

10
2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL FUNDAMENTO ONTOLOGICO DEL TRABAJO ENAJENADO
EN LOS MANUSCRITOS ECONOMICO FILOSOFICOS DE 1844

T E S I S

que para aspirar a obtener el
Título de Licenciado en Filosofía

P r e s e n t a



MAURICIO LUGO VAZQUEZ
U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

México, D. F.

1987



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice:

INTRODUCCION	2
I. EL CONTEXTO HISTORICO-SOCIAL EN QUE SON ELABORADOS LOS MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS DE 1844	12
1. Estructura socio-económica de los principales países de Europa Occidental	13
2. Cuadro Político-ideológico	21
3. Trabajos que anteceden a la redacción de los <u>Manuscritos de 1844</u>	37
4. Principales influencias	48
II. CRITICA A LA ECONOMIA POLITICA	58
1. Contradicciones	59
2. Categorías fundamentales	63
3. Comentarios críticos	73
III. LA ALIENACION	78
1. El punto de partida: la miseria del obrero ...	79
2. Antecedentes históricos	81
3. Las determinaciones del trabajo enajenado	86
4. Dinero y enajenación	108
5. Enajenación y Propiedad privada	111
6. Corolario	117
IV. SUPERACION DE LA ALIENACION	127
1. El sujeto de la emancipación	128
2. Crítica a las diversas formas de comunismo	133
3. El "humanismo positivo"	139

V.	LA CRITICA A HEGEL	156
1.	La izquierda hegeliana	157
2.	Alcances y límites de la crítica feuerbachiana .	161
3.	Crítica de la dialéctica hegeliana.	173
	CONCLUSIONES	200
	Notas CI 55; CII 77; CIII124; CIV 154; CV 198.....	
	Bibliografía	207

INTRODUCCION

Es incuestionable que la presencia de Marx ha dejado una huella indeleble en nuestro siglo. La importancia -- que tiene, no sólo su obra, sino lo que denominamos con el nombre de "marxismo", es insoslayable. Hoy en día todo un grupo de intelectuales de las más diversas especialidades, así como un sinnúmero de movimientos políticos, dicen inspirarse directa o indirectamente en su pensamiento. Los estudios, análisis y críticas sobre Marx han proliferado sorprendentemente en la literatura contemporánea y, huelga decir, en su mayor parte éstos se han realizado bajo divergentes interpretaciones.

Una diversidad de tal magnitud sólo denota una vitalidad asombrosa. Y, aunque no ha faltado quien considere la obra de Marx como un pensamiento anacrónico, totalmente "superado", o, en el mejor de los casos, como una filosofía en "crisis", lo cierto es que Marx continúa ocupando un lugar preeminente.

Si comprendemos bien a Marx, su obra no sólo ha de entenderse como una interpretación del sistema capitalista y una crítica a la sociedad burguesa, pues, es también una ciencia de la historia, la economía y la sociedad, -- así como una teoría de la revolución. Todo esto se cristalizó en una nueva concepción del mundo.

La destrucción crítica de la vieja cultura y la construcción de una nueva concepción general del mundo, fue posible únicamente gracias a que Marx se rebeló en contra

del mundo que tenía ante sus ojos para concebir, de manera radical, un modo distinto del ser. Con ello abrió un nuevo tipo de racionalidad.

En la base de esta nueva concepción se halla una idea de la naturaleza y del hombre, es decir, una filosofía. Y es precisamente esta filosofía la que impone la necesidad de un cambio.

Esta nueva concepción del hombre y del mundo se ha -- constituido, tal y como apunta Sartre, en el horizonte espiritual insuperable de nuestra época. No sólo por ser el único y el más profundo intento para esclarecer el proceso histórico en su totalidad, sino porque en él, por vez primera, se funden de manera indisoluble el pensamiento y la acción.

Dentro de los textos de Marx que mayor revuelo han causado en el ámbito intelectual está, sin género de dudas, - los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844.

No existe la menor dificultad para precisar la fecha en que este texto fue redactado por Marx, pues, según cuenta Engels -en el Prefacio II de El Capital-, en el otoño - de 1843, y una vez instalado en París, Marx se lanzó ávidamente al estudio de la Economía política, mediante la lectura de autores franceses e ingleses. El fruto de este -- primer acercamiento fue una serie de notas que finalmente desembocaron en la redacción -entre marzo y agosto de 1844- de los papeles que hoy conocemos como Manuscritos Económi--

co-Filosóficos de 1844.

Este texto -al igual que la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, La Ideología Alemana y los Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía política- permaneció desconocido durante mucho tiempo. Y no es sino a partir de 1927 en que se inicia la publicación de las obras inéditas de Marx. Desde entonces a la fecha, las viejas interpretaciones han entrado en crisis, imponiéndose en su lugar la necesidad de subrayar la importancia que tienen estas obras en el itinerario intelectual de Marx.

Así, en 1927, los Manuscritos eran editados en forma fragmentaria, y por primera vez, bajo el título impropio de "Trabajos Preliminares para la Sagrada Familia". Estos se incluían en el tercer volumen de una edición en ruso titulada Archivos de Marx y Engels, también en ruso. Finalmente, en 1932, se publicaron en alemán en el Tomo III de la Edición Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA). En esta edición, a cargo de V. Adoratski, aparecían ya de manera completa y científica, con el título de Manuscritos Económico-filosóficos de 1844, que es el que permanece hasta nuestros días.

Su publicación en alemán generó de inmediato una fuerte controversia que dista mucho de haber quedado terminada. El carácter polémico que revisten los Manuscritos, desde el punto de vista estrictamente teórico, no expresa otra cosa que la dificultad de explicar la posición teórica del joven Marx. Tanto la suerte que corre el concepto de ena-

jenación a lo largo de su pensamiento, como la continuidad o discontinuidad en su obra, son los puntos nodales de esta discusión. Lo que se juega en el debate, no es tanto una interpretación de los Manuscritos, cuanto la obra de Marx en su conjunto y, por ende, el propio marxismo. A tal extremo se ha hecho tan delicado el tema de los Manuscritos, que la simple enunciación de una fórmula, conlleva una posición teórica determinada, incluso una postura polémica. Admítase o no, pocas obras, en realidad, han originado una discusión tan extensa.

Los primeros en ocuparse de los Manuscritos fueron los socialdemócratas: Landshut y Mayer en el prólogo de su edición; Herbert Marcuse y Henri de Man. Todos ellos coinciden en ver en esta obra de Marx la revelación del "marxismo auténtico".

En la década de los cincuentas son los filósofos católicos (Calvez y Bigo) y existencialistas (Sartre, Hyppolite y Merleau-Ponty), los que vienen a renovar el interés por el joven Marx. Estos han encontrado en la obra de Marx el fundamento de un nuevo humanismo. Se trata, no obstante, de una interpretación burguesa que ha pretendido convertir a Marx en un moralista recalcitrante, o, en el mejor de los casos, en un humanista abstracto. Bajo su óptica, toda diferencia entre los Manuscritos y El Capital se desvanece, pues, consideran que lo esencial de las tesis de El Capital se encuentran ya en los Manuscritos.

Durante todo este lapso los marxistas, propiamente dichos, se mantuvieron al margen de la discusión. Apegados a la versión staliniana que brotaba de la Unión Soviética, pretendieron restar toda importancia a esta obra juvenil de Marx, subrayando su carácter premarxista.

Por último, la inserción de Althusser en el debate, ha venido a revitalizar la polémica. Para Althusser y sus seguidores, el marxismo auténtico ha de entenderse como un antihumanismo teórico. Los Manuscritos, por tanto, constituyen una obra de juventud, ideológica, ampliamente superada por el Marx maduro, científico y antihumanista.

En contraposición al humanismo abstracto y al antihumanismo teórico, se ha venido generando en los últimos años, una interpretación que pretende situar los Manuscritos dentro del proceso de formación del pensamiento de Marx. Se trata, por supuesto, de una nueva concepción del humanismo que admite que en el Marx maduro están presentes temas propuestos en los Manuscritos. En esta línea interpretativa se inscribe el presente trabajo.

Si bien no hemos intentado hacer una tesis que polemice con las diversas interpretaciones que existen sobre los Manuscritos, es claro, sin embargo, que no se puede hacer abstracción del debate. La importancia que tiene, dentro de la situación concreta de la lucha de clases y de la práctica de los partidos comunistas, es enorme. Así, desde el punto de vista político e ideológico, la querella

que se ha suscitado en torno a los Manuscritos no es tan inocente como puede parecer. Tras de problemas aparentemente teóricos -como la continuidad y discontinuidad en Marx, así como el lugar que ocupan categorías tales como "esencia", enajenación, etc., en su pensamiento-, yace oculta una problemática teórico-política mucho más compleja: la problemática de la dictadura del proletariado y la problemática de la lucha de clases.

No debe asombrarnos, por tanto, que filósofos de ideologías opuestas a la marxista hayan encontrado apoyo en este texto con fines que difieren en mucho de los intereses del proletariado. Lo que se ha buscado es desvalorizar al Marx de la madurez en nombre del joven Marx, convirtiendo la interpretación y la crítica en un arma ideológica e incluso política. Asimismo, no es nada extraño que en algunas corrientes actuales del pensamiento marxista se intente restar, bajo la máscara de la indiferencia o del olvido, todo valor a los Manuscritos. Lo que esconden estas tendencias economicistas es una idea estrecha y reduccionista del hombre y la sociedad. Para éstas, todos los males del hombre se reducen al aspecto económico. Y en base a estos males derivan mecánicamente el resorte que hará saltar definitivamente el modo de producción capitalista. Economicismo y mecanicismo no son, pues, sino las dos caras de la misma medalla. No obstante, lo que se pierde de vista en estas posiciones es la libertad humana y, con ello, neces

riamente la dialéctica.

Hemos considerado el pensamiento de Marx, a lo largo de nuestro trabajo, como un todo dinámico que evoluciona sin cesar bajo el peso de sus propias contradicciones. Dar cuenta clara del lugar que ocupan los Manuscritos en este proceso constituye parte de nuestro interés.

Los Manuscritos son, bajo nuestra óptica, una obra de transición, en la que se hallan ya apuntadas, intuitas y señaladas sin desarrollar, muchas de las bases del materialismo histórico. Son el punto de llegada de todo el proceso teórico anterior, con todo lo especulativo o filosófico que pueda tener; pero también son, en tanto que Marx se adentra por vez primera a la economía, el punto de partida de todo un itinerario que ha de culminar en El Capital.

Sólo se puede llegar a tener una noción justa y exacta de como evoluciona el pensamiento de Marx tomando como base, por un lado, el contexto histórico-social en que se realiza dicha evolución y, por el otro, tomando en consideración su práctica política. En nuestro caso concreto, es a partir del contacto directo y activo que Marx entabla con el movimiento obrero, así como la visión del nuevo mundo que le revela París, como es explicable su producción teórica en 1844.

La categoría central mediante la cual Marx explica y critica la sociedad burguesa en los Manuscritos es la de -

enajenación. Dilucidar los alcances y límites de la teoría de la alienación en los Manuscritos de 1844, es el objetivo primordial de nuestro trabajo.

La teoría de la enajenación en la obra entera de -- Marx constituye uno de los instrumentos más valiosos con los que cuenta la inteligencia para el conocimiento objetivo de la realidad. Sin embargo, hemos encontrado que -- en los Manuscritos coexisten, en lo que toca a la enajenación, formulaciones propiamente socio-económicas, primeros indicios de desarrollos posteriores, junto a formulaciones de carácter especulativo que el propio Marx rechazará después.

Poner de manifiesto el doble plano en que es tratado el trabajo enajenado -- raíz socio-económica que conlleva -- implícitamente un antagonismo de clases; raíz antropológica que implica un análisis especulativo -- es tarea del presente trabajo. Así el hilo conductor de nuestro trabajo es la categoría de alienación. Y es precisamente a la -- luz del concepto de trabajo enajenado como se nos revelan claramente las contradicciones que encierran los Manuscritos. Ya con el solo hecho de precisar lo que prevalece y lo que supera Marx de esta teoría en obras posteriores, -- toda idea de ruptura se hace imposible. Por consiguiente, y desde nuestra perspectiva, la obra de Marx es continua y discontinua a la vez.

Por último, consideramos que abocarnos al estudio de

la relación entre Hegel y Marx era un punto ineludible. De tal suerte que no es exagerado decir que el aspecto medular de los Manuscritos está constituido por un análisis crítico de la dialéctica hegeliana en el que, absorbiendo la crítica positiva de Feuerbach, se estudia también como desarrollo, no únicamente sentido, sino razonado, el parcial rescate de aquel momento de Hegel que falta en Feuerbach.

I. CONTEXTO HISTORICO SOCIAL EN QUE SON ELABORADOS
LOS MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSOFICOS DE 1844

1. Estructura socio-económica de los principales países de Europa Occidental

La época de redacción de los Manuscritos de 1844 se caracteriza fundamentalmente por el desarrollo acelerado de la producción industrial. Este desarrollo se presenta de manera distinta en los diferentes países de Europa. Así, mientras en Inglaterra, gracias a la revolución industrial, la agricultura ha pasado a un segundo plano, en Francia y Alemania, ésta juega un papel determinante. En Inglaterra la fábrica comienza a desplazar rápidamente a la manufactura y el empleo de la máquina de vapor se constituye como fuerza motriz principal. En Francia y Alemania, en cambio, en lo que toca al sector industrial, todavía predomina la producción artesanal y la manufacturera. Las industrias textil y metalúrgica alcanzan en poco tiempo un rápido crecimiento.

Como es obvio, este auge de la industria no deja intacta la estructura social y, así, a medida que se acrecienta el desarrollo industrial y comercial, se acrecienta el poder de la gran burguesía. La pérdida en importancia del sector agrícola trae consigo la decadencia de la nobleza terrateniente y, la sustitución cada vez mayor, de la producción artesanal y manufacturera por fábricas, conlleva al hundimiento de las clases medias en el proletariado.

La consecuencia de todo este desarrollo de las fuerzas productivas es, pues, el desgarramiento de la sociedad en -

dos clases antagónicas. La magnitud del poder y la riqueza de la burguesía está en relación inversamente proporcional a la dependencia y la miseria del proletariado. A medida que se hacen más numerosos y se depauperizan, los obreros adquieren conciencia de sus intereses de clase y se tornan revolucionarios. Ciertamente es que en una primera instancia esta conciencia, todavía carente de un análisis científico, no pasa del odio que tiende, incluso, más a la destrucción de las máquinas que de los burgueses.

En la literatura de la época la miseria del proletariado se ha convertido en un lugar común y los Manuscritos de 1844 no son la excepción.

Inglaterra es el país que alcanza un mayor desarrollo económico. El acaparamiento de tierras, la modernización de la agricultura y la posesión de yacimientos metalíferos, permite todavía a la nobleza terrateniente compartir el poder con la burguesía industrial. En el plano político el enfrentamiento entre estas dos grandes fracciones de la clase dirigente se traduce en la lucha entre conservadores y liberales.

Los artesanos, los pequeños fabricantes y comerciantes sucumben ante la gran industria. El debilitamiento de las clases medias trae consigo el desarrollo del proletariado. La competencia entre los obreros, la inserción de la mujer y del niño en las fábricas, la reducción del salario, el alargamiento de la jornada de trabajo, así como la degrada-

ción moral y social de los trabajadores, son consecuencia inmediata de la expansión del maquinismo.

La protesta obrera que en un principio tiene un carácter esporádico y espontáneo pronto termina por organizarse en la lucha política y sindical. El derecho de coalición, de huelga y de voto, la gran huelga del verano de 1842, la importancia trascendental que reviste para el movimiento obrero la lucha política bajo la dirección del cartismo, son claros reflejos de los logros y de la acción revolucionaria del proletariado inglés. (1)

En relación con Inglaterra, Francia mantiene un atraso económico y social bastante considerable. Como ya dijimos, tomada en su conjunto, continúa siendo un país esencialmente agrario, donde la producción artesanal y manufacturera prevalece en lo que se refiere al modo de producción industrial.

A partir de la Revolución de 1789, la nobleza ve aniquiladas sus ilusiones de mantenerse en el poder, en tanto que con la Revolución de 1830 la alta burguesía se constituye formalmente en clase dirigente. No obstante, "Lo que dominó bajo Luis Felipe no fué la burguesía francesa, sino una fracción de ella: los banqueros, los reyes de la bolsa, los reyes de los ferrocarriles, los propietarios de las minas de carbón y de hierro y de explotaciones forestales y una parte de propietarios de la tierra aliada a ellos..." (2) Es decir, la aristocracia financiera y la alta burguesía

sía industrial.

Las clases medias que albergan en su seno a intelectuales y profesionales liberales, médicos y abogados, son excluidas totalmente del poder, lo que permite que en su lucha contra la gran burguesía, tiendan a aliarse cada vez más con el proletariado. Ello provoca una grave confusión en el plano político-ideológico.

La situación de la clase obrera es similar a la del proletariado inglés. Sin embargo, la diferencia económica de un país con respecto al otro implica, a la par, una forma distinta de lucha de la clase obrera. Los obreros, carentes del derecho de coalición y de huelga, se ven obligados a contender por medio de huelgas ilegales y motines organizados por las sociedades secretas que culminan, casi siempre, en fuertes represiones. Sobre el espíritu combativo del proletariado francés son vivo testimonio todas las huelgas ilegales que se suscitan a partir de 1830, así como los motines preparados por la Sociedad de los Derechos del Hombre (1834) y por la Sociedad de las Estaciones (1839).

En un principio las sociedades, como la Sociedad de los Derechos del Hombre, están compuestas por obreros y burgueses revolucionarios. No obstante, pronto, los disímiles objetivos e intereses provocan una tajante disensión entre ellos. Así, en 1837, Blanqui y Barbes fundan la Sociedad de las Estaciones, integrada principalmente por obreros, en oposición a la Sociedad de los Derechos del Hombre en la --

que predomina la burguesía revolucionaria.

Si bien esto sucede en el plano de la acción política, algo similar se gesta en el campo de las ideas. Mientras - que la clase media -representada por los doctrinarios socialistas Proudhon, V. Considérant y L. Blanc- pretende resolver la cuestión social a través de reformas y, por tanto, - enmarcada dentro del ámbito burgués, el proletariado, en -- cambio, tiene como punto de partida una inversión radical - del orden de cosas existente. La destrucción de la socie-- dad burguesa, la abolición de la propiedad privada y la - instauración del comunismo, son los objetivos fundamentales de los doctrinarios comunistas -Cabet, Dézamy y Blanqui son sus principales dirigentes.

Bélgica es un país relativamente joven pues, en reali-- dad, no es sino hasta 1830 que logra constituirse en Estado autónomo con una monarquía constitucional. La revolución - industrial en este país se desarrolla con gran lentitud. Al igual que Francia, Bélgica continúa siendo una nación in- - trínsecamente agrícola. En lo que se refiere al sector in-- dustrial, la industria algodonera, metalúrgica y minera re cibien un fuerte impulso.

El desarrollo aunque lento de la industria y del comer-- cio conlleva en sí el desarrollo de la burguesía, cuyos in-- tereses se hallan en abierta oposición a los de los terrate-- nientes. Esta oposición se cristaliza en la disputa que se libra en el parlamento entre los conservadores católicos, -

defensores de los intereses de la agricultura, y los liberales, que resguardan los de la industria y el comercio.

Como en Inglaterra y Francia, las clases medias se derrumban ante la competencia de la gran industria, razón por la que se hallan en abierta lucha contra los grandes propietarios y la alta burguesía.

La depauperización del proletariado belga es cada día más patente. La crisis agrícola de 1845 recrudece la escasez de alimentos. El alcoholismo, la prostitución y la criminalidad florecen rápidamente al acrecentarse la miseria. Paralelamente al empobrecimiento paulatino de la clase obrera la lucha del proletariado se fortalece. Así, en 1833 - Jean Pellerin insta la Sociedad de la Educación Obrera, y en 1844 Jacques Katz demanda en su Almanaque Popular de Belgique la organización de la producción por el Estado, a fin de abolir la explotación del modo de producción burgués.

El atraso económico de Alemania es mucho mayor que el de Francia y Bélgica con respecto a Inglaterra. En la década de los cuarenta todavía continúa siendo un país cuya estructura económica está basada en la agricultura. Tomada la clase trabajadora en su conjunto, el 50% está integrado por campesinos y obreros agrícolas, en tanto que los artesanos sólo forman un 18%, y los obreros de las manufacturas y las fábricas apenas alcanzan el 15%.

Renania, Westfalia, Sajonia y Silesia, gracias a los enormes yacimientos de hulla y hierro que poseen, son los

estados más industrializados de Alemania.

Mientras que los grandes terratenientes dominan en la región de Alemania oriental y de Silesia -debido al despojo de los pequeños agricultores arruinados por el alto resarcimiento que tienen que pagar a fin de liberarse de la servidumbre feudal a partir de 1814-, en Alemania occidental, central y meridional prevalecen, sin embargo, los pequeños y medianos propietarios de tierras.

El trastocamiento de la base económica tiene como corolario decisivo la alteración del orden social.

La burguesía lucha, principalmente en Prusia, contra la nobleza que mediante la concentración de grandes extensiones de tierra y el apoyo del gobierno se mantiene firmemente en el poder. No obstante, el desarrollo industrial y comercial va fortificando el dominio que se acrecienta cada vez más de la burguesía, lo cual le permite, rápidamente, oponerse a los gobiernos reaccionarios que tienden más a proteger los intereses de la agricultura que los de la industria.

Las clases medias -compuestas principalmente por pequeños fabricantes, pequeños agricultores, artesanos y comerciantes- se hunden paulatinamente en la miseria al ser incapaces de enfrentar la competencia de los grandes latifundistas y de la gran industria. La secuela necesaria es el crecimiento y depauperización del proletariado.

La situación de la clase trabajadora es patética: la-

inclusión de mujeres y niños en las fábricas agrava la competencia entre los obreros; los salarios tienden a deslizarse cada vez más a un nivel ínfimo; el obrero apenas gana lo mínimo necesario para sostenerse con vida; por último, la competencia extranjera deteriora aún más su estado, ocasionando desempleo y una mayor reducción del salario.

Mas la penuria en que se halla hundido el proletariado lo empuja a la toma de conciencia y a la rebelión. Así, en junio de 1844, mientras Marx trabaja en la redacción de los Manuscritos de 1844 en París, en Silesia se da la primera insurrección significativa con la que se abren las grandes luchas de clase del proletariado alemán.

