino de cambiarlo, alterarlo, transmutarlo,

162 De la docena de comentarios que hemos leído sobre la «Tesis XI», el único que habla de «alienación filosófica» es el del P. Calvez: «Para captar bien el alcance de este paso a la acción práctica, es preciso tener en cuenta que Marx encara siempre, al mismo tiempo que el contenido de las filosofías, la *actitud* misma del filósofo. Y es esta la que constituye, en sentido estricto, la *alienación filosófica*». Cfr. Jean-Ives Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1970, p. 81. 207.

transustanciarlo. Esto significa, entre otras cosas, que algo tiene que haber ocurrido en el panorama del pensamiento europeo para que Marx intuyese tan claramente el paso histórico de las *filosofías de interpretación* hacia las *ciencias de transformación*. La Revolución Industrial, el nacimiento del mundo tecnológico, el avance correlativo y prodigioso de las ciencias: estos son los hechos históricos que marcan el paso hacia otra manera de pensar y de actuar. Las filosofías anteriores se limitaban a elaborar sistemas teórico-especulativos: construían una red conceptual (el ideal de esto: el *more geométrico* spinoziano) y se imaginaban tener el mundo así «captado», «comprendido». Pero la revolución burguesa no acaeció en balde. Dio un golpe de muerte para siempre a ese *ancien régime* filosófico, y aunque es cierto que en el siglo XIX se levantaron nuevos grandes sistemas, estos ya estaban heridos; no podían desentenderse de la ciencia ni de la técnica. Incluso las más radicales supervivencias actuales de las filosofías «interpretadoras», como es el caso del sistema heideggeriano, no pueden eludir «interpretar» la técnica, con lo cual tienen forzosamente que habérselas con el campo de la ciencia transformadora.

Esto es lo que hay en la tesis de Marx: la intuición de una poderosa transformación histórica. Es cierto que, antes que él, muchos grandes espíritus científicos y artísticos habían tenido esa misma intuición o sensación de un gigantesco cambio: es el caso, por ejemplo, de Goethe y de Hegel ante el hecho histórico de la Revolución Francesa. Sin embargo, posiblemente ningún pensador antes de Marx haya sentido la necesidad histórica —el imperativo de los nuevos tiempos— de rebasar el estadio filosófico de la humanidad para dedicarse a transformar prácticamente el mundo, única manera de estar a la altura del estadio científico de la humanidad. Más aún: comprendió que, a pesar de los grandes adelantos científicos, la nueva era histórica no representaría el cese de la miseria de los pueblos y de la explotación, razón por la cual la tarea de transformar el mundo no consistía tan sólo en rebasar el estadio «filosófico», sino en algo más difícil aún: en rebasar las contradicciones sociales aún existentes en el nuevo estadio. No padeció Marx del virus «iluminista» del que

padeció Hegel, para quien el nuevo estadio era la culminación de la historia, la realización de la Idea; Marx vio claro desde el comienzo que la tarea por venir necesitaba de otras grandes evoluciones. Por eso no se sentó a esperar la realización de la Idea, sino a trabajar duramente por transformar el nuevo orden, y también, claro está, por interpretarlo científicamente.

Esta actitud, por sí sola, representa una denuncia de la alienación y una lucha frontal contra la misma. Precisamente por haber descubierto la raíz *práctica* de toda alienación, su fundamentación empírica, Marx insistió en demostrar, mediante pensamientos y hechos concretos, el carácter también *práctico* que debe asumir cualquier combate contra la alienación. Lo que —digámoslo una vez más— no implica el abandono de la lucha teórica. Entre otras razones, porque, en definitiva, toda teoría es una práctica. Althusser ha hablado acerca de la «práctica teórica de Marx»; hace falta también hablar de la teoría práctica. Ahora bien: una teoría práctica es un programa de transformación.

Ahora podemos entender mejor cuál es la conexión de la «Tesis XI» con el tema de la alienación. La «Tesis XI» es una denuncia de la alienación ideológica por la vía de la filosofía. Este tema estaba presente ya, con los términos más crudos e incisivos, en *La Sagrada Familia*, tal como lo hemos visto con detenimiento en el capítulo anterior (Cfr. *supra*, II.3.1., aparte c). Una filosofía alienada y alienadora consiste —permítasenos citar nuestras propias palabras— en tres pasos característicos:

1) Abstracta de las cosas sensibles el concepto de las mismas: «la fruta»; 2) convertir este concepto en un ser sobrenatural; y 3) derivar, de este ser sobrenatural o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo, la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, lo transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la Idea, como un desprendimiento, una «alienación» u «objetivación» de aquella.

La alienación ideológica, tomada en su máxima generalidad, consiste en el dominio que un cierto producto del hombre —sus ideas, representaciones, valores— ejerce sobre su productor. La alienación —toda alienación— consiste en este peculiar dominio de los productos sobre el productor. Así, la alienación filosófica consiste en el dominio de los sistemas sobre el pensador sistemático, el dominio de las abstracciones sobre el productor de abstracciones. Y la forma más característica de este proceso se revela en el hecho de que, si tales abstracciones o sistemas pueden llegar a ejercer ese dominio sobre el hombre, es porque este las concibió separadas de la práctica, de la actividad real y sensible; con lo cual el sistema de abstracciones no pasa de ser una mera «interpretación» del mundo, completamente incapacitada para *transformarlo*. La alienación llega a su cúspide cuando el filósofo se imagina que el mundo real puede transformarse por obra y gracia de cosas como la Idea Absoluta, el «Espíritu de los pueblos», la divinidad providente y toda una larga serie de fantasmas y espectros filosóficos. Se imagina así el filósofo que «transforma» al mundo, pero deja esta labor no a los hombres, sino a las ideas.