A pesar del atraso económico y político de Alemania, Marx mantiene una concepción optimista de su futuro que, para él, es un futuro revolucionario. En carta a Ruge, de marzo de 1843, escribe: "Si por un azar dejaras un barco cargado de locos bogar durante un rato con el viento detrás, no haría sino navegar hacia su destino, aun si los locos no creyesen en él. Este destino es la revolución que está ante nosotros." (3) Dos meses más tarde, criticando a Ruge por su visión sombría del futuro alemán, añade: "Es cierto que el viejo mundo está en manos del filisteo; pero no lo tratemos como un espantajo y le volvamos la cara horrorizados. Enterremos al muerto y lamentemos su muerte. Por el contrario es envidiable ser el primero en llegar vivo a la nueva vida; y ésta será nuestra suerte." (4) El optimismo-

revolucionario de Marx nace, pues, del propio panorama gris en que se encuentra sumida Alemania. Así, Marx terminaba por decir que, "lo que me llena de esperanza es únicamente su propia situación desesperada."

2. Cuadro Político-Ideológico.

Con las revoluciones de 1789 y 1830 París se convierte indiscutiblemente en el centro del pensamiento socialista. La "monarquía burguesa" de Luis Felipe está en plena decadencia a la vez que se torna más conservadora; las leyes sobre la censura se radicalizan cada día más y, a partir de 1840, el gobierno se somete al yugo del antiliberal Guizot. No obstante, París se halla en plena efervescencia revolucionaria. No por ser, en el mayor de los casos, semiclandestina, es menos enérgica la actividad política, y allí pulula una gran diversidad de sectas, salones y periódicos, cada uno de los cuales pregona, a su manera, alguna forma de socialismo. (5)

Siendo París el corazón del movimiento revolucionario, la atracción que revestía para los intelectuales alemanes era irresistible. Así, cuando Ruge le propuso a Marx, al cierre de la Gaceta Renana, que fuese junto con él codirector de la revista de los Anales Franco-Alemanes, éste desbordó de entusiasmo ante la idea.

En París básicamente Marx encontró: un desarrollo económico mucho más avanzado que el de Alemania; un proletariado numeroso y con clara conciencia de sus intereses de clase, y la experiencia de una revolución social comenzada en 1789 y concluida en 1830. Estos tres elementos jugarían un papel decisivo en su formación teórica.

Desde su llegada a París Marx mantuvo contacto con miembros de la Liga de los Justos, así como con los dirigentes de las distintas sociedades secretas de los obreros parisienses. "Durante mi primera estancia en París, mantuve relaciones personales con los jefes parisienses de la Liga, lo mismo que con los jefes de la mayoría de las sociedades obreras secretas francesas, pero sin ingresar en ninguna de estas agrupaciones." (6) Que Marx no se adhiriera a ninguna de estas sociedades, para nosotros, no es significativo. Lo importante es que mantuvo un estrecho contacto con todas ellas y sus líderes, lo cual suponía su primer contacto directo con la lucha obrera. La impresión profunda que dejaron en él estas reuniones obreras se transluce en la siguiente nota. En carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844, Marx le escribía: "Hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo ... es entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre." (7)

bre." (7)

La experiencia de las luchas obreras y su participación en ellas se cristalizó en un cambio radical de perspectiva. El paso del radicalismo democrático-burgués al comunismo, así como la transición de un comunismo todavía con fundamento "filosófico"-especulativo a una concepción histórica y científica, sólo es posible de explicar y comprender tomando como base todo el cuadro político con que se encontró Marx durante su estadía en París. Este cuadro político, determinado por el auge de las luchas obreras y la expansión de las ideas comunistas, tiene como contundente corolario el predominio incuestionable de la práctica. Los intelectuales con los que Marx se relaciona en París son todos líderes políticos, militantes de las organizaciones artesanales y obreras, y todos ellos preocupados por la práctica: problemas sociales, lucha política, etc.

No debemos perder de vista que una de las tareas principales del presente trabajo es, precisamente, demostrar la intrínseca conexión que existe entre la práctica política de Marx y su desarrollo teórico. A tal punto París juega un papel preponderante en la formación teórica de Marx que, para algunos exégetas del marxismo, "es en París donde el joven Marx se hizo marxista." (8)

Si bien es cierto que Marx no se adhirió a ninguna de las sociedades secretas, no obstante, no dejaba de tener -- una profunda simpatía y una gran admiración por los obreros

y artesanos revolucionarios, así como por algunos de sus -- teóricos más lúcidos. El comunismo de Lorenz Von Stein, -- sin lugar a dudas, despertó cierto interés en Marx.

Para Stein no es sino a partir de 1840, y más concreta mente después de la insurrección de la "Sociedad de las Es taciones" (1839), que el comunismo adquiere una gran difu sión entre el proletariado parisiense. Este movimiento que rápidamente se transforma en un "movimiento de masas" es - presentado en la obra de Stein Der Socialismus und Komunismus des heutigen Frankreichs (1842) como un movimiento his tórico concreto, testimonio preclaro de las aspiraciones re volucionarias de una clase nueva: el proletariado moderno. Entre 1844 y 1845 Marx leyó por vez primera el libro de Stein. La primera referencia aparece en La Sagrada Familia, y en La Ideología Alemana el libro de Stein es visto con cierta complacencia: " ... Grún está muy debajo del libro - de Stein, en el que, por lo menos, se intenta exponer el en tronque entre la literatura socialista y el desarrollo real de la sociedad francesa." (9)

La comprensión del carácter revolucionario que alberga ba el proletariado, la conciencia de su unidad y la visión cristalina del movimiento comunista como manifestación inde pendiente de las masas obreras, y no de una pequeña minoría, fueron las ideas claves del libro de Stein que tuvieron in fluencia en la formación teórica de Marx.

En general, las sociedades secretas parisienses esta--

ban preñadas desde el punto de vista ideológico por dos corrientes principales: el neobabouvismo (Buonarroti) y el comunismo materialista (Dezamy).

Los tópicos centrales del neobabouvismo eran:

a.) la toma del poder por la confabulación insurgente de una sociedad secreta, en la que una minoría ilustrada de confabuladores remplazaba la acción revolucionaria de las masas;

b.) la exigencia de una "dictadura revolucionaria" de tipo jacobino después del triunfo de la revolución;

c.) la necesidad de una revolución igualitaria que tuviera como objetivo primordial la abolición de la propiedad privada y el derrocamiento del yugo burgués.

Obviamente en el tapete de esta concepción jacobina de la dictadura estaba la premisa filosófica de los materialistas mecanicistas del Siglo XVIII, según la cual "las circunstancias -o la educación- forman el carácter y las opiniones de los hombres". Era evidente, para Buonarroti, que un pueblo cuyas opiniones se habían formado en un régimen de desigualdad y despotismo no estaba capacitado, al comienzo de una revolución regeneradora, para designar mediante sufragios a los hombres encargados de dirigirla y consumarla. Se exigía, pues, la necesidad de una fuerza revolucionaria por encima de las masas: una élite de "ciudadanos prudentes y valerosos" que "hubieran dejado atrás las luces de sus contemporáneos" y "se hubieran liberado de los prejui-

cios y de los vicios comunes".

Contra esta concepción que pretende la transformación de la sociedad por vía meramente pedagógica y no por la vía práctica revolucionaria, Marx arremete fuertemente, poco -- tiempo después, en sus famosas Tesis sobre Feuerbach, en -- las que pone el acento en la práctica revolucionaria como -- praxis que transforma la sociedad.

El comunismo materialista estaba representado sobre to -- do por Dezamy, Pillot, Gay, Charavay, May, etc. A tal pun -- to Marx sentía interés por esta corriente que, en La Sagra -- da Familia, tanto Dezamy como Gay eran presentados como -- "los comunistas franceses más científicos". (10)

En realidad, la obra de Dezamy no era sino el intento -- de superar el antagonismo radical entre el babouvismo cons -- pirador y la propaganda pacífica de Cabet. En contraposi -- ción a la doctrina de Cabet, que pregonaba la ilusión neo -- cristiana de una avenencia general de las clases a través -- de la "conversión" de los burgueses al comunismo, Dezamy -- subrayaba la urgencia de una acción autónoma del proleta -- ria do.

La unidad del proletariado era el puntal de sus preocu -- paciones. Y, aunque crítico de la doctrina de Cabet, no -- obstante, comulgaba con él en su desmesurada fe en la propa -- ganda.

La salvación común -a los ojos de Dezamy- debería es -- tar sustentada en un principio y nunca en un hombre. Razón

por la que se oponía enérgicamente a la concepción jacobina de la dictadura revolucionaria proclamada por los neobabouvistas, así como al mito burgués del redentor que tanto encomiaba Cabet.

En el decenio del 40 residían en París cerca de cien mil alemanes que casi en su totalidad eran artesanos (sastres, relojeros, zapateros, ebanistas, etc.) e intelectuales exiliados. La mayoría de ellos -sobre todo los más politizados- pertenecía a la Liga de los Justos, teniendo una participación activa en el movimiento obrero revolucionario que se dedicaba principalmente a la convulsión y al proselitismo comunista.

Los primeros contactos de Marx con la Liga datan de la primavera de 1844 y son importantes sólo en la medida en que representan la inserción de Marx en el movimiento obrero, pues a pesar de su simpatía por los artesanos alemanes, no por ello dejaba de manifestar sus reservas: "No debo de olvidarme de subrayar igualmente los méritos, en el plano teórico, de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Sólo el artesano alemán es todavía demasiado artesanal." (12)

El comunismo de Wilhelm Weitling representaba en aquellos días la vanguardia teórica de la Liga. Su obra central, Garantías de la Armonía y de la Libertad (1842), oscilaba entre un realismo revolucionario y un mesianismo utópico. Los atisbos revolucionarios estaban contenidos en las-

siguientes ideas:

a.) el orden de cosas existente alberga en sí mismo - el germen de su destrucción revolucionaria;

b.) el avance de la historia es posible sólo a través de la revolución, y

c.) la revolución debe de tener un carácter social y no político, pues ésta halla su fundamento en los intereses de las masas.

Al no tener claridad sobre las causas de los males económicos y sociales del régimen capitalista -lo cual le impedía comprender la posibilidad de una revolución social engendrada por el mismo desarrollo del régimen-, Weitling -- caía inevitablemente en la utopía en sus planes de transformación social. Así, aunque se inclinaba a la solución revolucionaria, no dejaba, sin embargo, de considerar también - la posibilidad de la instauración del comunismo por los reyes y los príncipes, o aún, lo que es más, por un segundo mesías que, según él, vendría a derruir "el edificio podrido del viejo orden social" y "a transformar la tierra en un paraíso".

En 1844 la obra de Weitling era vista por Marx con - cierto agrado e interés. (13) Sin embargo, la actitud de - Marx hacia los escritos de Weitling y la Liga de los Justos, varía considerablemente entre 1844 y 1846.

Para los fines que el presente trabajo persigue es im prescindible señalar este cambio de actitud ya que refleja-

perfectamente la evolución teórica de Marx. Es sorprendente ver cómo poco tiempo después, y ya con base en la elaboración de la concepción materialista de la historia, Marx sometió los presupuestos teóricos de la Liga -que incluían obviamente "las fantasías de Weitling"- a una crítica sin cuartel. "En Bruselas, a donde fui enviado por Guizot, fundé con Engels, W. Wolff y otros, la Asociación Cultural de los Obreros Alemanes que aún existe allí. Al mismo tiempo publicamos una serie de panfletos, ya fueran impresos o litografiados, en los que la mezcolanza de socialismo anglo-francés y de filosofía alemana, era sometida a una crítica despiadada que por aquel entonces constituía la doctrina secreta de la Liga, recomendándose en cambio el estudio científico de la estructura económica de la sociedad burguesa, como único fundamento teórico pertinente, explicándose en un lenguaje netamente popular, que lo que se trataba no era la imposición de un sistema utópico cualquiera, sino la participación activa y consciente en el proceso revolucionario social al que asistíamos." (14)

Mientras que en Francia el movimiento obrero se realizaba por medio de las sociedades secretas comunistas, en Inglaterra, en cambio, el proletariado buscaba su influencia y su participación en la lucha política.

Desde 1838 el cartismo venía tomando con resolución cada vez mayor la defensa de los intereses de la clase obrera inglesa (15). Las dimensiones que había alcanzado a princi

pios de la década de los cuarenta eran enormes.

Si bien el movimiento cartista era activo y consecuente en el plano de la acción, en el plano teórico, sin embargo, era bastante débil, a la inversa del socialismo que se había desarrollado paralelamente a él.

Enemigos de la acción revolucionaria, debido a su origen burgués, los socialistas owenistas hipostasiaban demasiado el papel determinante de la razón. De ahí que pretendieran realizar el socialismo por medio de la instrucción y la educación. No obstante, desvinculados del proletariado, no estaban en condiciones reales de ejercer un papel efectivo en la transformación social. Se exigía, pues, la unión del socialismo y del cartismo: de la teoría y de la práctica revolucionaria.

A pesar de su crítica contundente al socialismo owenista -por su dogmatismo, sus tendencias abstractas y metafísicas y sus ilusiones filantrópicas y pacifistas-, Engels creía que la fusión entre el cartismo y el socialismo sería inevitable: "La unión del socialismo con el cartismo, la reproducción del comunismo francés en la forma inglesa será su próximo paso, y ya ha comenzado." (16) Mas ello será posible, subrayaba Engels, sólo en la medida en que el movimiento socialista, desarrollado a través del cartismo, logre desembarazarse totalmente de sus elementos burgueses.

Es precisamente a través de los estudios de Engels sobre la situación del proletariado inglés (1844-45) y de la

obra de Burnet De la misere des classes laborieuses en Angleterre et en France (1840) que Marx puede reflexionar en torno al movimiento obrero en Inglaterra, ya que, en realidad, no es sino hasta julio-agosto de 1845, durante su primer viaje a Inglaterra, que establece contacto por vez primera con los dirigentes del movimiento cartista (Harney, Jones).

En La Ideología Alemana el movimiento cartista es presentado como un movimiento obrero de masas que se contraponen a las lucubraciones vacías del "espíritu crítico" de Bauer.

Por último debemos señalar que la obra de Flora Tristán, la Union ouvriere (1843), está también inspirada en el movimiento cartista. Es a partir de su experiencia sobre su organización, más que sobre su programa político, que Flora logra desarrollar en este libro sus ideas de la unificación y autoemancipación del proletariado.

La consideración y el estudio del libro de Flora es importante en la medida en que inscribe en la formación teórica de Marx. El tema de la autoemancipación del proletariado, captado a través de los libros de L. von Stein y Flora Tristán, se deja sentir claramente, pese a sus grandes diferencias, en la Introducción en torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.

Es probable que el acontecimiento histórico más relevante, no tanto en sí, sino en cuanto lo que significó para

Marx, entre 1844 y 1845, sea la sublevación de los trabajadores de Silesia. Si Marx sobreestimó o no la rebelión de los tejedores, de junio de 1844 -en torno a lo cual gira - toda una absurda polémica- es cosa que en verdad poco importa. Este hecho cobra interés únicamente en la medida - en que repercute en la concepción teórica de Marx. Se trata nada menos que del puntal que permite la constatación - clara y objetiva de la tesis central de la Introducción, - escrita apenas unos cuantos meses atrás, a saber: que la clase que puede asumir la misión de la emancipación del -- pueblo alemán, de la transformación del régimen social, no puede ser otra que el proletariado. No obstante, las razones que daba Marx en aquellos tiempos, tenían más bien un carácter abstracto, aparentemente desmentido por la inercia del proletariado alemán. El proletariado es la clase-emancipadora, añadía Marx, porque es la clase en cuyas condiciones de existencia está encarnado todo el mal de la sociedad burguesa contemporánea. No existe otra clase que - se encuentre más abajo en la escala social y sobre la cual pese más el resto de la sociedad. Mientras que la existencia de las demás clases está basada en la propiedad individual, el proletariado se ve privado de esta propiedad y no tiene ningún interés en el mantenimiento de la sociedad -- existente. Únicamente le falta la conciencia de su misión, la ciencia, la filosofía, y se convertirá en eje de todo - movimiento emancipador si se penetra de esta conciencia, -

de esta filosofía, si comprende el gran papel que le ha sido asignado. (17) La insurrección de Silesia representa, precisamente, la entrada activa y consciente de la clase obrera alemana en el proceso revolucionario. Así, la visión que tiene Marx desde la Introducción, y su corroboración con los hechos de junio de 1844, permite comprender con mayor claridad la emoción con que Marx encomió el movimiento de los tejedores, cuyo carácter "teórico y consciente" resalta a menudo.

En un artículo publicado en agosto de 1844, en el periódico Vorwärts de París, Marx reflexiona en torno a la problemática social de los trabajadores de Silesia. El escrito, que lleva por título Notas críticas al artículo "El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano", responde al problema político del papel del proletariado en la lucha revolucionaria y representa, a la vez, el primer análisis crítico por parte de Marx, de una revolución. En este ensayo se cristaliza todo un desarrollo teórico que venía gestándose desde 1843, y que culmina con la comprensión del carácter potencialmente revolucionario del proletariado. Este desarrollo es perfectamente comprensible sólo si tomamos en consideración lo que se sitúa entre febrero y agosto de 1844, esto es, la inserción de Marx en el movimiento obrero, los estudios económicos, históricos, políticos y sociales que realiza en París y la rebelión de los tejedores.

A lo largo de este artículo, escrito en contra de Ruge, Marx compara en repetidas ocasiones la resolución revolucionaria del proletariado en contraposición con la pasividad de la burguesía liberal. Y concluye que el hecho -- histórico en análisis es ejemplo preclaro de que "la tensión y la dificultad de las relaciones entre el proletariado y la burguesía incrementa el servilismo y la impotencia de ésta última." (18) Tesis que, por lo demás, se haya en línea directa con la conclusión de la Introducción, salvo en lo que respecta al papel de la teoría: "De la misma manera en que la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia política de Alemania, las disposiciones del proletariado alemán -aún haciendo abstracción de la teoría alemana- son las disposiciones sociales de Alemania." (19)

La superioridad de la revolución social respecto de la revolución política es también otro tema que concuerda perfectamente con uno de los puntos medulares de la Introducción. En contraposición a Ruge, para quien una revolución sin alma política es imposible, Marx responde, negando toda posibilidad de solución política a los problemas sociales, que la revolución socialista ha de ser una revolución política con alma social. "La revolución en general, es decir, el derrocamiento del poder existente y la descomposición del antiguo estado de cosas es un acto político. Pero sin revolución, el socialismo no podrá realizarse. Tiene necesidad de este acto político en la medida

en que tiene necesidad de destrucción y de descomposición. Pero en cuanto comienza su actividad organizadora y se manifiesta, al mismo tiempo su fin propio, su alma, el socialismo se desembaraça de su envoltura política." (20)

A pesar de que el propio Marx remite al lector a su artículo de los Anuarios Franco-Alemanes para una mejor comprensión de la subversión de los tejedores, no obstante, nosotros encontramos una diferencia central entre ambos textos. El "proletariado pasivo" de la Introducción es presentado claramente por Marx, en el artículo del Vorwarts, como proletariado activo y, además, algo también fundamental, el proletariado no ha ido a la lucha guiado, impulsado, atraído por la teoría, sino empujado por sus condiciones de vida. "No es sino en el socialismo donde un pueblo filosófico puede encontrar su práctica (praxis)-adecuada. Y no es sino en el proletariado, por consiguiente, donde puede encontrar el elemento activo de su liberación." (21) Resulta pues que:

a.) la división de la Introducción entre humanidad pensante y humanidad sufriente, que se sustenta bajo el principio ideológico de que es sólo con base en la intervención del "rayo del pensamiento" de los filósofos como el proletariado deviene revolucionario, queda ampliamente superada bajo la expresión "pueblo filosófico", en la que se reconoce el carácter objetivamente revolucionario de sus luchas. La relación teoría y práctica, pueblo y filo-

sofía, ya no puede ser pensada bajo los términos de alianza entre cabeza y brazo, entre cerebro y corazón;

b.) el socialismo ya no se presenta como una teoría pura, salida de la cabeza de los intelectuales, sino como una praxis;

c.) finalmente, el proletariado se convierte en el elemento activo de la liberación.

Al reivindicar en la práctica la tendencia potencial del proletariado hacia el socialismo, y en la teoría la necesidad de que ésta surja de la práctica misma, Marx se distancia abismalmente de las posiciones utópicas. Mas, por contradictorio que parezca, es precisamente a la luz de la insurrección de los tejedores de Silesia como Marx valorará positivamente "las obras geniales de Weitling".

La importancia de este artículo es fundamental. Con respecto a los Manuscritos de 1844 -en lo que toca a la lucha política- se registra un avance considerable. "Por así decirlo, abre una nueva fase en el movimiento del pensamiento de Marx, fase en la cual se constituye su teoría de la autoemancipación del proletariado." (22) Es el punto de partida de todo un itinerario intelectual que conduce a las Tesis sobre Feuerbach y a La Ideología Alemana. Es el punto crucial, basado en el análisis de un hecho histórico concreto, que permite comprender con claridad la transición de los Manuscritos de 1844 a La Ideología Alemana. Implícitamente, Marx rompe en este artículo, al señalar el carácter-

activo del proletariado, con los esquemas feuerbachianos de la Introducción y de los Manuscritos de 1844. El concepto de praxis comienza a adquirir, paulatinamente, las dimensiones que sólo alcanzará más tarde.

3. Trabajos que anteceden a los Manuscritos de 1844.

Los trabajos que anteceden de manera inmediata a los Manuscritos de 1844 son: La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, La Cuestión Judía y la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. La consideración de estos escritos es importante en la medida en que permite precisar el grado de madurez intelectual que había alcanzado Marx antes de la redacción de los Manuscritos de 1844. No pretendemos, evidentemente, hacer aquí un análisis exhaustivo de cada una de estas obras, sino, más bien, resaltar aquellos puntos esenciales que reflejen con claridad la evolución teórica de Marx.

La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel fue escrita en Kreuznach, al cese de la colaboración de Marx con la Gaceta Renana. Como lapso de su composición podemos conjeturar el verano de 1843.

Fueron precisamente los problemas concretos con los que Marx tuvo que habérselas durante su colaboración como redactor de la Gaceta Renana (de enero de 1842 a marzo de

1843) los que le empujaron a hacer un estudio crítico de la filosofía política de Hegel. El propio Marx nos habla de esta obra como "el primer trabajo emprendido para resolver las dudas que le asaltaban", así como de la importancia que representa la severa crítica a la dialéctica abstracta de Hegel en la orientación de su pensamiento filosófico. En efecto, en el Postfacio a la segunda edición de El Capital, Marx señala, a propósito de los problemas suscitados por la aplicación del método dialéctico a la construcción de la ciencia económica, que treinta años atrás criticó "el lado mistificador de la dialéctica hegeliana" en una época en la que era la doctrina de moda. Esto lo escribe Marx en 1873 refiriéndose, sin lugar a dudas, al reexamen crítico de la doctrina hegeliana del Estado que formuló en 1843. He aquí como nos presenta la médula del examen del método dialéctico llevado a cabo en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel: "Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte, incluso, bajo el nombre de Idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana."

(23) Desde el punto de vista metodológico esta obra adquiere, pues, una importancia decisiva en la formación teórica de Marx. Ello ha conducido a una serie de exégetas del -

marxismo a considerar esta obra mucho más importante, en la evolución teórica de Marx, que los propios Manuscritos de 1844. "A nuestro parecer, el más importante de los dos trabajos es la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho Público ... El más importante, porque contiene las premisas generales de un nuevo método filosófico, bajo especie de aquella crítica a la lógica hegeliana hecha a través de la crítica de la filosofía ético-jurídica de Hegel con la cual Marx desenmascara las 'mixtificaciones' de la dialéctica apriorista, idealista, y especulativa en general." (24) Iniciar una polémica en torno a cuál de los dos textos es más importante es del todo absurdo. Para nosotros, y reconociendo en todo su valor el aspecto metodológico, el interés de la Crítica descansa en su alcance para determinar la orientación del pensamiento político de Marx.

Es claro que en la Crítica Marx no se plantea problemas reales y verdaderos de Economía política. De hecho todavía no tiene un conocimiento preclaro de esta disciplina. Mas es indudable que la lectura de la Filosofía del Derecho de Hegel le espolea con energía en esta dirección. Antes que Hegel casi ningún filósofo le había prestado la debida importancia a la actividad económica. No es del todo aventurado, pues, pensar que el análisis del mundo económico que Marx encontró en los escritos de Hegel -y básicamente en su Filosofía del Derecho- haya sido el puntal que orientara el naciente interés de Marx hacia la Economía política. Con esto no

pretendemos negar, de ninguna manera, que el tratamiento que hacía Hegel de la problemática económica estaba sustentado en principios rígidamente especulativos que, en Marx, el ambiente cultural y político francés precisaran en términos -- realistas y concretos. Por lo demás, el propio Marx en su Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, señala que sus estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel lo condujeron a los resultados siguientes: "Tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de sociedad civil, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política." (25) Este descubrimiento tiene, para nosotros, dos implicaciones fundamentales: por un lado, revela claramente las limitaciones que tiene la filosofía especulativa para explicar la realidad, y por el otro, implica la -- exigencia insoslayable de adentrarse en el análisis del campo teórico recién descubierto.

En puridad, la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel es la denuncia del carácter misticador y reaccionario de la Filosofía del Derecho, de la cual se sirve Hegel para justificar la monarquía prusiana y sus instituciones. Es claro, para Marx, que en la filosofía política de Hegel --

se patentiza una inversión característica de su método. El punto de partida es, pues, la crítica de este método idealista, apriorístico y especulativo. La influencia del método - aplicado por Feuerbach en las Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía (marzo de 1843) - consistente en restablecer las verdaderas relaciones entre sujeto y predicados aquí del todo evidente. Marx muestra en su crítica, sin embargo, una dimensión histórica y social ausente en Feuerbach.

Para Hegel la Idea es el verdadero sujeto, y la realidad, en cambio, hace las veces más bien de fenómeno externo, o predicado de la Idea. Para Marx, por el contrario, el elemento real o material constituye el verdadero sujeto y el proceso del pensamiento es sólo su manifestación. "Lo importante consiste en que Hegel transforma siempre la Idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho el predicado." (26) Esto lleva a Hegel a no aprehender a la Sociedad Civil en su especificidad, sino como un momento de la Idea o del Estado. Mas, lejos de estar determinados por sus relaciones con el Estado, la familia y la Sociedad Civil constituyen -- los elementos determinantes de éste, y para llegar a una noción exacta de la sociedad y del Estado, es necesario, señala Marx, mediante una inversión de las relaciones establecidas entre ellos por Hegel, hacer de la Sociedad Civil el sujeto y del Estado el atributo. No obstante, para encontrarlos fundamentos del Estado hay que desentrañar las relacio--

nes materiales. Vemos, por tanto, cómo Marx, a fin de --
 aprehender la verdadera naturaleza del Estado, tiene que --
 trastocar su crítica del Estado en una crítica de la Econo-
 mía política. Los Manuscritos de 1844 son la primera res-
 puesta de Marx a esta exigencia.

El estudio que realiza Marx del papel y los efectos de
 la propiedad privada en la crítica a Hegel, lo lleva a ex-
 tender su crítica a la sociedad burguesa y a oponer, tanto
 a la doctrina reaccionaria de Hegel como a la organización-
 política y social burguesa, una concepción democrática y re-
 volucionaria. Sólo en la verdadera democracia -obviamente-
 en la democracia no simplemente formal sino real- se logra
 suprimir realmente la oposición entre el Estado y la Socie-
 dad, entre la vida privada y la vida pública. "Todas las--
 otras formaciones políticas son ciertas formas políticas --
 particulares, determinadas. En la democracia el principio-
 formal es a la vez el principio material. Es ante todo la-
 verdadera unidad de lo universal con lo particular." (27)

Al comprender el papel que desempeñan en el proceso --
 histórico las relaciones entre la propiedad privada y la or-
 ganización de la sociedad y del Estado, Marx comienza a con-
 cebir al movimiento histórico en unión con el desarrollo so-
 cial, determinado por las contradicciones que encierra el -
 régimen de la propiedad privada.

Marx publicó en los Anales Franco-Alemanes dos artícu-
 los: Sobre la Cuestión Judía e Introducción a la Crítica -

De la Filosofía del Estado de Hegel. El primero fue escrito casi en su totalidad en Kreuznach, y sólo terminado en París. El segundo, en cambio, fue redactado en París, y en él se patentiza claramente la influencia que ejerció en Marx el movimiento obrero parisiense.

La importancia que reviste en el pensamiento de Marx el período de los Anales Franco-Alemanes ha sido señalada por Lenin de la siguiente manera: "Los artículos de Marx en los Anales nos muestran ya al revolucionario que proclama la --, 'crítica despiadada de todo lo existente', y en especial, la 'crítica de las armas', apelando a las masas y al proletariado." (28) A decir verdad, esto es válido sólo para la Introducción, pues en el artículo Sobre la Cuestión Judía el -- proletariado no ocupa ningún lugar primordial en el análisis.

En realidad, el artículo Sobre la Cuestión Judía no es sino una prolongación y profundización de los logros alcanzados en la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. El tema central sigue siendo el estudio crítico de la relación entre el Estado y la Sociedad Civil. No obstante, Marx aborda ahora el problema desde el punto de vista de la emancipación humana, con lo que le da un matiz totalmente nuevo a su crítica.

Aunque el artículo tiene como interés inmediato la refutación de las tesis antisemitas de B. Bauer, la crítica de Marx, sin embargo, no se agota en este punto, pues de hecho, ésta no es sino el pretexto que le permite ahondar de manera

más clara y profunda en el análisis del carácter y de la naturaleza de la sociedad burguesa y del Estado Político.

Así, encontramos en este ensayo fundamentalmente:

a.) Una crítica de las bases filosóficas y jurídicas del liberalismo burgués. Marx realiza aquí un estudio minucioso de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamados por la Revolución Francesa que, a su parecer, llevó hasta sus últimas consecuencias la emancipación política. El resultado de su análisis desemboca en "el hecho de que los llamados derechos humanos, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad." (29) Los derechos del ciudadano, en cambio, son de orden político; expresan la participación del hombre en la universalidad del Estado y reflejan la esencia social del hombre -aunque obviamente en forma totalmente abstracta. La causa de la diferencia entre unos y otros derechos estriba, señala Marx, en la oposición entre el Estado y la Sociedad Civil y, además, en la naturaleza particular de la emancipación política.

b.) Una crítica radical de la emancipación puramente política, pues ésta, a juicio de Marx, lejos de haber liberado al hombre de la religión y de la propiedad, no ha hecho más que reforzarlas, dándole al hombre a fin de cuentas, la libertad absoluta de religión y de propiedad.

El corolario que se desprende necesariamente de estos dos primeros incisos es que el ser del hombre se halla profundamente dividido. En tanto miembro de la Sociedad Civil lleva una vida real, concreta, mientras que como ciudadano, partícipe del Estado político, sólo tiene una existencia -- ilusoria. "Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en lo que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios y se convierte en juguete de poderes extraños." (30)

c.) Una crítica de la sociedad burguesa actual que, al destruir la vida colectiva ha transformado a los hombres en individuos aislados, egoístas, hostiles entre sí, que sólo viven su verdadera vida, la vida colectiva de una manera imaginaria, en el Estado. "El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo cristiano. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente externas para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del Hombre, suplantarlos por el egoísmo, por la necesidad ego

egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, -hostilmente." (31)

d.) Finalmente, una crítica de los fundamentos económicos de la sociedad burguesa. La base de la Sociedad Civil, dice Marx, es la necesidad práctica, y el dios de esta necesidad práctica es el dinero. "El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, -- tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él." (32) La influencia del artículo de M.-Hess, La Esencia del Dinero es clara en este punto.

La conclusión a la que llega Marx en este artículo anticipa, en mucho, la idea de trabajo enajenado que, en breve, desarrollaría con detalle. "Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico -- ajeno a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero." (33)

La verdadera emancipación del hombre implica:

a.) la superación de la emancipación puramente políti

ca, lo cual conlleva, a su vez, a la supresión de la oposición entre Estado político y Sociedad Civil;

b.) la abolición de la propiedad privada y, por último;

c.) la extinción del reino del dinero. "Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana." (34)

Por el tipo de solución y conclusión a la que llega Marx en este artículo podemos decir que su orientación apunta ya hacia el comunismo. Mas, si bien es cierto que Marx ha señalado los puntos esenciales de la emancipación humana, no obstante, esta tarea no ha sido asignada todavía a ninguna clase concreta. El papel que desempeña el proletariado en el proceso histórico, así como la necesidad de una revolución proletaria es ignorada por completo en este artículo. La Introducción, el segundo artículo publicado en los Anales Franco-Alemanes, vendrá precisamente a salvar esta deficiencia.

Al abordar la insurrección de los tejedores de Silesia, así como la reflexión de Marx en torno a este acontecimien-

to, destacamos, conjuntamente, las tesis fundamentales de la Introducción. A fin de omitir en lo esencial una repetición del todo estéril, dejamos por supuestos los logros teóricos alcanzados por Marx en este artículo.

4. Principales influencias.

A partir del verano de 1843 Marx emprendió un estudio minucioso de la Revolución Francesa. La Revolución Francesa era en aquellos días el ejemplo más preclaro de una revolución completa, en tanto que había transformado radicalmente la estructura económica, política y social de Francia. La repercusión que tiene este estudio en la obra de Marx se deja ver ya desde los artículos de los Anales Franco-Alemanes. En Sobre la Cuestión Judía Marx subraya la importancia decisiva y las limitaciones de esa revolución, mientras que en la Introducción atribuye su triunfo a que la burguesía, la clase en ascenso, logra encarnar los intereses generales del pueblo.

A pesar de su crítica aguda a la Revolución Francesa, no cabe duda de que ésta representaba para Marx el modelo acabado de una revolución total. Fué precisamente su lectura de la historia de la Revolución Francesa lo que le ayudó -y para nosotros esto es lo fundamental- a ampliar y clarificar sus ideas sobre las luchas de clases, la revolución -

social y el desarrollo histórico. "Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más -- que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases..." (35) Cabe afirmar aquí que los aportes que Marx señala corresponden en lo esencial a los logros obtenidos en La Ideología Alemana, pues, en los Manuscritos de 1844, Marx no tiene todavía claro que la formación de las clases está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, -- conceptos claves sin los cuales resulta imposible fundamentar científicamente y objetivamente la revolución proletaria y, -- con ello, la posibilidad de una sociedad sin clases.

Una vez instalado en París, Marx se lanzó ávidamente al estudio de la Economía política. Sus estudios de economía respondían a una necesidad teórico-práctica; teórica, -- en cuanto que Marx había llegado, a través de los resultados obtenidos en su Crítica de la Filosofía del Estado de --

Hegel, a la convicción de que sólo un estudio profundo de la Economía política le permitiría comprender la naturaleza y el desarrollo del sistema capitalista; práctica, en tanto que, a partir de la Introducción, Marx vislumbraba ya la necesidad de transformar radicalmente la sociedad de su época.

Este primer encuentro con la Economía se transforma inmediatamente en una crítica de la misma. El "cinismo" con que la Economía admite que el fin de la producción es la ganancia y que el hombre como tal, en su dignidad y valor intrínseco no significa nada para ella, no deja de violentar a Marx y de hacerle afirmar el carácter inhumano de esta ciencia que responde a la naturaleza de la producción capitalista. Marx critica a la Economía política, sin embargo, no tanto por mostrar este carácter inhumano de la realidad capitalista, cuanto porque lo muestra haciendo abstracción de su fundamento: la propiedad privada.

En su crítica, Marx sigue muy de cerca el artículo de Engels, Esbozo de Crítica de la Economía Política. Este trabajo, redactado a finales de 1843 y comienzos de 1844, y publicado en los Anales Franco-Alemanes, representa la primera crítica a la Economía política desde la perspectiva de la abolición de la propiedad privada. La influencia que ejerce en Marx es incuestionable: en sus notas de lectura de 1844 (Cuadernos de París) lo resume cuidadosamente; en el Prólogo de los Manuscritos de 1844 lo cita como uno de los trabajos principales en que se basó para desarrollar

sus investigaciones; quince años más tarde, en su Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política es calificado de "genial" y, finalmente, en el primer tomo de El Capital es citado cuatro veces.

Básicamente el Esbozo de Engels le permitió ver a Marx:

a.) el rol que juega la economía en la explicación de la sociedad civil;

b.) la importancia de la propiedad privada, en tanto-fundamento de la explotación y de la escisión social;

c.) el carácter temporal e histórico de este fundamento;

d.) el carácter de clase de la Economía política;

e.) el carácter contradictorio, irracional e inhumano del régimen capitalista;

f.) el punto de vista opuesto al de la Economía política, a saber: el de la abolición de la propiedad privada, y, por último;

g.) que la agudización de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía lleva a la revolución comunista.

Producto de este primer acercamiento de Marx a la Economía política son sus notas de lectura, junto con los extractos que hace de las obras de los grandes economistas, -publicados por vez primera en 1932 y que en español se les conoce bajo el título de Cuadernos de París, así como los Manuscritos de 1844, cuyo objeto de estudio aquí nos ocupa.

En el Prólogo a los Manuscritos de 1844 el propio Marx

señala las fuentes que utilizó para criticar el régimen capitalista. "Es obvio que, además de los socialistas franceses e ingleses, también he utilizado trabajos de socialistas alemanes. Los trabajos alemanes densos y originales en esta ciencia se reducen realmente (aparte de los escritos por Weitling) al artículo de Hess publicado en los 21 pliegos y al Bosquejo para la Crítica de la Economía Política de Engels, en los Anuarios Franco-Alemanes, en donde yo -- anuncié igualmente, de manera totalmente general, los primeros elementos del presente trabajo." (36)

En general, podemos decir que los artículos de Hess -- ayudaron a Marx a afirmar su concepción del trabajo como -- elemento esencial de la vida humana y a comprender el carácter económico y social de la alienación. Marx les dió a -- las concepciones de Hess, sin embargo, una base materialista, muchas veces ausente en él, basándose, sobre todo, en el Esbozo de Engels y en el libro de W. Schulz El Movimiento de la producción.

La importancia que reviste el libro de Schulz en la -- obra de Marx ha sido poco tomada en cuenta por los exégetas del marxismo, y sin embargo, es precisamente de los planteamientos de Schulz de quien Marx extrae los primeros elementos de su concepción del materialismo histórico.

El gran acierto de Schulz radica en haber demostrado:

a.) que el proceso histórico sólo puede ser explicado con base en la producción;

b.) que los distintos periodos de la historia están - determinados por el desarrollo de las necesidades, cuya satisfacción implica un incesante trastocamiento de la estructura económica y social y,

c.) que el desarrollo de la producción y de la división del trabajo determina la sucesión de las formas de sociedad y de Estado, así como las luchas de clases.

A pesar de que Marx cita en los Manuscritos de 1844 a Schulz en repetidas ocasiones, no obstante, es en La Ideología Alemana donde la influencia de Schulz es más clara.

El papel que desempeñan Feuerbach y Hegel en la producción teórica de Marx, entre 1844 y 1845 es fundamental. Da da la importancia que reviste la relación de ambos pensadores para con Marx, hemos decidido ocuparnos detalladamente de ello en el siguiente capítulo

Lenin ha señalado con justa razón que "El marxismo es el sucesor legítimo de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés." (37) Pues bien, los Manuscritos de 1844 son el primer trabajo de Marx en que confluyen las tres fuentes principales del marxismo.

Antes de adentrarnos de lleno al estudio de los Manuscritos de 1844 quisiéramos hacer una última advertencia: el haber puesto de relieve los distintos trabajos e ideas que entran en la formación teórica de Marx no implica, de ninguna manera, suponer que Marx haya elaborado su teoría median

te un "resumen" o "compilación" de ideas tomadas de estos trabajos. Los resultados a que llega Marx en los Manuscritos de 1844 son totalmente nuevos y constituyen una auténtica síntesis teórica que se realiza, ciertamente, con base - en las ideas de los trabajos expuestos -ya sea a través de la aceptación o de la crítica-, pero también con base en un análisis crítico y científico propio de Marx, así como en su participación en la lucha política.

NOTAS AL CAPITULO I

- (1) Para un estudio detallado y minucioso de las condiciones del proletariado inglés, véase el excelente trabajo de Engels, La Situación de la clase obrera en Inglaterra. La importancia de este texto es decisiva en la literatura socialista puesto que subraya por vez primera, la revolucionaria lucha de clase del proletariado como producto directo del carácter de la sociedad burguesa.
- (2) Marx, K., Las Luchas de Clases en Francia, T. I., p. 210
- (3) Carta de Marx a Ruge, marzo de 1843
- (4) Carta de Marx a Ruge, mayo de 1843
- (5) En términos generales podemos decir que el movimiento revolucionario de París, se divide en dos grandes vertientes: los doctrinarios socialistas y los comunistas. En realidad, ambas doctrinas constituyen, gracias al desarrollo económico y social, la superación práctica y teórica del sansimonismo y del fourierismo.

A diferencia de Saint-Simon y de Fourier, quienes siempre se abstuvieron de participar en la lucha política, los doctrinarios socialistas y comunistas mantienen una decidida participación en ella. Aunque con objetivos e intereses muy divergentes, tanto socialistas como comunistas convergen en su crítica al modo de producción burgués. Los doctrinarios socialistas, representantes de las clases medias, pretenden reformar la estructura social por medio de una nueva organización del trabajo que, por un lado deje intacto el sistema de la propiedad privada y, por el otro, evite una revolución social. En contraposición, los comunistas, que defienden los intereses de la clase obrera, abogan por la destrucción de la sociedad burguesa y por la implantación del comunismo, rechazando enérgicamente todo tipo de soluciones reformistas.

En el Prólogo de 1890 al Manifiesto del Partido Comunista, Engels atiende a esta esencial distinción: "El socialismo representaba en 1847 un movimiento burgués; el comunismo un movimiento obrero" Los socialistas eran "gentes que se hallaban fuera del movimiento obrero y que buscaban apoyo más bien en las clases instruidas; - en cambio, la parte de los obreros que, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas, exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces comunista ..." (Marx-Engels, Manifiesto del Partido Comunista, p. 30

- (6) Marx, K., El Señor Vogt, pp. 101-102
- (7) Carta de Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, p. 180

- (8) Garaudy, R., Introducción al Estudio de Marx, p. 41
- (9) Marx-Engels, La Ideología Alemana, p. 596
- (10) Marx-Engels, La Sagrada Familia, p. 198
- (11) La Liga de los Justos fue creada en 1836. Esta sociedad secreta de composición puramente obrera tenía, como propósito inicial, - insertar en Alemania los Derechos del Hombre y del Ciudadano. De tendencia decididamente neobabouvista, albergaba en su seno una combinación ingeligente de filosofía alemana y socialismo francés. Colaboró vivamente en la insurrección proyectada por la Sociedad de las Estaciones (1839). Finalmente, al revés de la revuelta, la mayoría de sus miembros -entre ellos Shapper, Moll y BAuer, emigraron a Londres donde instauraron una filial: La Unión de los Obreros. En París los que quedaron se agruparon en torno al médico Ewerbech, que era comunista icario; la doctrina de Cabet halló resonancia entre los justos.
- (12) Carta de Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, p. 180
- (13) "En lo que respecta al nivel o capacidad de cultura de los trabajadores alemanes en general, llamó la atención sobre los geniales escritos de Weitling, cuyo valor teórico es a menudo superior al del mismo Proudhon, por más que no lleguen a su nivel formal. ¿Qué obra puede mostrar la burguesía -incluidos sus filósofos y escribas sobre su propia emancipación política, comparable a las Garantías de la Armonía y la Libertad de Weitling? - Compárese la mediocridad insípida y pusilánime de la literatura-política alemana con este debut literario desmesurado y brillante de los trabajadores alemanes; compárese estos gigantescos zapatos que llevo de niño el proletariado con los zapatos de canijo que ha roto la burguesía alemana en la política, y a la conciencia alemana habrá que profetizarle una figura de atleta."
(Marx, K., Notas críticas al artículo "El Rey de Prusia y la Reforma social por un prusiano." En OME s. p. 240
- (14) Marx, K., Herr Vogr, p. 102
- (15) En efecto, no es sino hasta 1838 que William Lowett, dirigente - del Comité Directivo de Londres, redacta en célebre documento -- las reivindicaciones fundamentales del proletariado. Este documento, que se le conoce con el nombre de "carta", contiene sespuntos básicos que, en la opinión de Engels, "son suficientes para alterar toda la constitución inglesa." La petición de las -- elecciones anuales, el sufragio universal y la igualdad de circunscripciones electorales, son parte de las demandas de los -- obreros cartistas. En el umbral del movimiento cartista principios democráticos burgueses y radicalismo obrero se confunden. - Mas con la huelga textil de 1842, traicionada por la burguesía,-

el movimiento se escinde en el Congreso de Birmingham (1843). - La Burguesía rechaza toda acción revolucionaria y el movimiento-cartista se consolida en movimiento puramente obrero.