El programa transformador de Marx es el exacto opuesto del de los filósofos. Marx, en su vida y en su obra, demostró dos cosas que testifican la profundidad de la «Tesis XI»: con su vida, demostró que su programa transformador no era una mera «idea» de juventud; con su obra, demostró las formas prácticas y específicas que en la sociedad capitalista asume el mencionado dominio de los productos sobre los productores, pues al fondo de la visión marxista del capitalismo brilla esta afirmación: es una sociedad cuya inmensa productividad está destinada a cubrir las necesidades del mercado, las de la producción, y no las de los productores. Alienación.

4. CONCLUSIÓN

Las consideraciones precedentes han intentado mostrar la fecundidad teórica de las *Thesen über Feuerbach*. Se ha visto que abren cauce a toda una problemática relacionada con la alienación, que es la que nosotros nos hemos limitado a tocar, dejando de lado el examen a fondo de ese otro gran problema que contienen las *Tesis*: las relaciones entre teoría y práctica y la concepción pragmática de la verdad.

Se ha visto que las *Tesis* son el punto de confluencia de muchos problemas tratados por Max en sus escritos anteriores. Pero también se ha comprobado cómo estas *Tesis* abren la perspectiva para el planteamiento de todos los grandes problemas futuros a que se enfrentará Marx. Por eso las hemos calificado de «encrucijada teórica», punto candente y multidireccional, lugar de encuentro de vectores teóricos.

Todavía no tiene Marx las bases económicas que fundamentarán posteriormente su teoría madura de la alienación: todavía no ha hecho el análisis científico de la sociedad. Pero, si es cierto aquello de que la mitad de la solución de un problema reside en su correcto planteamiento, entonces Marx se hallaba ya en plena vía hacia su madurez científica, dada la impecable corrección teórica de los planteamientos hechos en las *Tesis*.

La ideología alemana es un primer despliegue de esos planteamientos concentrados en aquellos fulgurantes aforismos.

Índice

Presentación	
El lenguaje de la filosofía y los intersticios de una historia llamada Venezuela	7
Prólogo al libro de Ludovico Silva Michelena, Marx y la alienación	15

I

El marxismo y el método

1. Introducción	29
2. Sistema y método en Marx	30
3. Las categorías económicas	33
4. La cuestión de la dialéctica	38
5. El problema de la totalidad: orden lógico y orden histórico	47
6. Estructura y apariencia social. La ideología y su relación con el método de Marx	57
7. Teoría y práctica como complementarios	64

II

Los manuscritos de París o el problema de la alienación en la frontera entre filosofía y economía

1. Advertencia	83
2. Noticia sobre los manuscritos de 1844	84
3. Las «determinaciones» de la alienación	91
3.1. Primera determinación: la alienación del producto	96
3.2. Segunda determinación: la alienación de la actividad productiva	105
3.3. Tercera determinación: la alienación del «ser genérico» del hombre	112

3.4. Cuarta determinación: la alienación del hombre respecto del hombre	119
3.5. Quinta determinación: la alienación ideológica	123
4. Los manuscritos de 1844: Obra de transición	131

III

La lucha contra la sagrada familia de las abstracciones

1. Cambio de perspectiva	139
2. Noticia sobre la sagrada familia	141
3. El concepto de alienación en la sagrada familia	145
3.1. La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones	146
3.2. Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación	163
3.3. Economía política y alienación	173
3.4. La superación de la alienación	179
4. Conclusión	185

IV

Las tesis sobre Feuerbach: una encrucijada teórica

1. Una encrucijada intelectual	189
2. Noticia sobre las tesis	190
3. El tema de la alienación en las tesis	193
3.1. Alienación y objetivación	194
3.2. La alienación religiosa	198
3.3. «La esencia humana no es un abstractum domiciliado en el individuo singular»	203
3.4. Alienación y filosofía. La hora de cambiar el mundo	212
4. Conclusión	220

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres litográficos del
Instituto Municipal de Publicaciones
durante el mes de junio de 2019
Caracas-Venezuela*



MARX Y LA ALIENACIÓN _Ludovico Silva

Con este libro, el autor desarrolla una base para los futuros científicos sociales para comprender el estudio de las formas de alienación que se dan en nuestra sociedad. El estudio minucioso que hizo Ludovico Silva sobre el tratamiento de Marx en torno al concepto de alienación le sirve para adentrarse en esas mismas formas que intentan llevarlas a la luz con el fin de deslastrarse de la teoría eurocéntrica del marxismo y poner en el centro del debate venezolano otra manera, desde Marx, de pensar la alienación en los países del llamado Tercer Mundo.

La pretensión de este dinámico ensayo no está exenta de polémica, como todo lo que escribió Ludovico Silva. Es controvertido con respecto a muchos autores considerados los máximos exégetas del pensamiento marxista, entre ellos el francés Louis Althusser. En todo caso, es una reescritura de la obra de Marx por parte del poeta y filósofo para proponer un amazón categorial propio, y cuyo concepto de alienación es visto como un manto con tecnologías, preceptos y cotidianidades que arroja a toda una sociedad, no sólo a ciertos individuos.

Un aporte esencial que desnuda *Marx y la alienación* es la descripción del carácter no socialista de los países que en aquella época (hablamos de la década de 1970) eran considerados precisamente socialistas («No creo que actualmente haya sobre el planeta ninguna nación que sea decididamente socialista»). Esta premisa se entiende luego de estudiar el concepto de alienación presentado por Ludovico, herramienta que podría servir para pensar verdaderas políticas revolucionarias.