- (16) Engels, F., La situación de la Clase Obrera en Inglaterra, p.
- (17) Cfr. Marx, K., Introducción en torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.
- (18) Marx, K., Notas críticas al artículo El Rey de Prusia y la Reforma social, por un Prusiano, p.
- (19) Ibid, p. 241
- (20) Ibid, p. 245
- (21) Ibid, p. 241
- (22) Lowy, M., La Teoría de la Revolución en el joven Marx p. 143
- (23) Marx, K., El Capital, T. I, Vol. I, p. 19
- (24) Della Volpe, G., Rousseau y Marx, pp. 123-124
- (25) Marx, K., Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política en: Marx, Introducción a la Crítica de la economía política, Cuadernos del Pasado y Presente, p. 76
- (26) Marx, K., Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, p. 18
- (27) Ibid, p. 41
- (28) Lenin, Carlos Marx, en Marx-Engels, Obras Escogidas, p. 8
- (29) Marx, K., Sobre la Cuestión Judía, p. 32
- (30) Ibid, p. 32
- (31) Ibid, p. 43
- (32) Ibid, p. 42
- (33) Ibid, p. 44
- (34) Ibid, p. 38
- (35) Carta de Marx a Weydmeyer, 5 de marzo de 1852, en Marx-Engels, Obras Escogidas, pp. 703-704
- (36) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía; p. 48
- (37) Lenin, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo en Marx-Engels Obras Escogidas, p. 19

II. CRITICA A LA ECONOMIA POLITICA

1. Contradicciones

Aunque el presente capítulo se centra en el estudio de los Manuscritos de 1844, no obstante, hemos utilizado conjuntamente en el tratamiento de algunos puntos medulares, los Cuadernos de París. Desde el punto de vista teórico esto no presenta ninguna alteración en nuestro análisis, pues, redactados casi al mismo tiempo, no existe gran diferencia entre ambos textos. Tanto en los Manuscritos de 1844 como en los Cuadernos de París, la categoría central por medio de la cual Marx critica a la Economía política, a la par que explica a la sociedad burguesa, es la de trabajo enajenado.

En efecto, lo que caracteriza al régimen capitalista es la cosificación de las relaciones sociales. Esta cosificación radica en el hecho de que la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada, le ha imprimido al trabajo un carácter de trabajo alienado. Con ello, el hombre ha quedado subordinado a un mundo de cosas que él mismo ha creado y que, sin embargo, le son hostiles y le aplastan.

En esta cosificación, en la cual todo vínculo humano entre los hombres ha perdido precisamente su carácter humano, Marx basa, en una anticipación genial de lo que en El Capital será el fetichismo de las mercancías, su crítica de la sociedad burguesa y de la Economía política.

En general, podemos decir que la crítica a la Economía

se realiza en un doble plano: por un lado, Marx critica a la Economía política a partir de sus presupuestos mismos, poniendo de relieve las contradicciones que ésta alberga en su seno; por otro, sale de su discurso para hallar en la filosofía el puntal de su crítica.

Lo que caracteriza el discurso teórico de la Economía-política es que su análisis de la sociedad permanece en el plano de la apariencia. Capta, única y exclusivamente, el mundo de los fenómenos externos que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales. Apariencia-aquí no significa falsedad. La Economía política aprehende la verdad de una realidad. Mas al partir de un fundamento-la propiedad privada- que jamás logra explicar, se queda en el plano de la inmediatez. "La propiedad privada es un hecho de cuya explicación se desentiende la economía política, no obstante que constituye su fundamento. No hay riqueza sin propiedad privada, y la Economía política es, por su propia esencia, la ciencia del enriquecimiento. No hay, -- por tanto, Economía política sin la propiedad privada. Así, pues, toda esta ciencia descansa en un hecho carente de necesidad." (1) Esta limitante en su exégesis de la realidad obedece a su carácter de clase.

Marx parte, en su crítica, de las propias afirmaciones de la Economía política, encontrando que ésta incurre, a menudo, en una serie de contradicciones. Así, por un lado, nos dice que originaria y teóricamente "todo el producto --

del trabajo le pertenece al obrero", pero, por el otro, en realidad "revierte al obrero lo más pequeño e imprescindible del producto". El economista afirma que "todo se compra con el trabajo y el capital no es otra cosa sino trabajo acumulado", pero sostiene al propio tiempo que "el obrero muy lejos de poder comprarlo todo, tiene que venderse a a sí mismo y a su humanidad". El economista admite que "el trabajo es lo único con que el hombre aumenta el valor de los productos naturales", a su vez que señala que el terrateniente y el capitalista "en todas partes están por encima del obrero y le dictan leyes". (2)

Situándose por tanto en el punto de vista del economista, sacando las conclusiones que de sus premisas se derivan y sin que éste se percate del contraste que se vislumbra entre las leyes que anuncia, podemos inferir, siguiendo a Marx, que el trabajo, en cuanto tiene únicamente como finalidad el incremento de la riqueza, es algo nocivo y funesto. (3)

A decir verdad, el problema principal de la Economía política estriba en considerar la producción al margen del trabajo que la crea, esto es, presentándola como un conjunto de relaciones objetivas. Con ello, señala Marx, oculta la inhumanidad que determina al régimen capitalista. "La Economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción." (4)

Dado que la Economía política es la apología de la propiedad privada, bajo su óptica, el trabajo productor de la riqueza lo es todo, mientras que el trabajador no es nada. - En su análisis, opera escindiendo al trabajador del hombre, - para optar, finalmente, por el productor, el producto y la producción, haciendo abstracción de su calificación humana. De ahí que la Economía política no se preocupe ni mínimamente por la situación de penuria en que se halla hundido el obrero. Como sólo ve en él un elemento de la producción, - se desinteresa de él en tanto que hombre. "La Economía política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, - como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales." (5)

Así, el obrero que ha quedado sin trabajo, el desempleado, no cuenta para la Economía política; deja a la policía, a la justicia y a la religión el cuidado de ocuparse de él. La Economía política considera "... la existencia abstracta del hombre como mero hombre de trabajo, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada cumplida a la nada absoluta, a su inexistencia social, y por tanto real." (6)

El trabajador, ajeno al capital, es nada para el sistema; no obstante, en cuanto es absorbido como trabajador por el sistema, se vuelca desde su exterioridad, vale decir, -- desde su nada cumplida, hacia la abstracta inexistencia de ser un ente fundado en el ser del capitalismo, es decir, na

da absoluta, existencia abstracta. En consecuencia, "lo humano se halla fuera de la Economía política y lo inhumano - dentro de ella." (7)

Al considerar los hechos económicos ante todo como hechos sociales, Marx trasciende el plano en que se halla la Economía política, ahondando en un nivel más universal y -- profundo.

2. Categorías fundamentales

Los Manuscritos de 1844 abren con un examen crítico de las categorías fundamentales de la Economía Política, a saber: salario, ganancia del capital y renta territorial, mismas que representan los ingresos de las tres clases fundamentales que conforman la sociedad de su época.

Aunque el análisis del salario se efectúa con base en la teoría clásica de Adam Smith y Ricardo, no obstante, -- Marx lo sitúa en el centro de una lucha antagónica entre capitalista y trabajador, en la que necesariamente sale vencedor el primero. El capitalista, dice Marx, además de la ganancia que obtiene de su capital, dispone de diferentes entradas: alquileres, rentas, etc.; y como también se beneficia con la ayuda que los capitalistas se prestan mutuamente en su lucha abierta contra la clase obrera, puede prescindir más tiempo del obrero que éste de él; el obrero, por el

contrario, tiene que luchar contra otros obreros -debido a la competencia a que los arroja la propiedad privada- no teniendo mayor opción que aceptar el salario en su límite mínimo, vale decir, en un mínimo tal que apenas alcanza para asegurarse una existencia miserable. "El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la simple humanidad, es decir, con una existencia animal." (8)

No teniendo otro medio para subsistir más que el que le brinda su trabajo, el obrero ha quedado rebajado a la categoría de mercancía. Su existencia se halla supeditada a las condiciones de existencia de cualquier otra mercancía.- Como tal, depende por tanto, de la ley de la oferta y la demanda, y ha de sentirse dichoso de encontrar demanda de empleo, sin el cual está condenado a la pobreza y a la desocupación.

El hecho de que el trabajador se halle expuesto a todas las consecuencias nocivas del movimiento del mercado -- sin gozar de sus ventajas, es probado por Marx, al considerar la situación del obrero en los tres estados fundamentales de la sociedad, a saber: la fase de depresión, la fase de auge y la fase de máxima riqueza o prosperidad.

En la primera fase, quien más sufre es el obrero, puesto que, con la caída de la producción: los salarios bajan; la competencia entre los obreros se agrava; se agudiza el desempleo y, por último, una parte de la clase obrera cae en la degradación y en la miseria más crítica. En la terce

ra fase, cuando la sociedad alcanza su máxima riqueza, aparece rápidamente la superproducción: el capital se concentra en unas cuantas manos, razón por la que la competencia entre los capitalistas se hace casi nula, arruinándose gran parte de ellos. Por consiguiente, empeora la competencia entre los obreros; el salario decae y la dependencia del obrero se hace cada vez mayor.

La segunda fase es la más favorable a los obreros: al aumentar la riqueza con la acumulación y concentración de capitales, se eleva la demanda y se acentúa la competencia entre los capitalistas. En este período de auge, los salarios pueden aumentar. No obstante, añade Marx, incluso en la fase de auge una serie de consecuencias negativas afectan al obrero:

a.) El aumento del salario conlleva una sobrecarga de trabajo que acorta la vida de los obreros;

b.) el grado de enajenación se acrecienta;

c.) el maquinismo se extiende con el aumento de la división del trabajo, quedando el obrero sumido en un sistema de producción cada vez más unilateral y mecánico.

Además, hay que añadir que en esta fase, la más propicia para los obreros, la concentración de capitales tiende a disminuir el número de capitalistas y a aumentar el de trabajadores, con la consiguiente agudización de la competencia entre los obreros. Finalmente, el auge conduce a la superproducción a la que siguen inevitablemente el paro y -

la miseria.

En síntesis, la situación del obrero en las tres fases de la sociedad, es la siguiente: "En una situación declinante de la sociedad, miseria progresiva; en una situación floreciente, miseria complicada, y en una situación en plenitud, miseria estacionaria." (9)

Como se ve, en este primer intento por explicar el funcionamiento del régimen capitalista, Marx sostiene que existe una tendencia al empeoramiento absoluto progresivo de la situación de la clase obrera. Esto es incuestionable para Marx en 1844, dada la competencia atroz en que se hallan -- los obreros, y dada la sustitución cada vez mayor del obrero por la máquina.

La teoría de la depauperación sostenida por Marx en -- los Manuscritos de 1844, así como en algunas obras de la -- época (Miseria de la Filosofía, Trabajo Asalariado y Capital y Manifiesto del Partido Comunista, es modificada, a decir verdad, en sus obras económicas de madurez, sólo años -- más tarde. Así vemos claramente cómo en el Manifiesto -- Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajado--res Marx expone una teoría de los salarios que contradice -- en mucho la teoría del salario sustentada en los Manuscri--tos de 1844. En ésta Marx admite que el salario satisface, además de necesidades vitales (físicas, naturales), otras -- necesidades que son creadas histórica y socialmente. Así, -- mientras que la competencia entre los obreros tiende a redu

cir el salario a su expresión mínima (vital), la lucha conjunta de la clase obrera, llevada a cabo a través de los sindicatos, tiende a elevar el salario a fin de satisfacer estas necesidades engendradas por el desarrollo histórico y social.

Ahora bien, si Marx sostiene la teoría de la pauperización absoluta e inevitable de la clase obrera en 1844, ello obedece a que la situación material de ésta, durante las décadas de 1840-1860, era aparentemente irremediable. Tal y como vimos en el primer capítulo de este trabajo, durante este lapso, la miseria real de las masas es tan grande, y los progresos en cuanto a organización tan relativamente escasos, que las concepciones teóricas de aquella época juzgan con mucho pesimismo las perspectivas de un mejoramiento digno de mención de las condiciones de existencia de la clase obrera en el capitalismo. Ello explica, en mucho, por qué los teóricos de la época se hallan proclives a un pronóstico de pauperización. A medida que va cambiando la situación económica y social que prevalece en Europa, y se fortalecen los sindicatos, la concepción teórica de Marx se va modificando. En sus obras de madurez Marx ya no sostendrá la tesis de una pauperización absoluta del obrero. Prevalence, sin embargo, la idea de una depauperización relativa, esto es, si bien es cierto que el obrero no se empobrece en el sentido absoluto que suponían los Manuscritos de 1844, su miseria crece, no obstante, en relación con la incesante

creación de nuevas necesidades.

Al salario se contraponen el beneficio del capital y la renta territorial, que lejos de ser el pago a un trabajo realizado por el capitalista o por el terrateniente, son -- tributos que ellos se toman sobre el producto de un trabajo que les es ajeno.

Ocupémonos primeramente de la ganancia del capital. Por capital debemos entender, antes que nada, trabajo alienado, acumulado en forma de mercancías, y del cual su propietario ha de obtener un beneficio o ganancia. En este sentido, dice Marx, "El capital es, pues, el poder de gobierno - sobre el trabajo y sus productos" (10), un poder que le es concedido al capitalista, no merced a ninguna cualidad o capacidad personal, sino sólo en cuanto que es dueño de dicho capital conforme al derecho positivo. El beneficio del capital viene a ser la ganancia, "primero de los salarios, y después de las materias primas adelantadas." La tasa mínima del beneficio normal es siempre superior al monto de las pérdidas eventuales a que está sujeta toda colocación de capitales, mientras que la más elevada es la que, por un lado absorbe la totalidad de la renta territorial, y por el otro, reduce el salario a un mínimo, vale decir, a un extremo tal que apenas si alcanza a mantener la simple subsistencia del obrero mientras trabaja. Por lo demás, es obvio que "El -- progreso que el trabajo humano hace sobre el producto natural, transformándolo en el producto natural elaborado, no -

multiplica por tanto, el salario, sino, en parte, en número de capitales gananciosos, y en parte la proporción de cada capital nuevo sobre los precedentes." (11)

Así el aumento en el precio de una mercancía, debido a que existe una mayor cantidad de trabajo invertido en la fabricación de ésta, demuestra ser, por tanto, mucho más beneficiosa para el capitalista que para el obrero. La situación ventajosa del capitalista respecto del obrero se pone de manifiesto nuevamente. Frente al beneficio, lo único -- que queda, en provecho de la sociedad en general, es la competencia. Mas la condición previa de la competencia es el aumento de la acumulación capitalista, que se convierte en concentración de capitales. La tan alabada libre competencia por parte de la Economía política, lo único que trae como consecuencia, señala Marx, es la ruina de los pequeños capitalistas por el gran capital, el empeoramiento de las mercancías y su adulteración.

En este punto Marx muestra particular interés en citar extensamente a los economistas, sobre todo a Smith, Ricardo y Pecqueur, a fin de resaltar la evidente indiferencia con que la Economía política contempla, además de los problemas del hombre como trabajador, los del hombre como tal. En -- una cita de Pecqueur, Marx encuentra las palabras más crudas en relación con los aspectos de la libre competencia. En esta cita Pecqueur declara que "los propietarios han recibido de la ley humana el derecho de usar y abusar, es de-

cir, de hacer lo que quieran de la materia de todo trabajo...., la ley no los obliga en absoluto a proporcionar siempre y oportunamente trabajo a los no propietarios, ni a pagarles siempre un salario suficiente." (12) También para Ricardo, dice Marx, "los hombres no son nada, el producto, todo." (13)

La Economía política termina aceptando que "el capitalista sufre también la ley que impone", puesto que "la miseria no procede tanto de los hombres como de la fuerza de las cosas." (14) La manera como se expresa la realidad en la Economía política violenta a Marx, no tanto en lo que dice, que finalmente no es sino el reconocimiento tácito de un hecho que refleja una situación real, cuanto en que admite este hecho "cínicamente". Marx reconoce el poder de las cosas (capital, dinero, etc.) sobre los hombres, pero, mientras que la Economía política cree, justificando con ello el sistema, que este poder emana de las cosas mismas, Marx lo capta en su relación social correspondiente. Lo que caracteriza a la Economía política es, pues, "la indiferencia frente a los hombres. (15)

De la lucha de intereses que está en la base de la propia sociedad se desprende la renta territorial. Así señala Marx, "La renta de la tierra es establecida mediante la lucha entre arrendatario y terrateniente." (16) El terrateniente no sólo explota al arrendatario sino que, además, goza de todas las ventajas de la sociedad. Su ganan-

cia se acrecienta con el desarrollo de la población y de sus necesidades -que determina la elevación de los precios- de los comestibles y de las materias primas-, así como con la utilización de materias primas hasta entonces poco empleadas.

De este hecho la Economía política deriva que al terrateniente le interesa el bienestar de la sociedad, pues, nos dice, está interesado en el crecimiento progresivo de la población, en el aumento de sus manufacturas, en el crecimiento de las necesidades, en síntesis, en el crecimiento de la riqueza. Sin embargo, apunta Marx, la Economía Política incurre aquí en una nueva contradicción ya que, si bien es cierto que hay un aumento real en la riqueza, no debemos perder de vista que, en la misma magnitud y en la misma proporción en que crece la riqueza, se acrecientan la miseria y la esclavitud. Por lo demás, la misma Economía política afirma que "el interés del terrateniente es el término opuesto hostil al del arrendatario, es decir, al de una parte importante de la sociedad." (17) De todo esto concluye Marx, "el interés del terrateniente, lejos de ser idéntico al interés de la sociedad, está en oposición hostil con el interés de los mozos de labranza, de los obreros manufactureros y de los capitalistas." (18)

Hay que añadir que a causa de la competencia el interés del terrateniente también es opuesto a los intereses de otros propietarios de la tierra. En efecto, al igual que -

la industria, la propiedad de la tierra cumple las leyes de la competencia y de la acumulación. La gran propiedad y la pequeña propiedad guardan la misma relación que el gran capital con el pequeño. Así, el pequeño propietario se halla frente al grande en la misma situación que el artesano frente al industrial. Ambos, tanto el pequeño propietario de tierras como el pequeño capitalista están, a fin de cuentas, condenados a la proletarización.

Lo que en rigor resulta de la competencia y de la acumulación territorial, nos dice Marx, es que gran parte de esta propiedad es absorbida por los capitalistas, transformándose en cualquier otra mercancía. "La consecuencia última es, pues, la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de manera tal que, en conjunto, no hay en lo sucesivo más que dos clases de población, la clase obrera y la clase capitalista. Esta comercialización de la propiedad territorial, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía, es el derrocamiento definitivo de la vieja aristocracia y la definitiva instauración de la aristocracia del dinero." (19)

Marx aprehende, por consiguiente, el movimiento histórico en el cual se ha de dar el triunfo inevitable del capital sobre la propiedad territorial, de la industria sobre la agricultura, de la propiedad mobiliaria sobre la inmobiliaria,

último, el desarrollo de la propiedad privada, cau

la industria, la propiedad de la tierra cumple las leyes de la competencia y de la acumulación. La gran propiedad y la pequeña propiedad guardan la misma relación que el gran capital con el pequeño. Así, el pequeño propietario se halla frente al grande en la misma situación que el artesano frente al industrial. Ambos, tanto el pequeño propietario de tierras como el pequeño capitalista están, a fin de cuentas, condenados a la proletarización.

Lo que en rigor resulta de la competencia y de la acumulación territorial, nos dice Marx, es que gran parte de esta propiedad es absorbida por los capitalistas, transformándose en cualquier otra mercancía. "La consecuencia última es, pues, la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de manera tal que, en conjunto, no hay en lo sucesivo más que dos clases de población, la clase obrera y la clase capitalista. Esta comercialización de la propiedad territorial, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía, es el derrocamiento definitivo de la vieja aristocracia y la definitiva instauración de la aristocracia del dinero." (19)

Marx aprehende, por consiguiente, el movimiento histórico en el cual se ha de dar el triunfo inevitable del capital sobre la propiedad territorial, de la industria sobre la agricultura, de la propiedad mobiliaria sobre la inmobiliaria.

Por último, el desarrollo de la propiedad privada, cau

sa de todo este proceso, ha de hacer, asimismo, que se desvanezca la relación personal del propietario con su propiedad, a fin de que se manifieste "en su cínica figura, aquello que es la raíz de la propiedad territorial, el sucio -- egoísmo." (20) Y así como la propiedad de la tierra se aniquila, ha de aniquilarse también la industria "para aprender a creer en el hombre." (21)

3. Comentarios críticos

Es incuestionable que los Manuscritos de 1844 no constituyen una obra económica de madurez. Siendo el primer -- contacto que Marx entabla con la Economía política, su crítica es todavía bastante limitada. Sólo "fragmentariamente capta Marx los problemas de una crítica global de la Economía política". (22) Así, por ejemplo, lejos de desarrollar, como lo haría más tarde, la teoría del valor de Ricardo, -- Marx la rechaza; en parte porque piensa, siguiendo a Engels, que en el modo de producción capitalista el valor está determinado por la competencia y se expresa en el precio corriente; y en parte, porque le reprocha duramente a Ricardo que con base en esta teoría justifique el régimen capitalista. Es claro también que en esta obra Marx no distingue todavía correctamente el capital constante del capital variable como lo hará en sus obras económicas clásicas, sino que

se limita a distinguir, como Adam Smith, el "capital fijo" y el "capital circulante".

Por lo demás, Marx parte en esta primera crítica del régimen capitalista, de una concepción un tanto ética del hombre. Con esta no pretendemos decir, de ninguna manera, que en las obras de madurez no pueda existir tal concepción, sino única y exclusivamente que a partir de La Ideología Alemana, Marx se aparta de todo tipo de comentarios filosófico moralizadores, sustituyéndolos por un análisis más científico y riguroso.

Sin embargo, frente a este primer esfuerzo por criticar la Economía política, no deja uno de asombrarse ante la capacidad lógica que tiene Marx para calar hasta el fondo de las cosas. Hay ya una comprensión diáfana del carácter limitado, histórico, transitorio de la realidad económica del sistema capitalista.

Adelantándose en mucho a un análisis que sólo se desarrollaría en detalle más tarde en La Ideología Alemana, Marx comienza a explicar el desarrollo de la historia por el de la producción. Y tal como señala Mandel, "... uno llegará rápidamente a la convicción de que, desde el momento en que redactó los Manuscritos, Marx había construido ya uno de los fundamentos de su teoría socioeconómica." (23)

La Ideología Alemana, desde el punto de vista estrictamente económico, no representa un cambio de perspectiva fundamental, aunque está llena de precisiones y aclaraciones su

mamente valiosas. Ello no significa que Marx no esté dando en esta obra un paso teórico enorme. Lo económico aparece más bien como marco teórico que como tema, esto es, no se trata tanto de clarificar conceptos económicos, cuanto de explicar desde ellos la realidad. No obstante, podemos precisar algunas aportaciones importantes a la progresión del pensamiento económico de Marx. Huelga decir que estas aportaciones no son temas económicos específicamente, sino socio-históricos. Veamos en que consisten estos elementos progresivos:

a.) Marx alcanza en La Ideología Alemana una visión más dialéctica del capitalismo y del comercio mundial: "La generalización de las relaciones comerciales no es solamente la mutilación generalizada de la vida. Es también su enriquecimiento potencial, por el hecho de que rompe el cuadro estrecho de su existencia local, donde sus deseos, sus apetitos, sus posibilidades están estrechamente limitadas por la ignorancia de lo que es posible para el hombre en otras regiones y bajo otros cielos." (24)

b.) Marx abandona la idea de que la producción capitalista, debido a la cosificación de las relaciones sociales, es un mal absoluto, para explicar su desarrollo histórico, sus elementos históricamente progresivos, y en suma, verlo como una etapa histórica determinada por el desarrollo de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, explicando, a su vez, cómo surgen las condiciones -

materiales que hacen necesaria una alternativa socialista.-

c.) Por último, una tesis que no es estrictamente económica, cuanto que afecta más bien a la distribución de la producción, o sea, a su organización social: "La diferencia de actividad, de trabajo, no justifica la desigualdad, - los privilegios de la propiedad o de disfrute." Por tanto, - del "a cada cual según su capacidad", se sigue el "a cada - cual según su necesidad." (25)

Hay que añadir, finalmente, que la posibilidad de este progreso radica en el desplazamiento que se opera en la categoría central explicativa. Mientras que en los Manuscritos de 1844 Marx critica y explica el régimen capitalista - por medio de la categoría de trabajo enajenado, en La Ideología Alemana, en cambio, el desarrollo de la sociedad es - explicado desde su base, es decir, desde la praxis (entendida como producción).

NOTAS AL CAPITULO II

- (1) Marx, K., Cuadernos de París, p.105
- (2) _____ Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 57
- (3) Cfr. Ibid, p. 58
- (4) Ibid, pp. 107-108
- (5) Ibid, p. 61
- (6) Ibid, p. 125
- (7) Ibid, p.
- (8) Ibid, p. 52
- (9) Ibid, p. 56
- (10) Ibid, pp. 68-69
- (11) Ibid, p. 72
- (12) Ibid, p. 82
- (13) Ibid, p. 83
- (14) Ibid, p. 84
- (15) Ibid, p. 87
- (16) Ibid, p. 89
- (17) Ibid, p. 94
- (18) Ibid, p. 95
- (19) Ibid, p. 98
- (20) Ibid, p. 100
- (21) Ibid, p. 103
- (22) Mandel, E., La Formación del Pensamiento Económico de Marx de 1843 a la Redacción de El Capital, p. 31
- (23) Ibid, pp. 31-32
- (24) Ibid, p. 35
- (25) Marx, K., La Ideología Alemana, p.

III. LA ALIENACION

1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA MISERIA DEL OBRERO

Marx admite, en su crítica del régimen capitalista, no sólo haber aceptado el lenguaje y las leyes de la Economía política, sino además, sus principales afirmaciones, como la propiedad privada, la separación de trabajo, capital y tierra, lo mismo que la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra, la división del trabajo, la competencia, etc. Incluso las demás conclusiones a las que llega, por ejemplo la reducción del obrero a una situación de mercancía, el que la libre competencia tenga como resultado necesario la acumulación del capital, así como la escisión de la sociedad en dos clases antagónicas, la de los propietarios y la de los obreros sin propiedad, han sido deducidas partiendo de la Economía política y sirviéndose de sus propias leyes.

La Economía política, apunta Marx, parte de un hecho, de una situación que jamás logra explicar; parte de un resultado, de un dato, pero no lo ve como producto histórico, ni explica su existencia. Únicamente se limita a señalar el hecho de que en la actividad práctica los hombres compiten en el mercado. Y desde este dato elabora las leyes que regulan las relaciones de producción entre los hombres. "La Economía política parte del hecho de la propiedad privada - pero no la explica. Capta el proceso material de la propiedad privada que ésta recorre en la realidad, con fórmulas -

abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada ... las únicas ruedas que la Economía política pone en movimiento son la codicia y la guerra entre los codiciosos, la competencia." (1)

En contraposición crítica a la actividad de la Economía política, y remontándose por encima de ella en un ámbito que ya no es puramente económico, sino que adquiere un estatuto filosófico, o mejor dicho, económico-filosófico, Marx va a intentar dar explicación a los hechos de los cuales se desentiende la Economía política.

Así, el punto de partida no son las "leyes" de la Economía política que en sí no revelan las contradicciones del sistema burgués, cuanto la contradicción suprema en virtud de la cual el obrero se va haciendo más pobre a medida que va produciendo mayor riqueza. "Nosotros partimos -dice - Marx- de un hecho económico actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajador no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en la que produce mercancías en general." (2) Marx -- parte de la realidad del obrero, de su situación concreta, -

abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada ... las únicas ruedas que la Economía política pone en movimiento son la codicia y la guerra entre los codiciosos, la competencia." (1)

En contraposición crítica a la actividad de la Economía política, y remontándose por encima de ella en un ámbito que ya no es puramente económico, sino que adquiere un estatuto filosófico, o mejor dicho, económico-filosófico, Marx va a intentar dar explicación a los hechos de los cuales se desentiende la Economía política.

Así, el punto de partida no son las "leyes" de la Economía política que en sí no revelan las contradicciones del sistema burgués, cuanto la contradicción suprema en virtud de la cual el obrero se va haciendo más pobre a medida que va produciendo mayor riqueza. "Nosotros partimos -dice - Marx- de un hecho económico actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajador no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en la que produce mercancías en general." (2) Marx -- parte de la realidad del obrero, de su situación concreta,-

de su práctica concreta. Y en ésta encuentra que "la decaencia y el empobrecimiento del obrero son producto de su trabajo y de la riqueza por él producida." (3)

La clave por medio de la cual Marx descubre el secreto de la cosificación de las relaciones sociales con su --consecuente deshumanización, es la categoría de trabajo --enajenado. La sociedad burguesa es inhumana porque el trabajo es un trabajo alienado.

Empero, antes de abocarnos de lleno al estudio de las determinaciones del trabajo enajenado, hagamos algunas consideraciones de carácter histórico.

2. ANTECEDENTES HISTORICOS

El concepto de enajenación halla sus raíces más profundas en cuatro fuentes principales, a saber: la fuente teológica, la fuente jurídica, la fuente económica y la fuente filosófica.

1. Fuente teológica. Para la teología gnóstica, la enajenación expresa la creación del mundo por Dios. No obstante, en San Agustín -que hasta donde alcanzamos es el primero en utilizar este concepto-, alienatio hominis significa alejamiento del hombre respecto de su verdadero ser (en este caso, alejamiento de Dios).

2. Fuente jurídica. En casi todas las teorías iusna-

turalistas el concepto de enajenación designa la pérdida de libertad originaria, vale decir, la trasmisión o enajenación de la libertad originaria en favor de la sociedad nacida del contrato. Es en este sentido como Rousseau, -- por ejemplo, utiliza el término de enajenación en El Contrato Social.

3. Fuente económica. La enajenación, para los economistas ingleses es la trasmisión de una propiedad a otra. En una sociedad mercantil, la forma más común de enajenación es la venta.

4. Fuente filosófica. En sentido estrictamente filosófico, el primero en emplear este concepto es Fichte. Para éste, la enajenación expresa el acto por medio del cual el sujeto afirma al objeto.

Hay que admitir, sin embargo, que en Schelling, aunque con otra terminología, el problema está presente. En efecto, en su tratado Del Yo como Principio de la Filosofía, el término "condicionamiento" es muy parecido a lo que Hegel entendería posteriormente por alienación. "Condicionamiento -dice Schelling- es la acción por la cual algo se hace cosa, condicionado es lo cosificado, lo que significa al mismo tiempo que nada puede ser puesto como cosa por sí mismo, o sea que una cosa incondicionada es una contradicción. Incondicionado, por tanto, es lo que no es hecho cosa ni puede ser hecho cosa." (4)

Mientras que en la filosofía de Fichte y de Schelling

el concepto de enajenación no ocupa un lugar primordial, - en Hegel, en cambio, éste es fundamental para el sistema. -

Como es bien sabido, la filosofía de Hegel es un idea lismo absoluto. Para él, la realidad es el todo subjetivo en movimiento. En un principio el concepto se halla cerra do en sí mismo. Este primer momento consiste únicamente - en la pobreza de elementos, en la simplicidad (lógica). -- Ahora bien, a fin de desarrollarse y hacerse complejo, el concepto se exterioriza, deviniendo idea, y crea el mundo-subjetivo (la naturaleza) y se desdobla para formar su ser-otro. Así, dice Hegel, "la Idea es la unidad del concep- to y la objetividad". Este acto de libertad mediante el - cual el concepto se resuelve a producir su opuesto, la ob- jetividad, (la naturaleza), constituye una negación de sí mismo, una enajenación. La enajenación radica pues, en el hecho de que el concepto no pueda reconocerse en su obra, - en lo que él mismo ha creado, y considere su propio produc- to como una realidad ajena. Así, objetivación y enajena- ción se identifican en el sistema hegeliano.

Hegel supera esta objetivación mostrando cómo el desa- rrollo de la naturaleza objetiva deviene nuevamente subje- tividad en el espíritu. En última instancia, como veremos, la enajenación se resuelve como autoconciencia de lo abso- luto.

Es a través de esta contradicción entre el Espíritu - (sujeto) y el Hombre-Naturaleza (objeto), como se conforma

la historia. La historia es el medio del cual se vale la Idea para efectuar su desarrollo. Los disímiles momentos-históricos no son más que la manifestación de los diferentes momentos de desarrollo de la Idea.

Este movimiento histórico, forjado por el movimiento-ideal, queda conformado por la relación biunívoca entre el hombre y la naturaleza a través del trabajo. Mediante él, la conciencia se exterioriza y se hace objeto; sin embargo, esta práctica no tiene un sustrato en sí misma, sino que remite a la actividad del Espíritu. "Pero el artífice de este trabajo milenario es aquel espíritu uno y vivo." (5)

Por medio de la historia, el Espíritu se desarrolla, haciéndose progresivamente complejo. El fin de todo este proceso es alcanzar el estadio del Espíritu Absoluto, el nivel máximo posible de desarrollo del concepto. Lo histórico es precisamente el tránsito hacia ese momento final.

El plano de la historia es el del ser para otro (enajenación), esto es, el Espíritu que se desdobra en la objetividad y que no se reconoce en ella hasta el momento final del Saber Absoluto, donde alcanza su máxima complejidad.

Al reconstruir toda su historia, construyendo todas las categorías para captarse a sí mismo, el Espíritu, que una vez se decidió a crear su opuesto (la objetividad), se encuentra con su propia naturaleza (subjetiva). Al hacer conciencia plena de su proceso de desarrollo, la etapa de

la autoconciencia, se libera eternamente. El Espíritu llega a "ser para sí" y la enajenación se supera.

El concepto de enajenación en Feuerbach es también un concepto clave. Su interés primordial se centra en una crítica aguda de la religión y de la filosofía especulativa -- (principalmente la de Hegel).

Si bien en Hegel el sujeto de la enajenación es la Idea o Espíritu, en Feuerbach, por el contrario, es el hombre mismo. El hombre es un ser alienado porque se ha despojado de su esencia, proyectando sus cualidades propias en un producto de su conciencia (Dios). Dios no es más que una representación imaginaria de las perfecciones de que carece el género humano. Los atributos de Dios o de la naturaleza divina son iguales que los predicados de la naturaleza humana. "La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana." Cuanto más se quita el hombre de sí, cuanto más pobre se torna, cuanto más rico es su Dios. "Sólo la miseria humana engendra a Dios."

Al haberse independizado esta idea de Dios de los hombres que la han creado -aunque evidentemente éstos no sean-

conscientes de ello-, la relación original entre el sujeto y el predicado se ha invertido. Dios, que no es sino una proyección imaginaria de la esencia del hombre y, por tanto, un predicado suyo, se le presenta, sin embargo, como algo independiente y extraño a él, que lo domina y lo subyuga.

La enajenación se suprime sólo cuando el hombre toma plena conciencia de sí, restableciendo nuevamente las verdaderas relaciones entre él, como sujeto, y Dios como predicado suyo.

3. LAS DETERMINACIONES DEL TRABAJO ENAJENADO

Marx toma directamente el concepto de enajenación, no sin modificarlo profundamente, de Hegel y de Feuerbach. La enajenación en Marx remite al problema de la relación de la actividad humana con los objetos e instituciones que ha creado.

La primera determinación de la alienación analizada en los Manuscritos de 1844 es la alienación del producto del trabajo con respecto del productor. En esta forma primaria de alienación Marx subraya el hecho mediante el cual "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él (al obrero M. L.) como un ser extraño, como un poder independiente del productor." (7) Esto hay que enten-

derlo en dos sentidos: por un lado, se trata del dominio del objeto sobre el sujeto, de lo muerto sobre lo vivo; -- por otro, se trata del dominio de la criatura sobre el creador, del producto sobre el productor. Así como en la religión el hombre se despoja de todo lo que aliena en Dios, el obrero, igualmente, se desvaloriza y se envilece en la misma medida en que el mundo que él crea se acrecienta y embellece. "Ciertamente -nos dice Marx- el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador." - (8)

En este primer punto la influencia de Feuerbach es indubitable. El propio Marx se encarga a propósito de esta primera forma de la alienación, de hacer su consecuente analogía con respecto a la religión. "Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo." (9)

No obstante, la alienación con respecto al producto del trabajo resulta incomprensible si se hace abstracción de la distinción esencial entre objetivación y enajenación. Así, mientras que en Hegel -según vimos- los conceptos de

enajenación y objetivación se identifican, en Marx, sin embargo, son totalmente opuestos; uno es negación del otro; no se pueden, por tanto, dar al mismo tiempo. La objetivación para Marx constituye la realización plena del hombre en cuanto tal; la objetivación, en cambio, implica la negación de todas las cualidades humanas o características - esenciales del hombre.

En efecto, Marx concibe el trabajo como una actividad, un producir. No existe producción sin producto, lo mismo que no existe actividad que no obtenga un resultado. Ahora bien, el producto del trabajo, el resultado de la actividad laboral, es un objeto. En consecuencia, la objetivación es un proceso por medio del cual el trabajo humano se orienta hacia un objeto y se hace cosa; en este sentido podemos decir que "la realización del trabajo es, su objetivación." (10) Mas esta objetivación no se debe confundir con la alienación. La alienación del trabajo, para Marx, no consiste en el hecho de que todo trabajo tenga por resultado un objeto, sino en el hecho de que este objeto sea una mercancía que resulta extraña al trabajo, en el hecho de que el producir el objeto implique, a su vez, la pérdida del objeto mismo, en el hecho de que la operación por medio de la cual el hombre realiza la servidumbre para sí del objeto, esté orientada a realizar la servidumbre del hombre por parte del objeto.

Esta etapa de la enajenación representa pues, el domi

nio general del producto sobre el productor. Cuanto más trabaja, cuanto más produce, más se empobrece, más débil es el obrero. El producto, convertido en capital, se le enfrenta. Su producto le esclaviza. Su trabajo, producción de su vida libre, pasa a ser reproducción de su alienación, de su esclavitud, de su negación como ser natural. Así, "... cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir, cuantos más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador." (11)

El corolario que se desprende de todo el discurso anterior puede resumirse de la siguiente manera: si bien es cierto que toda alienación implica objetivación, no toda objetivación implica alienación, o dicho en otros términos, si bien es cierto que toda alienación del producto del trabajo implica objetivación del trabajo en el producto, no toda objetivación del trabajo en el producto conlleva necesariamente la alienación del producto del trabajo.

Es claro, nos dice Marx, que "el trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce." (12) Mas de este hecho general no debemos deducir el hecho particular-

e histórico de que, para trabajar, haya que someterse a -- condiciones objetivas alienantes. En consecuencia, podemos decir que la alienación en Marx es explicada en base a una dimensión histórica y social.

Vemos pues cómo las consecuencias implícitas de esta primera determinación del trabajo enajenado son funestas -- para el obrero. "Hasta tal punto aparece la realización -- del trabajo como desrealización del trabajador, que éste -- es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo!" (13)

Por último, hay que añadir que la Economía política -- al no atender a la distinción fundamental entre objetivación y enajenación, se hace merecedora de la crítica de -- Marx. No es que la Economía política no capte la alienación. De hecho, Marx toma de esta "ciencia" muchos de los elementos de su crítica. Mas al aceptar como "natural" la situación alienada, limitándose a describir la miseria engendrada por la división del trabajo o la propiedad privada, sin explicarla, sin analizar el verdadero carácter de las relaciones de producción, tiende a encubrir ideológicamente la alienación que niega la esencia misma del hombre. "La Economía política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el

trabajador (el trabajo) y la producción." (14)

Al punto al que hemos llegado en nuestro análisis - - bien podemos reconstruir el proceso teórico de la historia de la categoría de enajenación en los tres momentos y en las tres formas principales, esto es, en Hegel, como enajenación igual a realización; en Feuerbach, como enajenación igual a error teórico y, finalmente, en Marx, como enajenación igual a desvalorización del hombre y condena existencial.

Además de la alienación en el producto del trabajo, - ésta se evidencia en el acto de la producción, en la misma actividad productiva, esto es, en el trabajo. "El extrañamiento' no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción dentro de la actividad productiva misma." (15) Y es que, nos dice Marx, en las condiciones económicas actuales, el trabajo creador, mediante el cual el hombre realiza su ser transformando el mundo, se hace imposible. Lejos de afirmar su personalidad por medio de una actividad universal y libre, el obrero se ve obligado a someterse a una actividad que constituye la negación misma de su ser. Así, en el estadio de la propiedad privada, el acto de transformar la naturaleza en objeto es para el trabajador un acto hostil y forzado, ya que sólo trabaja para satisfacer necesidades vitales, para no morir "por inanición" Todo esto no expresa sino el hecho mediante el cual "el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertene

ce a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino quemortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado." (16)

Esta segunda determinación del trabajo enajenado se agudiza críticamente con la división del trabajo que limita al obrero a una actividad uniforme que lo embrutece y lo transforma en autómata.

Forzado a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, la vida del obrero es reproducida en la misma venta; es sólo ésta la que le garantiza el salario como condición material de reproducción. Por tanto, su trabajo se ha convertido en una carga ajena, dolorosa, en la medida en que reproduce la vida de otro (el capitalista) y su esclavitud. De ahí que "tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste." (17)

Lo que se desprende de lo anterior es que el obrero sólo se siente libre cuando no trabaja, en sus actividades no humanas, es decir, animales: comer, beber, procrear, y que, en cambio, en el trabajo, por el cual debería afirmarse en su calidad de hombre, se siente rebajado al rango de animal.

"Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal." (18)

Esta situación, que hace al hombre "extraño" al trabajo, lo único que denota es que la actividad del obrero no es algo propio, suyo, no le pertenece; es propiedad de otro. "En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro." (19) La alienación afecta no sólo al obrero sino también al que compra el trabajo de éste (al capitalista).

Marx encuentra nuevamente en la religión la analogía perfecta que le permite precisar esta segunda forma de alienación. La actividad de la fantasía religiosa, señala Marx, es a la mente humana lo mismo que la actividad de la fuerza productiva es al obrero productor. "Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador, no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo." (20)

Pese a que el análisis del trabajo enajenado en los Manuscritos de 1844 raya en la genialidad, no obstante, está lleno de limitaciones. Marx capta vagamente la consecuencia general de mecanismos económicos que no son descu-

biertos y explicados sino hasta los Grundrisse. El hecho de que, por un lado, no haya desarrollado la teoría del valor trabajo y, por otro, todavía no descubra la plusvalía, así como que no atienda aún a la distinción fundamental -- del doble carácter del trabajo, esto es, entre trabajo -- "concreto" y trabajo "abstracto"(21), le impide explicar -- científicamente la alienación del trabajo. Lo que Marx -- desconoce en 1844, dicho lo más sintéticamente posible, es que la alienación obedece fundamentalmente a que la fuerza de trabajo y 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 subyuga y le es hostil, en cuanto que pende sobre -- él como amenaza de desempleo y miseria, o en cuanto salario que no cubre sino la mínima parte del valor creado por la fuerza de trabajo, mientras que la otra parte se cristaliza como plusvalía ajena, de otro, como riqueza creada -- por el obrero pero destinada a acrecentar el capital. El capital es captado como una relación social de producción. Aunque, a decir verdad, esto último es ya comprendido desde los Manuscritos. De ahí que Marcuse subraye con justificación que en 1844 el análisis que Marx efectúa del trabajo en el sistema capitalista llega hasta lo más hondo del contenido humano efectivo. "Relaciones tales como la relación entre el capital y el trabajo, el capital y la mercan

cía, y entre las mercancías entre sí, son comprendidas como relaciones humanas, relaciones de la existencia social del hombre." (22)

La tercera determinación del trabajo alienado que estudia Marx es la que concierne al "ser genérico" del hombre. Marx comienza dando una definición de "ser genérico" en los siguientes términos: "El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre." (23)

Decir que el hombre es un "ser genérico" porque hace del género su objeto, es repetir algo que ya había sido dicho por Feuerbach desde La Esencia del Cristianismo. "La conciencia en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su propia esencia, su propia especie." (24) No obstante, Feuerbach ve la genericidad del hombre en el hecho de la religión: en su capacidad para convertir en su propio objeto al Ser supremo, y por consiguiente, a sí mismo, a su propia universalidad. Que el hombre tiene por objeto el Ser supremo -- significa que él mismo es un ser universal y divino porque lo que es objeto para mí, constituye mi esencia. Del mismo modo que las plantas son objeto del animal que se ali-

menta de ellas, así la divinidad es el objeto específico - del hombre. Feuerbach concibe, por ende, la objetivación - dentro de la oposición materia y espíritu, presentando una especie de objetivación material para los seres inferiores, pero una objetivación totalmente espiritual y teórica, la religiosa, para el hombre. Esto implica necesariamente dos consecuencias: en primer lugar que la relación del hombre con la naturaleza -aunque su importancia es relevante- en la concepción de Feuerbach- no juega un papel decisivo - en esa forma específica de objetivación que constituye la esencia del hombre. La religión juega el papel más importante, y en cuanto a la relación del hombre con la naturaleza, parece que éste no supera su animalidad. En segundo lugar, el modo específico de objetivación propio del hombre se conforma en base a una determinación puramente teórica, mientras que la praxis, aunque no está ausente de la perspectiva feuerbachiana, sin embargo es considerada en abstracto.

A pesar de la clara filiación feuerbachiana, Marx supera en mucho dicha concepción, al eliminar el aspecto religioso de la objetivación del hombre. Esto le permite - concebir la relación hombre-naturaleza en una dimensión - mucho más plena y significativa. "Por eso precisamente, - nos dice Marx- es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. -

Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación-- de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa- y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado- por él." (25)

La vida genérica del hombre es, pues, el trabajo, la actividad productiva. Es precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Ahora bien, lo que define al hombre como "ser genérico" en su actividad, es su práctica libre, consciente y universal. Estas tres cualidades no son otra cosa que condiciones materiales de su actividad vital. Así la actividad vital, productiva, genérica del hombre y del animal, son totalmente disímiles, pues mientras este último y su actividad son una y la misma cosa, "el hombre hace de su actividad vital mismo objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital : - consciente." (26) Por eso es que él es un ser genérico, y sólo por ello su actividad es libre.

Finalmente hay que añadir que el carácter genérico -- del hombre en su relación con la naturaleza se patentiza, -- desde el punto de vista teórico, en que la naturaleza forma parte de la conciencia humana, en cuanto que esta conciencia se unifica con el mundo objetivo natural, trabaján- dolo, analizándolo, bajo las formas culturales: ciencia, -

arte, tecnología.

Desde el punto de vista práctico, la universalidad -- del hombre se manifiesta "en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico". (27) Esto, seña la Marx, ha de entenderse en un doble sentido: tanto por ser su alimento, como por ser la materia y el instrumento de su actividad vital. Es claro, por lo demás, que el hombre no se enfrenta aislado a la naturaleza sino sólo en -- cuanto género, es decir, en cuanto sociedad. El sentido de esta relación es que el individuo trabaje para el género. Por tanto, la vida individual debe constituirse en un medio para la vida del género. Mas en el modo de producción capitalista, bajo las relaciones de propiedad privada y del trabajo alienado, esta relación aparece máximamente-invertida. El trabajo enajenado aliena al hombre como ser genérico, "convirtiendo la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física." (28)

Al haberse escindido la naturaleza en compartimientos de propiedad privada, se convierte, principalmente para el obrero, en un mundo tanto más extraño, cuanto más ajeno, -- ya que, a medida que la transforma con su trabajo, ésta adquiere un carácter más inhumano, negándosele como campo de actividad libre y como medio de subsistencia.

El trabajo enajenado se presenta al hombre, por tanto, como un trabajo no propio de su especie, no propio de su género. Esto es, no como algo común a los demás hombres, --

no como la necesidad natural de la lucha por la supervivencia y la perpetuación de la especie. Se le presenta, por el contrario, como su forma individual de subsistencia, como algo privado y frente a los demás hombres. Así su lucha por la vida deja de ser una actividad universal para convertirse en una lucha individual contra el hombre. Privado de la naturaleza, privado de su objeto, la producción de su vida por el hombre (en cuanto género) deja de ser -- una lucha con la naturaleza para trastocarse en una lucha contra los hombres por el dominio privado, individual de la naturaleza.

No deja de llamarnos la atención el hecho de que en este pasaje referente al "ser genérico" el discurso teórico de Marx sufra una suerte de interrupción o cambio de tonalidad. Pese a las limitaciones o insuficiencias que presentaba el análisis de las determinaciones anteriores, éstas, sin embargo, se mantenían en un plano esencialmente económico y sociológico. No obstante, en este punto el examen de Marx adquiere un tinte peculiarmente especulativo, continuamente carente de asidero empírico. Tanto los conceptos como el lenguaje que utiliza son marcadamente filosóficos, atestados de abstracciones. Y decimos que no deja de llamarnos la atención este hecho porque poco tiempo después, en las Tesis sobre Feuerbach y en La Ideología Alemana, Marx arremetería fuertemente contra este tipo de análisis especulativo.

Mas señalar que en los Manuscritos de 1844 existen -- rasgos "filosóficos y especulativos" no significa admitir -- que aquí la alienación consiste en una pura categoría filo -- sáfica. A lo largo de lo que va de la exposición hemos -- pretendido demostrar que, incluso en los Manuscritos, la -- alienación es concebida como categoría histórica y socio -- económica. Ciertamente es que, preñado de la filosofía feuerba -- chiana, Marx parte de una concepción antropológica de la -- alienación, en la que el hombre es desposeído de su "ser -- genérico" y de su esencia. Pero muy pronto, en otras par -- tes de los mismos Manuscritos, Marx se aproxima a una con -- cepción histórica en la que el "ser genérico" se concreta -- como "las relaciones sociales", y tiende a desaparecer to -- do vestigio de la esencia humana. (29)

Al punto que hemos llegado, y resumiendo las conse -- cuencias que el trabajo enajenado trae para el hombre en -- sus tres primeras determinaciones, podemos decir:

a.) En la alienación respecto al producto del traba -- jo, la alienación es desposesión;

b.) en la alienación respecto al acto del trabajo, -- la alienación es despersonalización, y, por último;

c.) en la alienación respecto al ser genérico, la -- alienación es deshumanización.

Si analizamos detenidamente cada uno de estos tres as -- pectos vemos cómo, en sentido estricto, sólo la primera for -- ma refleja claramente el antagonismo obrero-capitalista. --

Así la alienación como desposesión es fácilmente relacionable con la propiedad privada. DEMostrar, sin embargo, que la propiedad privada está en la base de la despersonalización y de la deshumanización es un poco más difícil. Los Manuscritos representan, en parte, un esfuerzo teórico de Marx por explicar dicha relación. Volveremos sobre este punto.

Antes de adentrarnos al análisis de la cuarta determinación, hagamos un paréntesis a fin de subrayar el hecho de que sólo teóricamente puede hablarse de diversas "alienaciones" ya que en la práctica éstas no son sino aspectos de un mismo fenómeno global.

Las tres determinaciones precedentes tienen como corolario un cuarto punto de vista del trabajo enajenado que las resume: la enajenación del hombre con respecto del hombre. "La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro." (30) A decir verdad, no se trata aquí de una nueva determinación del trabajo alienado, sino más bien de un aspecto en el que se concretizan todos, o si se quiere, en el que las tres formas anteriores se traducen.

En efecto, si el producto del trabajo se aliena o se para del productor, es porque ese producto pertenece a otro; si su actividad productiva se le enfrenta como algo ajeno y extraño, es porque existe otro que se apropia de

ella; asimismo, si el hombre enajena su ser genérico, es porque está alienado con respecto a otro hombre.

Ahora bien, cabe preguntarnos como hace Marx, "si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como un poder extraño, entonces ¿a quién pertenece" Si mi propia actividad no me pertenece; si es una actividad ajena, forzada ¿a quién pertenece entonces?" (31) La respuesta es contundente: "A un ser otro que yo". Mas es claro que este ser distinto de mi no puede ser ni Dios ni la naturaleza, sino que ha de ser necesariamente otro hombre. Que no se trata de Dios es obvio por la consabida razón de que el hombre es quien crea la religión; que tampoco se trata de la naturaleza es también algo patente, puesto que se plantearía una absurda contradicción en el hecho de que por una parte el hombre someta a la naturaleza por medio del trabajo, y por otra, la naturaleza se adueñe del trabajo humano. En consecuencia, "sólo el hombre mismo puede ser este poder extraño sobre los hombres." (32)

Vemos, por tanto, cómo el modo de producción burgués ha convertido al hombre en enemigo del hombre. Los miembros de una misma clase sólo se hallan unidos por vínculos de solidaridad en la medida que sus intereses son opuestos a los de otra clase, porque no bien cesa este antagonismo, esa unidad se rompe por la competencia que se establece entre ellos. Lejos de que existan relaciones sociales de colaboración, las relaciones son relaciones antagónicas. Con

trariamente a su vocación, el hombre se ha convertido en un ser aislado y egoísta. Individuo y sociedad se enfrentan en la medida en que la sociedad deja de ser forma de vida humana para convertirse en forma de dominio de una clase por otra. La sociedad pasa de ser la forma material de vida a medio de supervivencia alienada. Y ha un círculo vicioso en todo esto, pues, "mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres. De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posee al extraño de la actividad que no le es propia." (33)

Esta escisión de los hombres en categorías antagónicas, escribiría Marx poco tiempo después, halla su expresión más acabada en la lucha de clases que opone al proletariado con la burguesía. Por lo pronto, subraya Marx en los Manuscritos, la oposición entre el obrero y capitalista se agrava cada día más con la división del trabajo.

Aunque explícitamente Marx no lo señala así, implícitamente, sin embargo, es posible encontrar a lo largo de -

los Manuscritos una quinta determinación del trabajo alieneado: la alienación ideológica. Este punto lo habremos de abordar bajo un triple aspecto, a saber:

a.) La alienación que se da en el ámbito de la Economía política que, en cuanto "ciencia del enriquecimiento", tiende a ocultar los verdaderos mecanismos económicos, entre los cuales subraya Marx la alienación del trabajo, limitándose, o conformándose, dado su carácter de clase, a dar explicaciones ideológicas que se alejan en mucho del verdadero espíritu científico;

b.) La alienación religiosa entendida como un trastocamiento de valores; y por último,

c.) La alienación de las necesidades entendidas como producción para las necesidades del mercado y no para las necesidades humanas.

Con respecto a la alienación que se da en el terreno de la Economía política, mucho de lo que tendría que decirse ya está dicho. En efecto, en la primera parte del presente capítulo intentamos poner al descubierto los aspectos ideológicos de esta ciencia burguesa que al poner el acento en las necesidades de la producción, deja de lado tendenciosamente las necesidades de los consumidores. Creemos, sin embargo, que este es el momento oportuno para hacer la siguiente observación: Indignado por el hecho de que esta ciencia no cuente con una teoría de la explotación, Marx no puede ver, en 1844, junto a los elementos --

ideológicos de la Economía política, sus aspectos propiamente revolucionarios y científicos. Un juicio más objetivo sobre esta ciencia es emitido, a nuestro parecer, en las Teorías sobre la Plusvalía, en las que abiertamente Marx llega incluso a decir que sus descubrimientos son la "coronación" de la Economía política. No obstante, hay que señalar que lo propiamente ideológico de esta ciencia consiste en presentar las relaciones capitalistas de producción como expresión de leyes naturales con lo que, a fin de cuentas, se admite la alienación como algo eterno y natural.

La alienación religiosa, a la cual Marx se está remitiendo continuamente en forma de analogía perfecta del trabajo enajenado, es tomada directamente, tal y como ya dijimos, de Feuerbach. Ahora bien, la crítica que hace Feuerbach a la religión, la extiende a la filosofía especulativa, captando principalmente en la filosofía de Hegel una alienación similar. "Las propiedades o predicados esenciales del ser divino son las propiedades o predicados esenciales de la filosofía especulativa" (34), nos dice Feuerbach, refiriéndose a esa teología convertida en lógica que es el sistema hegeliano.

La filosofía, y la lógica propiamente de Hegel, no son más que una teología enmascarada. Así, "el secreto de la dialéctica hegeliana reside, por tanto, en esto: niega la teología por la filosofía y luego niega de nuevo la filoso

fía mediante la teología." (35) Aunque la crítica de Feuerbach no deja de ser puntillosa, no rebasa, empero, el terreno de la alienación como un reino aparte e independiente. Al encontrar en la estructura de las relaciones materiales de la sociedad, dicho sea en términos propios de La Ideología Alemana, la raíz última de la alienación, tanto religiosa como filosófica, Marx supera en mucho de los Manuscritos la crítica de Feuerbach.

Para Marx la alienación de la religión se da en un doble sentido: por un lado, en tanto que desgarrá interiormente al hombre sometiéndolo a una relación de dependencia con respecto a las creaciones de su propia imaginación, -- por el otro, en cuanto ideología que justifica la riqueza humana de unos cuantos al encubrir la miseria real, remitiendo la "verdadera riqueza" al mundo celestial.

Por lo demás, esto Marx ya lo sabía desde su artículo En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en el que había escrito a propósito: "La miseria religiosa es, de una parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo." (36)

Anticipándose en mucho a lo que hoy conocemos como -- ideología del consumo, Marx apuntala en los Manuscritos un aspecto de la alienación que no es sino consecuencia direc

ta de la alienación productiva: la alienación de las necesidades. Tal como lo ha dicho Mandel: "Este pasaje es una grandiosa anticipación. La mayoría de las tendencias que Marx descubrió hace ciento veinte años no eran sino embriónicas en el Siglo XIX y no se realizaron en gran escala - más que en esta época." (37)

Permítasenos reproducir este pasaje en extenso pues - da cuenta clara de la capacidad que tuvo Marx para, por un lado, intuir una tendencia del capitalismo que sólo habría de desarrollarse mucho después: la superproducción de necesidades, y, por el otro, para captar los niveles de profundidad a que llega su análisis. "Dentro de la propiedad -- privada -nos dice Marx- cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del placer y con ello de la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial extraña sobre el otro, para encontrar así satisfacción a su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es - una nueva potencia del recíproco engaño y la recíproca explotación. El hombre, en cuanto hombre, se hace más pobre necesita más del dinero para adueñarse del ser enemigo, y el poder del dinero disminuye en relación inversa a la masa de producción, es decir, su menesterosidad crece cuando

el poder del dinero aumenta. (...) Esta enajenación se muestra parcialmente al producir el refinamiento de las necesidades y de sus medios de una parte, mientras produce bestial salvajismo, pleno, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades de la otra." (38)

La cita habla por sí sola. Baste subrayar la contradicción que nos revela, esto es, la contradicción entre la valorización del mercado y la desvalorización del consumidor-productor o, lo que es lo mismo, la valorización del capital con su consecuente desvalorización del obrero.

4. DINERO Y ENAJENACION

La alienación tiene un símbolo y, desde Sobre la Cuestión Judía, sabemos perfectamente que ese símbolo es el dinero.

El tema del dinero aparece nuevamente tanto en los Manuscritos como en los Cuadernos de París. No obstante, el análisis que Marx efectúa en los Cuadernos de París es mucho más rico y completo. En lo sucesivo hemos de retomar algunas citas, pasajes o párrafos de los Cuadernos de París para el análisis de este punto. En ambos textos Marx subraya su función fundamental en cuanto medidor de los intercambios y, por ende, de las relaciones humanas. Este papel de mediador lo obtiene gracias a que es el intermediario del intercambio o, mejor dicho, la mercancía espe-

cial... que representa el valor de todas las demás mercancías. Pero a Marx no le importa tanto apuntar esto cuanto la forma que esta función reviste en él. "La actividad mediadora -el movimiento o acto humano, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros se encuentra enajenado en él y convertida en atributo suyo como atributo de una cosa material, exterior al hombre." - (39)

Todo el poder y la voluntad del hombre se cristalizan en esta cosa material que le es ajena y extraña y en la cual, sin embargo, no ve reflejada su imagen. Con ello la servidumbre del hombre ante el objeto se agudiza. "A causa de este mediador ajeno el hombre contempla su voluntad, su relación con los otros como si fuera un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega así al colmo." (40)

Al ejercer un poder supremo sobre las cosas y los hombres, y al prestarse indistintamente a todo uso, el dinero falsifica las relaciones sociales estableciendo entre los hombres relaciones que se contraponen a su ser genérico ya que, añade Marx, "todos los atributos que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador." (41)

Debido a su poder omnipotente el dinero fortalece la satisfacción de las falsas necesidades, toda vez que impide la de las verdaderas necesidades.

Como tiene el poder de apropiarse de las cosas y de transmitir ese poder a quien lo posee, el dinero se manifiesta ante el hombre como un poder divino y es en realidad el Dios verdadero de la sociedad burguesa, aquél en quien el hombre enajena su esencia y que lo domina. "Lo que el dinero puede comprar, eso soy yo ... Mi fuerza es tan grande como la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis -de su poseedor- cualidades y fuerzas esenciales." (42)

Huelga decir que en el tratamiento que Marx hace sobre el dinero está presente otra vez el esquema feuerbachiano de la enajenación religiosa. Así como en Feuerbach Dios encarna o representa todo lo humano, ahora es el dinero el que se convierte en medio de esta encarnación o representación.

En todo este análisis está contenida una fórmula que ya nos es del todo conocida: la valorización de las cosas, o de la cosa que encarna el valor universal de todas ellas, se halla en intrínseca relación con la desvalorización del hombre. "En la medida en que este mediador se enriquece, el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre-separado de este mediador)." (43)

Asimismo, Marx hace hincapié, sobre todo en los Manuscritos, en la potencia inversora del dinero pues, lejos de que los hombres intercambien valores humanos por valores humanos, el dinero con su poder de inversión los trastoca.

"Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, - el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, - el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez..." (44) Por tanto, Marx termina por decir, "es la confusión y el trueque universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas." (45)

Dado el carácter enajenado y enajenante del dinero, - el ser del hombre se ha concretizado tan sólo en el tener. "Cuanto menos eres, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más tienes, tanto mayor es tu vida enajenada, y tanto más almacenas de tu esencia." (46) Ahora bien, cuanto más crece ese tener en manos del capitalista, es evidente que más se empobrece el ser del obrero que es su autor.

5. ENAJENACION Y PROPIEDAD PRIVADA

Nos hemos de ocupar, por último, de la relación que guarda el trabajo enajenado con la propiedad privada, y puesto que la relación del capitalista con el trabajo del obrero no es otra cosa que la propiedad privada, tenemos en consecuencia que "La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia del trabajo enajenado." (47) En efecto, hemos dicho ya que el trabajo enaje

nado conlleva no sólo la relación del obrero con el producto de su trabajo y consigo mismo en el acto de producción, sino también su relación con el otro (el no trabajador); relación que, por lo demás, es diametralmente antagónica en lo que respecta al producto del trabajo y a la producción misma pues, mientras que el obrero pierde su producto y se pierde él mismo, en esta pérdida, el no-trabajador se apropia de su producto, de su actividad, de su vida y por ende, al apropiarse del producto, domina al propio productor. Así, la enajenación del trabajo del obrero implica una relación de apropiación en la perspectiva del no-trabajador -capitalista, de igual modo que la enajenación de su producto de trabajo es una relación de apropiación desde el capitalista. Enajenación y apropiación son, por tanto, la expresión subjetiva y objetiva de una misma relación social.

Ahora bien, la propiedad privada es la materialización objetiva de la apropiación, así como el trabajo enajenado es la materialización subjetiva de la alienación. Tanto la relación enajenación-apropiación, como su versión material, trabajo enajenado-propiedad privada, son relaciones cuyos términos coinciden en su objeto (a partir de La Ideología Alemana Marx llamará a este objeto relaciones sociales de producción).

Tenemos, pues, que en el proceso de enajenación tanto el trabajo enajenado como la propiedad privada se presen-

tan como dos aspectos inseparables. Si existe extrañamiento del obrero con respecto a su producto, es única y exclusivamente porque se da la apropiación (privada) de éste, - por otro.

Mas decir que el extrañamiento y la apropiación son - las dos caras de una misma moneda no significa que ambos - estén en el mismo plano. En los Manuscritos Marx da al extrañamiento cierta primacía sobre la apropiación, o al trabajo enajenado sobre la propiedad privada. "En consecuencia, mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia - producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en que los otros hombres se encuentran con su producción, y la relación en que él está - con los otros hombres." (48) La preeminencia que tiene el trabajo enajenado sobre la propiedad privada se patentiza claramente en esta cita, ya que es el trabajo enajenado el que produce o engendra la propiedad privada.

Así mientras que la Economía política hacía de la propiedad privada el fundamento del trabajo (que para ella no es un trabajo alienado sino más bien lucrativo), Marx, por el contrario, ve en la propiedad privada el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado.

Nos encontramos aquí con un problema. El planteamiento de Marx en lo que toca a este punto es un tanto ambiguo. Por un lado nos dice que trabajo alienado y propiedad pri-

vada coinciden, vale decir, que tanto el extrañamiento como la apropiación son determinaciones o aspectos inseparables de un mismo fenómeno (el trabajo enajenado). Pues -- bien, si esto es cierto, la apropiación por parte del capitalista (o sea su materialización objetiva en tanto propiedad privada) deja de ser una secuela o derivación del trabajo enajenado. No podemos decir, por tanto, que el -- trabajo enajenado sea el fundamento de la propiedad privada ya que ello implicaría admitir que es posible establecer una distinción entre el fundamento y lo fundado, lo -- cual, como hemos visto, es absurdo. En este caso es tan -- correcto decir que el trabajo alienado produce la propiedad privada, como decir que ésta produce el trabajo alienado, o bien como decir que ambos se identifican.

Por otro lado, no deja de insistir Marx en presentarnos a la propiedad privada, a fin de marcar su oposición -- con respecto a la Economía política, como consecuencia del trabajo enajenado, incluso llega a decir, de manera tal que no deja lugar a dudas, que "aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que -- los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano". (49) No se trata aquí de una contradicción sino más bien de una imprecisión por parte de Marx. Su análisis oscila entre presentarnos la propiedad privada como un aspecto esencial del --

trabajo enajenado y como consecuencia necesaria de él. Nosotros creemos que finalmente opta por darle toda la primacía al trabajo enajenado, del cual deduce lógicamente la propiedad privada. Así podemos decir que mientras que en los Manuscritos la forma peculiar que adopta el trabajo humano fundamenta la relación que se da en la sociedad entre los hombres (relación de apropiación o propiedad privada sobre el trabajo y los productos), en sus obras de madurez, en cambio, son determinadas relaciones de producción las que fundamentan determinadas formas de trabajo.

Salta a la vista que los resultados a los que llega Marx en la parte del trabajo enajenado son obtenidos a través de un análisis lógico, esto es, puramente conceptual, y no tanto histórico.

De hecho, el propio concepto de trabajo enajenado es obtenido de las categorías y conclusiones de la Economía política en las que destaca principalmente la de propiedad privada. Mas esto no debe hacernos pensar que, dado que el concepto de propiedad privada antecede al de trabajo enajenado, éste último, por ello, sea fruto del primero. Como ya insistimos lo suficiente, Marx encuentra en el desarrollo del análisis una relación inversa.

Si bien es cierto que en su génesis es el trabajo enajenado el que funda la propiedad privada, esto no quiere decir que el resultado sea pasivo, pues, añade Marx: "Esta relación se transforma después en una interacción recípro-

ca. (50)

El movimiento va del trabajo enajenado a la propiedad privada, pero, una vez constituida, ésta última reproduce constantemente la enajenación. Así, la propiedad privada está ligada intrínsecamente al trabajo enajenado no sólo como producto suyo, sino además por su propia naturaleza en cuanto medio, vehículo, causa de producción de trabajo-enajenado. En esto consiste, nos dice Marx, precisamente su "secreto", secreto que sólo se pone de manifiesto en la fase última del movimiento. "Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la realización de esta enajenación." (51)

La superación de la enajenación se vislumbra ya desde este momento: "La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social." (52)

El que hayamos hecho hincapié en la relación trabajo-enajenado-propiedad privada no implica, de ninguna manera, que el trabajo enajenado se agote en dicha relación. Como hemos visto, desde el comienzo el planteamiento general de la enajenación del trabajo ataca la médula socio-económica

del problema: las relaciones de producción. No se necesita pues una inteligencia extraordinaria para percatarse de que el trabajo enajenado no se reduce a su relación con la propiedad privada, sino que abarca la división de la sociedad en clases, la oposición entre el capital y el trabajo, y si se es un poco más puntilloso, la división del trabajo y la producción mercantil.

6. COROLARIO

Aunque uno de los objetivos primordiales del presente trabajo estriba precisamente en esclarecer los alcances y límites de la categoría de alienación, no obstante, es claro que, si bien en los Manuscritos el concepto clave es el de trabajo enajenado, éste, sin embargo, tiende a desplazarse al concepto de praxis (entendida sobre todo como producción). Ello no significa que el concepto de enajenación -- desaparezca o juegue un papel superfluo en la obra posterior de Marx. Tal y como señala Lefebvre, "Filosóficamente, y para la elaboración del nuevo humanismo, el aspecto más profundo de la doctrina (de Marx, M. L.), es probablemente la teoría de la alienación." (53)

Lo que sí es importante resaltar es que el concepto de trabajo enajenado evoluciona desde una concepción antropológica, preñada en mucho, como ya vimos, por Feuerbach y He-

gel, a una concepción histórica de la alienación, misma -- que se da a partir de La Ideología Alemana. En efecto, no es sino en La Ideología Alemana donde Marx descubre las -- verdaderas raíces históricas de la explotación del hombre -- por el hombre, subrayando su génesis, las razones de su -- realización y las condiciones de su superación. En esta -- obra la fuente de trabajo alienado es la división del tra -- bajo y la producción mercantil.

Esta evolución es perfectamente lógica pues, como ya dijimos, los Manuscritos encierran una serie de contradicciones que saltan a la vista, a la luz del concepto de tra -- bajo alienado.

Finalmente, en los Manuscritos el origen del trabajo -- alienado no se busca en una forma específica de la socie -- dad humana, cuanto en la naturaleza humana misma, vale de -- cir, en que el trabajo enajenado se opone a las cualidades del hombre genérico. Existe aquí una especie de negación -- de un hombre ideal que jamás ha existido.

Decimos que hay contradicción porque en otros pasajes de los Manuscritos la letra de Marx es bastante precisa, -- moviéndose estrictamente en un plano socio-económico, em -- píricamente fundado. Este carácter especulativo, carente -- de fundamento empírico, que singulariza algunos pasajes de los Manuscritos, es ampliamente rebasado y criticado en La Ideología Alemana.

Por lo demás, pretender hacer, como hace Althusser y

sus seguidores, aparecer el concepto de enajenación como un concepto "ideológico" o "premarxista", es bastante absurdo. (54) Nos hemos de valer de una obra que el propio francés estaría de acuerdo en que pertenece al Marx maduro a fin de demostrar que:

a.) Marx conserva en lo que toca al problema de la enajenación la problemática y, hasta cierto punto, la terminología de los Manuscritos,

b.) Marx emplea en este trabajo la concepción de la enajenación en su forma más acusada, enlazando, además, a la misma, algunas valiosísimas observaciones que nos permiten la comprensión de las relaciones existentes entre la enajenación y la cosificación por un lado, y el fetichismo de las mercancías por el otro, y por último,

c.) la teoría de la enajenación es decisiva en la explicación científica del modo de producción capitalista.

Huelga decir que no se trata aquí tanto de palabras o incluso de la terminología, cuanto de demostrar el papel fundamental que juega el concepto de enajenación en pasajes tan importantes como el de la sumisión del "trabajo vivo" al "trabajo objetivado" o "muerto", así como aquel otro en el que Marx desarrolla la diferencia del trabajo "repulsivo", el trabajo esclavo, el trabajo servil y el trabajo asalariado, por una parte, y el trabajo "libre", el trabajo atractivo por la otra.

La obra a la que nos referimos son los Grundrisse que

llevan fecha de 1857. Hay que apuntalar que no se trata aquí de un trabajo cualquiera, sino del primer esbozo de El Capital.

He aquí cómo Marx nos presenta en los Grundrisse el problema del trabajo enajenado: "El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca (con los otros), se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de cosas." (55)

No cabe la menor duda que la teoría de la enajenación y de la cosificación de los Manuscritos está presente en esta cita, pero ahora apoyada bajo la luz de un nuevo análisis económico (el valor de cambio).

En el capítulo del dinero Marx insiste nuevamente en la relación entre cosificación y enajenación: el fundamento es para él la enajenación. "El dinero es tal prenda de

garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social; y puede tener una cualidad social sólo porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social." (56)

En lo que respecta al tema de la relación del trabajo con el capital, ésta es tratada como enajenación. Y nuevamente nos encontramos con la terminología y el pensamiento de los Manuscritos. " (...) El trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio (...) Mas bien tiene -- que empobrecerse, como lo veremos más adelante, ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerzas de capital, se establece frente a él como poder ajeno. Enajena el trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal." (57) Vemos cómo la relación entre el trabajo y el capital es imposible de ser explicada científicamente sin la teoría de la enajenación.

La misma situación se repite en la siguiente cita; -- también aquí se trata menos del término que de la aplicación de la teoría de la enajenación para la explicación de fenómenos económicos. "La producción basada sobre el valor de cambio, en cuya superficie ocurre ese cambio libre e igual de equivalentes es, en su base, intercambio de trabajo objetivado como valor de cambio por el trabajo vivo, -- como valor de uso o, expresado esto de otra manera, comportamiento del trabajo con sus condiciones objetivas -- y, es consecuencia, con su objetividad creada por él mismo -- como

una propiedad ajena: enajenación del trabajo." (58)

Vamos a terminar con un pasaje de los más importantes en el que Marx vuelve a la distinción entre objetivación y enajenación. La importancia de esta cita consiste no sólo en el hecho de que destaca con particular insistencia el valor de la teoría de la enajenación para la aclaración de problemas socio-económicos, sino ante todo en que formula, de modo inequívoco, la cuestión del carácter histórico de la enajenación. "El fact de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales-objetivas, o sea, el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo (...) aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social -el trabajo objetivado- se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que -y esto es importante para el trabajo asalariado- las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su propia extensión, y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el estar-objetivado sino -sobre el estar-enajenado, el estar-extrañado, el no-pertenecer al obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha -

contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos (...). Los economistas burgueses están enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se objetiven los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se enajenen con respecto al trabajo vivo. Empero, con la abolición del carácter inmediato del trabajo vivo como trabajo meramente individual, o sólo extrínsecamente general, con el poder de la actividad de los individuos como inmediatamente general o social, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación (...)." (59)

Dejemos de citar. Creemos que con estas cuantas citas queda lo suficientemente probada la vitalidad con que aparece la teoría de la enajenación en el Marx maduro.

En los Grundrisse, en lo que respecta a la teoría de la enajenación, vemos claramente un desarrollo coherente del contenido de La Ideología Alemana, a su vez que se da una superación dialéctica de las contradicciones contenidas en los Manuscritos de 1844.

NOTAS AL CAPITULO III

- (1) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 104
- (2) Ibid, p. 105
- (3) Ibid, p. 58
- (4) Schelling, Werke, Vol. I, p. 166, citado en Lukács, G., El Joven Hegel, p. 518
- (5) Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, p. 22
- (6) Feuerbach, L., La Esencia del Cristianismo, pp. 26-27
- (7) Marx, op. cit. p. 105
- (8) Ibid, p. 108
- (9) Ibid, p. 106
- (10) Ibid, p. 105
- (11) Ibid, p. 107
- (12) Idem.
- (13) Ibid, p. 106
- (14) Ibid, pp. 107-108
- (15) Ibid, p. 108
- (16) Ibid, pp. 108-109
- (17) Ibid, p. 109
- (18) Idem.
- (19) Idem.
- (20) Idem.
- (21) Recordemos que el trabajo concreto crea el valor de uso y, por ende, el producto; mientras que el trabajo abstracto es la fracción del tiempo del trabajo social globalmente disponible en una sociedad de productores de mercancías, separados por la división del trabajo y por tanto creador del valor de cambio, de la mercancía en cuanto tal.

- (22) Marcuse H., Razón y Revolución, p. 273
- (23) Marx, K., op. cit., p. 110
- (24) Feuerbach, op. cit., p. 15
- (25) Marx, op. cit. p. 112
- (26) Ibid, p. 111
- (27) Idem.
- (28) Ibid, p. 113
- (29) Cfr., Ibid, pp. 145-147
- (30) Ibid, p. 113
- (31) Ibid, p. 114
- (32) Idem.
- (33) Ibid, p. 115
- (34) Feuerbach, Principios de la Filosofía del Porvenir, p. 99
- (35) Ibid, p. 124
- (36) Marx, K., En Torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, p. 3
- (37) Mandel, E., La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital, pp. 29-30
- (38) Marx, op. cit. pp. 156-158
- (39) Marx, K., Cuadernos de París, p. 126
- (40) Ibid, p. 127
- (41) Ibid, pp. 127-128
- (42) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 178
- (43) Marx, K., Cuadernos de París, p. 128
- (44) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 181
- (45) Idem.

- (46) Ibid, p. 160
- (47) Ibid, p. 116
- (48) Ibid, p. 115
- (49) Ibid, p. 116
- (50) Idem.
- (51) Idem.
- (52) Ibid, p. 144
- (53) Lefebvre, H., Qué es la dialéctica, p. 143
- (54) Cfr. Althusser, L., La Revolución Teórica de Marx, p. 199
- (55) Marx, K., Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858, Tomo I, pp. 84-85
- (56) Ibid, Tomo I, p. 88
- (57) Idem
- (58) Ibid, Tomo I, p. 324
- (59) Ibid, Tomo II, pp. 394-395

IV. SUPERACION DE LA ALIENACION

1. El sujeto de la emancipación

Tras la crítica al sistema capitalista, en donde el -- trabajo es negado en su forma humana e impuesto en su forma alienada, Marx concluye que es necesario abolir dicho sistema. La alternativa que ofrece al capitalismo es el comunismo, como condición necesaria para la rehumanización del hombre.

Desde los Manuscritos de 1844 Marx es consciente de -- que la transformación radical del régimen capitalista no es una simple cuestión teórica, sino ante todo, una cuestión - práctica. "Para superar la idea de la propiedad privada -- basta el comunismo pensado, para superar la propiedad privada real se requiere una acción comunista real." (1) Observemos cómo, tanto en esta cita, como en la siguiente, encontramos ya fórmulas que anticipan en mucho la Tesis XI sobre Feuerbach: "se ve cómo la solución de las mismas oposiciones teóricas sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la filosofía no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica." (2) Resulta, por tanto, que la abolición del capitalismo no se ha de llevar a cabo ni en formaautomática, ni solamente por la vía de la crítica, sino que ha de ser obra de la acción revolucionaria del proletariado.

Mediante la superación de la propiedad privada, nos -- dice Marx, es posible establecer la auténtica comunidad de la sociedad, en la cual el hombre ha de realizar su ser a través de su práctica universal y libre.

Marx, por supuesto, no es el primero en pensar en una sociedad que suprima o supere lo existente. Como vimos ya en la primera parte del presente trabajo, en la época en -- que redacta los Manuscritos de 1844 existe una efervescencia tanto por parte de socialistas como por parte de comunistas utópicos en toda Europa Occidental --principalmente -- en París. No obstante, al considerar el comunismo como el resultado necesario del desarrollo del sistema capitalista -- que se destruye a sí mismo debido a sus contradicciones, -- Marx se aparta considerablemente de todas las doctrinas groseras, utópicas o idealistas que florecían durante la década de 1840.

Lejos de plantear, a la manera de los utópicos, la rehumanización del hombre como un postulado moral, Marx subraya la necesidad histórica del comunismo, vale decir, como fruto del proceso histórico y culminación del movimiento real de la propiedad privada. En esto estriba precisamente su originalidad. "La historia la aportará (la realización del comunismo M. L.) y aquel movimiento, que ya conocemos en -- pensamiento como un movimiento que se supera a sí mismo, -- atravesará en la realidad un proceso muy duro y extenso. Debemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real pro

greso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa." (3)

Marx capta este proceso no de un modo mecánico, sino dialéctico. Señala cómo el desarrollo agudiza los antagonismos entre las clases y crea las condiciones de su abolición. Este antagonismo tiene como base la contradicción fundamental entre capital y trabajo. Esta contradicción es la relación de contradicción entre la esencia subjetiva de la propiedad privada, es decir, el trabajo "como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo"; (4) es, asimismo, "una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución. (5) Se trata aquí de una contradicción tan aguda que empuja necesariamente a su solución, que no es sino la destrucción de la oposición entre el trabajo y el capital.

Sólo el proletariado está obligado a destruir el régimen de propiedad privada para emanciparse y emancipar, con él, a toda la sociedad. Esta tarea le es otorgada debido a su situación histórica, en la cual está radicalmente excluido de la propiedad de los medios de producción, no teniendo mayor propiedad que su fuerza de trabajo.

El proletariado, nos dice Marx, habla "sólo a título humano" porque su existencia está reducida a la existencia desnuda del hombre, a su esencia más profunda que es preci-

greso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa." (3)

Marx capta este proceso no de un modo mecánico, sino dialéctico. Señala cómo el desarrollo agudiza los antagonismos entre las clases y crea las condiciones de su abolición. Este antagonismo tiene como base la contradicción fundamental entre capital y trabajo. Esta contradicción es la relación de contradicción entre la esencia subjetiva de la propiedad privada, es decir, el trabajo "como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo"; (4) es, asimismo, "una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución. (5) Se trata aquí de una contradicción tan aguda que empuja necesariamente a su solución, que no es sino la destrucción de la oposición entre el trabajo y el capital.

Sólo el proletariado está obligado a destruir el régimen de propiedad privada para emanciparse y emancipar, con él, a toda la sociedad. Esta tarea le es otorgada debido a su situación histórica, en la cual está radicalmente excluido de la propiedad de los medios de producción, no teniendo mayor propiedad que su fuerza de trabajo.

El proletariado, nos dice Marx, habla "sólo a título humano" porque su existencia está reducida a la existencia desnuda del hombre, a su esencia más profunda que es preci-

samente el trabajo, el acto de transformar la naturaleza, - el acto de creación; pero, al mismo tiempo, está despojado de los atributos propiamente humanos del trabajo, ya que no puede hacer otra cosa con su fuerza de trabajo sino venderla al propietario de los medios de producción, enajenándola a ese poder extraño que es el capital.

Pese a que a lo largo de los Manuscritos de 1844 implícita -y explícitamente en unos cuantos párrafos- está claro que la clase obrera es la única clase revolucionaria, no obstante, Marx se ocupa poco del problema de las relaciones entre los obreros y el comunismo, así como del de la revolución emancipadora, salvo desde el punto de vista un tanto abstracto de las relaciones proletariado -clase enajenada, comunismo movimiento de desenajenación. Aunque Marx señala que la emancipación es práctica, y que corresponde al proletariado, no deja de ser ésta una primera formulación poco concreta y poco elaborada.

Los problemas antes planteados, así como la demostración rigurosa y científica de la necesidad del comunismo, - en realidad, será tarea de un trabajo inmediatamente posterior: La Ideología Alemana. Esto no menoscaba, por supuesto, el paso gigante que da Marx en los Manuscritos de 1844 hacia posiciones teóricas materialistas y posiciones políticas comunistas. De hecho, los Manuscritos de 1844 son la primera obra en la que Marx se declara abiertamente comunista.

No cabe duda que Hegel está en el tapete de toda esta concepción. En Hegel es donde encontramos la primera afirmación de un proceso de supresión de la alienación como parte integrante del propio proceso de la alienación del hombre. La alienación y la superación de la alienación en Hegel, no son, en puridad, más que dos aspectos de un mismo desarrollo, por cuanto precisamente la conciencia, al valorarse en las cosas, se hace también consciente de sí y anula de esta forma su propia anulación. Así la alienación tiene un significado no sólo negativo sino también positivo, y ello no sólo para nosotros o en sí, sino también para la propia autoconciencia. En efecto, la conciencia en su "ser otro como tal", se convierte también "ante sí". La conexión que Hegel establece entre emancipación y alienación refleja tanto su perspectiva general orientada hacia la Idea, como la implícita identificación de alienación y objetivación, por medio de la cual la emancipación se configura esencialmente como regreso del sujeto consciente a sí mismo. Por lo demás, alienación y emancipación no tienen importancia sino como momentos de transición hacia la resolución de lo finito en lo social.

Salta a la vista que a la emancipación hegeliana le falta el carácter realista de Marx. En efecto, en contraposición a Hegel, Marx hace referencia a un proceso histórico que no es la manifestación de ninguna realidad trascendente, y cuyo movimiento debe formularse en términos histórico-con

cretos. No se trata, como lo hacen los socialistas y comunistas utópicos, de describir la sociedad del futuro, cuanto de aprehender algunas posiciones históricas ya actuales, a la luz de un desarrollo evolutivo que abarca un momento final, aún cuando éste no se haya realizado todavía.

2. Crítica a las diversas formas de comunismo

En realidad, la alternativa comunista que ofrece Marx en los Manuscritos de 1844 es, a su vez, una alternativa social al sistema capitalista y una alternativa ideológica al comunismo utópico, al socialismo reformista y al comunismo-primitivo.

La crítica a estas doctrinas es un pasaje necesario en el análisis, dado que Marx equipara el movimiento de la propiedad privada y del trabajo enajenado con el desarrollo de las doctrinas comunistas antes apuntadas. No es gratuito, pues, que escriba: "La superación del extrañamiento de sí mismo sigue el mismo camino que éste." (6)

Los momentos de superación del extrañamiento de sí mismo que presenta Marx son tres: El primero es el socialismo reformista que no ve la relación entre el trabajo enajenado y la lucha de clases; vale decir, no ve la determinación de que la práctica alienada -que determina la propiedad privada- conlleva a la división de clases, que es lucha de cla--

ses. De ahí que este modo de socialismo se esfuerce ilusoriamente en conciliar las clases antagónicas.

Representantes de este tipo de socialismo son Proudhon, Fourier y Saint-Simon. Proudhon, aunque sabe que la propiedad privada tiene siempre como esencia el trabajo, -- considera, sin embargo, sólo su aspecto objetivo, es decir, el capital, el cual considera que es necesario abolir en -- cuanto tal. Lo que no pudo captar Proudhon es la relación -- entre la propiedad privada y el trabajo alienado. De ahí -- que su crítica a la Economía política se vea trunca y que él se limite a proponer reformas bastante inoperantes.

Por su parte, Fourier y Saint-Simon consideran que lo pernicioso de la propiedad está en una "forma especial" de trabajo: el "trabajo nivelado, parcelado", en el caso de -- Fourier; o el trabajo industrial, en el caso de Saint-Simon. Así pues, la solución que presentan se reduce a la vuelta -- al trabajo agrícola (Fourier) o al mejoramiento de la situación de los obreros (Saint-Simon). En ambos casos uno de -- los términos de la relación mantiene en su esencia la propiedad privada.

El segundo momento de la superación de la autoenajenación corresponde al comunismo primitivo. Este comunismo -- --que Marx califica también de "grosero"-- pretende abolir el régimen de propiedad privada mediante una distribución igualitaria de ésta entre todos. No obstante, señala Marx, al conservar el principio de la propiedad privada, el trabajo-

enajenado, lejos de alcanzar su destrucción, no hace más -- que perfeccionarla y generalizarla.

En el "comunismo grosero" la propiedad pasa del indivduo a la comunidad, pero los hombres siguen atados a las leyes de hierro del tener. La relación del hombre con las cosas no es aún propiamente humana, sino de posesión. "la posesión física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y la èxistencia..." (7)

Esa sed de bienes materiales que se disfraza bajo la - "justa" distribución igualitaria de la propiedad privada -- responde, en realidad, al espíritu envidioso y nivelador -- que caracteriza a ese comunismo. "La envidia general cons- tituida en poder no es sino la forma escondida en que la codicia se establece y, simplemente, se satisface de otra ma- nera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se - vuelve, por lo menos, contra la propiedad privada más rica- como envidia y deseo de nivelación ... El comunismo grosero no es más que el remtate de esta codicia y de esta nivela- ción a partir del mínimo representado." (8)

La consecuencia necesaria de esa tendencia igualita- ria y niveladora es la vuelta a la vida primitiva y ascéti- ca y, por tanto, la declinación de la civilización. "Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstrac- ta de todo el mundo de la educación y de la civilización, - el regreso a la antinatural simplicidad del hombre pobre y-

sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella." (9) Mas hacer abstracción "de todo el mundo de la educación y la civilización" es negar la personalidad del hombre, es decir, es negar el mundo en el que se renuncia a desarrollar plenamente las posibilidades del hombre.

Ahora bien, este apetito egoísta de bienes materiales afecta no sólo la relación del hombre con las cosas, sino también, y esto es lo más grave, la relación entre los seres humanos.

Para Marx, la relación más directa y natural entre los seres humanos, es la relación hombre-mujer. En ella se revela el hombre como ser natural humano, pues, siendo una relación humana no puede dejar de ser natural. Todo lo tosco y sórdido del comunismo grosero se pone de manifiesto precisamente en la forma ignominiosa en que concibe la relación entre el hombre y la mujer. En efecto, hasta qué punto en este comunismo se degradan las relaciones entre los seres humanos, se deja ver en la idea de "la comunidad de las mujeres" que, como dice Marx, es "el secreto a voces de este comunismo". En verdad, Marx no encuentra aquí palabras lo suficientemente duras para rechazar ese rebajamiento de la mujer que pretende sacarla del matrimonio para hacerla entrar en la prostitución general. "en la relación con la mujer, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en

la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma de concebir la inmediata y natural relación-genérica". (10)

Finalmente hay que decir que el envilecimiento a que quedan sujetas las relaciones entre los hombres obedece a que, en definitiva, esta forma de comunismo destruye la propiedad privada sólo en cuanto que todo pertenece a la comunidad, pero mantiene su nivel cualitativo; pretende que, de un lado, todos los hombres queden reducidos al nivel de los obreros y que, del otro, la comunidad en tanto capitalismo generalizado, garantice a todos el mismo nivel de enajenación. Algo similar sucede cuando opone la propiedad privada (el matrimonio) a la propiedad privada general (la mujer en propiedad común). Por tanto, podemos concluir: "La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo grosero, no es por tanto más que una forma de mostrarse la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como comunidad positiva." (11)

Aunque Marx no lo dice explícitamente, esta crítica al comunismo grosero apunta directamente a las ideas de los discípulos de Babeuf, encabezados por Buonarrotti, pues, en La Sagrada Familia escribe de manera tal que no deja lugar a dudas: "Los babouvistas eran materialistas toscos sin civilizar." (12) Y ya que uno de los puntos me

dulares del presente trabajo es la continuidad y discontinuidad en la obra de Marx, no quisiéramos dejar de señalar lo siguiente: mientras que en los Manuscritos de 1844 - y más aún desde la correspondencia con Ruge-, Marx parece -- prestar una importancia desmedida a la crítica de la "brutalidad" del comunismo grosero, actitud que lo acerca a la reacción de los neohegelianos ante el comunismo francés. - En La Ideología Alemana, en cambio, se burla más bien de - las críticas que los "verdaderos socialistas" hacen al comunismo tosco. "El comunismo francés es, ciertamente, -- 'tosco' porque constituye la expresión teórica de una antítesis real ... Hay que decir que todos estos señores (los verdaderos socialistas M. L.) son gente de sentimientos -- muy delicados. Todo, pero principalmente la materia, los escandaliza y siempre se quejan de la brutalidad." (13)

Además del socialismo reformista y el comunismo vulgar, Marx distingue otra clase de comunismo: el comunismo de "naturaleza política". Este comunismo quiere llegar a implantar el régimen comunista a través de una transformación radical del Estado, o mediante su abolición, sin ver que la condición sine que non para el establecimiento de - ese régimen, no es una reforma política, sino la supresión de la propiedad privada. Ciertamente es, añade Marx, que este comunismo comprende "el concepto de la propiedad privada", vale decir, el papel que juega la enajenación y, por ende, la suprime y se capta a sí mismo "como reintegración o - -

vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre"; no obstante, al no comprender la "esencia" de la propiedad privada, es decir, al no tener claro que su supresión no se puede basar en una emancipación política, lejos de alcanzar una auténtica superación, conservan la alienación del hombre.

En este punto los comentarios y el análisis se hacen bastante difíciles debido a lo ceñido de la crítica de - - Marx. Queremos pensar, sin embargo, que en la base de esta crítica se halla la distinción entre emancipación política y emancipación humana, claramente apuntada en Sobre - - la Cuestión Judía.

Podemos decir, en síntesis, que las tres doctrinas estudiadas por Marx convergen en un punto: su solución utópica como alternativa del régimen capitalista. Asimismo, -- las tres cometen el mismo error: la aceptación o el rechazo de la propiedad privada sin explicar su carácter histórico, su carácter necesario y su movimiento.

3. El "humanismo positivo"

En contraposición a las diferentes formas de comunismo falso, Marx opone el comunismo verdadero, entendido "como superación positiva de la propiedad privada", y por -- ello, "como apropiación real de la esencia humana por y pa

ra el hombre". (14)

Este comunismo, apunta Marx, ha de realizar el retorno pleno y consciente del hombre a sí mismo, tal como ha venido madurando dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. No se trata pues, como en el caso del "comunismo grosero", de una vuelta a la vida primitiva y ascética, y un renunciamiento a todo lo que se ha conquistado a lo largo de la historia en el plano material y cultural. Antes bien, el hombre no ha de conservar sólo los bienes materiales y espirituales alcanzados ya por la humanidad, sino que, además desarrollará al infinito el mundo humanizado por una organización racional de la producción puesta al servicio del hombre. "Pero ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural no desarrollada. Son, por el contrario y por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real por el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real." (15)

Por medio de esta organización racional de la producción, los hombres han de desarrollarse libre, plena y armónicamente. El verdadero comunismo, por tal motivo, no es sólo un nuevo sistema de producción, sino, más bien, una nueva organización social en la cual se superan todas las alienaciones. Así, la emancipación humana no ha de conce-

birse como superación de una determinada enajenación, sino como superación de toda enajenación.

Marx hipostasia en este punto el papel primordial de la propiedad privada, que es a su vez, el de la producción, y que no debe confundirse como una esfera entre otras, sino como la esfera en cuyo ámbito se dan todas las demás: - "Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencias, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general." (16)

Si todas las esferas se hallan sujetas a las leyes de la esfera económica, es claro para Marx que la superación positiva de la propiedad privada conlleva la superación de toda enajenación y, por consiguiente, "la vuelta del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social." (17)

Hemos venido haciendo a lo largo del presente capítulo la analogía entre enajenación religiosa y enajenación del trabajo; no obstante, Marx establece aquí una radical distinción entre ambas formas de enajenación, diferenciándose visiblemente de Feuerbach. "La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos." (18)

Aunque Marx subraya esta distinción, el paralelo entre la enajenación religiosa y la enajenación económica de

alguna manera u otra continúa al nivel de la "desenajenación". Comunismo y ateísmo, en efecto, no son más que -- dos momentos necesarios de la superación de la enajenación. Mediante el comunismo se supera la servidumbre material a que nos somete el régimen de la propiedad privada, y mediante el ateísmo se supera la servidumbre espiritual a que nos somete la religión. Sin embargo, agrega -- Marx, la filosofía del ateísmo es "una filantropía filosófica abstracta", en cambio, "la del comunismo es inmediatamente real y directamente tendida hacia la acción." (19)

Tanto ateísmo como comunismo son sólo dos formas de humanismo que se realizan a través de la negación de la -- negación, vale decir, mediante una "mediación". "El ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la -- superación de la religión; el comunismo es el humanismo -- conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada." (20)

En contraposición a estas formas "mediatizadas", -- Marx sugiere un nivel superior, el "humanismo positivo": -- "Sólo mediante la supresión de esta mediación (que es, -- sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo positivo." (21) No cabe duda que Marx se apoya nuevamente en Feuerbach pues, entre los logros de éste último se encuentra precisamente el haber opuesto "a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absolu-

to, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo." (22) Así, en Feuerbach, -- apunta Marx, "La posición o autoafirmación y autoafirmación que está implícita en la negación de la negación, es concebida como una posición no segura aún de sí misma y - por ello necesitada de prueba, que no se prueba a sí misma mediante su existencia; como una posición inconfesada y a la que, por ello, se le contrapone, directa e inmediatamente la posición sensorialmente cierta, fundamentada en sí misma." (23)

Si esto es cierto no debe extrañarnos, por tanto, -- que en los Manuscritos de 1844 el comunismo se presente -- tan sólo como el "momento revolucionario", más allá del -- cual se sitúa la "verdadera sociedad humana". "El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario en la evolución histórica -- inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico -- del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana." (24)

Marx se cuida mucho, a fin de no caer en el error de los socialistas utópicos, de no describir con lujo de detalles la sociedad futura. En realidad, no hace más que señalar algunos de sus rasgos esenciales. Y precisamente uno de ellos es la universalidad social, que borra la dis

tinción, o mejor dicho, la contraposición entre individuo y género, entre hombre y sociedad. Así, mientras que en la comunidad del hombre enajenado lo que prevalece es la separación del hombre respecto al ser-otro y no su unión, a punto tal que al hombre enajenado "el vínculo esencial que le une a los otros hombres se le presenta como un vínculo accesorio, y más bien la separación respecto a los otros como su existencia verdadera" (25), en el comunismo, por el contrario, se retorna al "hombre social" que hace de la unión, y no de la separación -del egoísmo-, el vínculo esencial. Al llegar a ser plenamente social, la necesidad esencial del hombre se convierte en la necesidad máxima -- que se tiene del otro. "Se ve cómo en lugar de la riqueza y la miseria de la Economía política aparece el hombre rico y la rica necesidad humana. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como urgencia. No sólo la riqueza, también la pobreza del hombre, recibe igualmente en una perspectiva socialista un significado humano y, por eso, social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el otro hombre." (26)

Si en la alienación el hombre niega al hombre, en la emancipación, el hombre produce a su vez al hombre. Por consiguiente, nos dice Marx, el carácter universal de todo

el movimiento es el social, y como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también ésta es producida por él. Individuo y sociedad se identifican. Por ello, ya no es posible volver la sociedad contra el individuo, y en tanto que el individuo vive necesariamente la vida universal del género, de un modo más particular o más general, la vida del género ya no le resulta extraña, sino que se convierte en una vida individual más particular o más general.

Marx describe magistralmente, en uno de los pasajes más bellos de los Cuadernos de París, ese nuevo modo de vida de los hombres en el régimen comunista: "Supongamos -- que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de toda duda. 2) En tanto goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: 1.) de haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 2.) de haber sido pa

ra tí el mediador entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de - ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pen- samiento como en tu amor; 3.) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto con- firmado y realizado inmediatamente en mi actividad de indi- viduo mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana. Nuestras producciones serían otros tantos espejos cuyos re flejos irradiarían nuestra esencia ante sí mismo." (27)

Con todo esto lo que Marx quiere decir es que la pro- ducción de uno, en su estructura práctica y para cumplimien- to de su proyecto, ha de reconocerse en la producción del- otro, vale decir, que en el fondo, se juzga la dualidad de las actividades como inesencial y su unidad en cuanto tal, como su carácter esencial. Mediante esta unidad los hom- bres se enriquecen mutuamente, no sólo material, sino espi ritualmente.

Si pueden establecerse mediante la superación de la - alienación nuevas relaciones entre los hombres es porque, - a su vez, surge una nueva relación entre el hombre y la na turaleza. Esta nueva relación conlleva la unidad de lo na tural y lo humano en cada término, vale decir, lo natural- en lo humano y lo humano en lo natural. Pero antes de pre cisar en qué consiste esta nueva relación del hombre con - la naturaleza, hagamos una pausa, a fin de hacer algunas -

consideraciones de carácter genérico.

Por principio, hay que decir que el hombre, cualquiera que sea el carácter de su relación -de conflicto o de unidad-, siempre se encuentra en relación con la naturaleza. Decir que el hombre se halla en unidad indisoluble -- con la naturaleza es decir, ante todo, "que la naturaleza es su cuerpo, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, - pues el hombre es una parte de la naturaleza." (28) Esto ha de entenderse en un doble sentido: ya sea subjetivamente en cuanto él mismo es naturaleza, ya sea objetivamente, en cuanto que la naturaleza forma parte de su mundo, no sólo como un objeto de su conciencia, sino como objeto de su transformación real, física, mediante el trabajo.

Marx da el nombre de trabajo a la forma peculiar de darse el necesario metabolismo orgánico del hombre con la naturaleza. "Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física." -- (29) En este sentido podemos decir que el trabajo (actividad sensible, material, práctica y transformadora) es el primero de todos los presupuestos, más allá del cual no cabe entender la relación hombre-mundo. Y es que, apunta --

Marx, la relación hombre-naturaleza no es inmediatamente adecuada a la realización del primero, de ahí que necesite transformarla y adecuarla a su medida, que por lo demás, está siempre en curso de constitución en tanto histórica. "Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser humano en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la historia..." (30)

Esta transformación de la naturaleza es posible gracias al conocimiento universal que el hombre va adquiriendo de ella a lo largo de la historia. Sólo con base en este conocimiento, y en el desarrollo de la técnica, es que el hombre puede operar sobre la realidad con eficacia.

En esta relación práctica del hombre con la naturaleza a través del trabajo, el hombre se produce y se transforma incesantemente a sí mismo. Mas esto no debemos entenderlo unilateralmente ya que, por el lado de la naturaleza, ésta pierde su forma originaria en favor de adoptar aquella que le quiere dar el hombre; en este sentido la naturaleza se humaniza, y por el lado del hombre, éste pierde en el proceso práctico-histórico su existencia natural en favor de una humana. Y precisamente, apunta Marx, en la medida en que se da esta transformación, "la naturaleza se hace para el hombre", vale decir, se presenta con su esencia humana.

Marx concibe, por tanto, el desarrollo del hombre, --

considerado en sus relaciones con la naturaleza, como un proceso de autocreación de carácter dialéctico e histórico.

La actividad práctica (praxis) es el instrumento mediante el cual el hombre hace posible tanto su conservación vital como su autoconstitución: su reproducción comunitaria, histórica y social. De estos elementos Marx deduce su concepción materialista, dialéctica e histórica del mundo.

Pero, en el régimen de propiedad privada y de trabajo alienado el hombre, lejos de afirmarse en la naturaleza, se niega a sí mismo. A medida que la transforma con su trabajo, ésta se deshumaniza, negándose cada día más como medio de subsistencia. Hoy, nadie desconoce la destrucción del equilibrio ecológico por parte del capitalismo, problema que, dicho sea de paso, la crítica marxista no debe soslayar.

Sólo el hombre podrá entrar en una auténtica relación con la naturaleza si entabla, en tanto ser social, una auténtica relación con los demás hombres. Se verá entonces, nos dice Marx, cómo la sociedad, como comunidad real, "es la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza". (31)

La conexión que existe entre la concepción que Marx tiene del hombre, de la naturaleza y de la actividad práctica, y la filosofía del trabajo de Hegel, es un punto ine

ludible. El propio Marx señala a propósito: "Lo grandioso de la Fenomenología (...) es, pues, en primer lugar, -- que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso (...) que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo." (32) No obstante, debido a la espiritualización que Hegel hace del hombre, de la naturaleza y de la actividad humana, el desarrollo del hombre se trastoca en un desarrollo del espíritu y la historia en un desarrollo de conceptos. Marx ve en el proceso de autocreación un proceso concreto, material, engendrado por la actividad práctica, por el trabajo.

No hace falta decir, que en la base de esta concepción está la idea feuerbachiana de que la naturaleza y el hombre constituyen realidades objetivas. Marx mismo remite constantemente en este punto a los textos de Feuerbach, pero, a diferencia de él, Marx las considera en las relaciones dialécticas que se establecen entre ellos por la actividad humana.

Así como el comunismo modifica la relación de hombre a hombre y del hombre con la naturaleza, también la relación entre el hombre y los objetos de su actividad ha de ser, a su vez, modificada. Se trata ante todo, apunta Marx, de que el hombre llegue a establecer una relación verdaderamente humana con el mundo que le circunda, de tal suerte que los objetos, elementos determinantes de su actividad y

productos de ésta, sean expresión diáfana de su realidad humana. Esta relación es diametralmente distinta de la que prevalece en el ámbito de la propiedad privada. En el régimen de propiedad privada, en efecto, la multiplicidad de relaciones que el hombre puede establecer con el mundo se agota en una sola: la de tenencia o posesión. "La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros." (33)

En esta relación unilateral, en la que la alienación reduce todos los sentidos físicos y espirituales del hombre a la indigencia del único sentido del tener, la esencia del hombre se empobrece inevitablemente. Mas, agrega Marx, "el ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior." (34)

Con la superación de la enajenación, los sentidos han de acudir a la cosa, no sólo para utilizarla, sino también "por amor de la cosa"; no sólo por su mera utilidad y por necesidad egoísta, sino también para el pleno desarrollo humano. Aquí las cosas ya no mantienen relaciones con los hombres de manera tal que éstas se les presenten como entes extraños o ajenos, sino, más bien, todos los objetos son la confirmación de las fuerzas esenciales del hombre.

Por ello, nos dice Marx, todos los objetos se convierten para cada cual en objetos que afirman y realizan su individualidad, es decir, se convierten en sus objetos.

Una vez que ha sido explicado todo lo que tenía que ser explicado con respecto a la superación de la enajenación, podemos decir, por tanto, que "Este comunismo es, - como completo humanismo = naturalismo, como completo naturalismo = humanismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el -- enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución."

(35)

El desplazamiento que va de la alienación a la praxis punto nodal de nuestra tesis, se efectúa en los propios - Manuscritos. El concepto de enajenación mediante el cual Marx puede criticar el régimen capitalista y analizar sus contradicciones resulta, en tanto piedra angular, menos - apto que el concepto de praxis, en la nueva concepción -- del mundo. No obstante, nos parece oportuno subrayar que no se trata aquí de un simple cambio, de una sustitución de un concepto central por otro. Marx no cambia el concepto de alienación por el de práctica, sino más bien, in tenta explicar la enajenación, tanto en su forma ideológica como política, y especialmente en su forma social: tra

bajo enajenado. Por tanto, no se trata de una sustitución de conceptos, sino de la elaboración de uno nuevo para explicar las relaciones sociales. Con ello Marx logra explicar la alienación como hecho histórico en movimiento, señalando, a su vez, las condiciones materiales que hacen posible su aparición (el trabajo enajenado). En rigor, sin embargo, no será sino hasta La Ideología Alemana que Marx -- describa científicamente las leyes de su movimiento, vale decir, las contradicciones de la producción capitalista.

Por lo demás, para nosotros es claro que el concepto de praxis en sí no rebasa ni el idealismo ni la especulación si se le concibe -- como lo hace Marx en múltiples pasajes de los Manuscritos -- como la unidad entre la enajenación y la superación, y no diáfananamente como trabajo y lucha de clases. En efecto, en los Manuscritos de 1844 hasta cierto punto esto no se logra pues la praxis se entiende muchas veces como "autocreación" del hombre en un sentido kantiano-fichteano-hegeliano, con la variante de reemplazar el conocimiento por la acción, el sujeto cognoscente -- por el sujeto agente.

NOTAS AL CAPITULO IV

- (1) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 164
- (2) Ibid, p. 151
- (3) Ibid, pp. 164-165
- (4) Ibid, p. 140
- (5) Idem.
- (6) Idem.
- (7) Ibid, p. 141
- (8) Idem.
- (9) Ibid, pp. 141-142
- (10) Ibid, p. 142
- (11) Ibid, p. 143
- (12) Marx, Engels, La Sagrada Familia, p. 198
- (13) Marx, Engels, La Ideología Alemana, pp. 550-552
- (14) Marx, op. cit., p. 143
- (15) Ibid, p. 201
- (16) Ibid, p. 144
- (17) Idem.
- (18) Idem.
- (19) Ibid, p. 145
- (20) Ibid, p. 201
- (21) Idem.
- (22) Ibid, p. 184
- (23) Ibid, p. 185
- (24) Ibid, p. 156

- (25) Marx, K., Cuadernos de París, pp. 137-138
- (26) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 153
- (27) Marx, K., Cuadernos de París, pp. 155-156
- (28) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 111
- (29) Idem.
- (30) Ibid, p. 196
- (31) Ibid, p. 146
- (32) Ibid, pp. 189-190
- (33) Ibid, p. 148
- (34) Idem,
- (35) Ibid, p. 143

V. LA CRITICA A HEGEL

1. La izquierda hegeliana

La importancia que reviste la filosofía de Hegel en el desarrollo teórico de Marx, es de primer orden. En el Prefacio a la Guerra Campesina en Alemania, Engels ha dejado testimonio preclaro de la herencia de la filosofía hegeliana al marxismo: "Sin la filosofía alemana que le ha precedido, sobre todo sin la filosofía de Hegel, jamás se habría creado el socialismo científico alemán." (1)

Uno de los puntos medulares del análisis económico-filosófico que efectúa Marx en los Manuscritos de 1844 es -- precisamente, el que corresponde a la "Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general". En esta parte, que es sin género de dudas el punto críticamente culminante de toda la obra, Marx se propone explícitamente dilucidar el alcance y los límites de la dialéctica hegeliana, a fin de resumir y justificar todo el análisis precedente.

Cierto es que ya desde la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx había denunciado el carácter idealista y misticador de la filosofía hegeliana. En efecto, en dicha obra, y valiéndose del método feuerbachiano, Marx había subrayado la inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, entre Sociedad Civil y Estado, que en puridad no expresaban otra cosa que el carácter misticado general -- del sistema, en cuanto a las relaciones entre la Idea y la

realidad. Sin embargo, no es sino hasta los Manuscritos de 1844 donde Marx lleva a cabo una crítica general, profunda y fundamental, del idealismo hegeliano.

En el Prólogo a los Manuscritos de 1844, Marx señala la necesidad de enfrentarse críticamente a la dialéctica hegeliana, con su lógica: "he considerado absolutamente indispensable el capítulo final del presente escrito, la discusión de la Dialéctica hegeliana y de la Filosofía hegeliana en general, pues tal trabajo no ha sido nunca realizado..." (2)

Dicha crítica se deriva, a su vez, de una crítica radical de los jóvenes hegelianos quienes, a excepción de Feuerbach, se han aún envueltos por la lógica hegeliana. Marx se refiere aquí principalmente tanto a Strauss como a Bauer, los cuales, aislando ciertos elementos de la filosofía hegeliana, han conformado con ellos la base de sus doctrinas. Ni por asomo, dice Marx, se han dado cuenta que "están, al menos en potencia, totalmente presos de la lógica hegeliana" y, en lo que toca a la filosofía hegeliana, "se limitan a repetirla literalmente".

Pretender hacer un análisis exhaustivo de los planteamientos de Strauss y Bauer rebasa el marco del presente trabajo. No obstante, no quisiéramos dejar de rozar, aunque sea tangencialmente, algunos puntos que nos parecen importantes para entender lo peligroso de la ideología de estos jóvenes hegelianos. Nos hemos de centrar en la crítica a -

Bauer, puesto que la crítica que lanza Marx a éste, es mucho más extensa y detallada que la que dirige a Strauss.

Bauer basó su filosofía en la "Conciencia de sí", es decir, en el hombre reducido a la abstracción. Y aunque se pretende crítico de Hegel, en realidad, añade Marx, lejos de superar el idealismo hegeliano, lo ha llevado hasta la caricatura. En puridad, lo único que ha hecho es sustituir la Idea hegeliana, que une en sí el sujeto y el objeto, por la Conciencia Universal, que se contrapone al mundo, a la "Sustancia", que sólo es su expresión imperfecta y que ésta ha de abolir a medida que la crea. Después Bauer reduce esa oposición entre la crítica pura, encarnación de la Conciencia Universal, y el pueblo, la "masa", reduciendo a esa oposición todo el desarrollo de la historia.

El soberano desprecio que siente Bauer por la actividad de las masas en la historia -lo cual conlleva a la pasividad política-, encuentra su base, aunque duela decirlo, en la filosofía y en la concepción histórica de Hegel. Evidentemente, esta falsa concepción está desposeída de las tendencias progresivas importantes del idealismo hegeliano, de sus tendencias realistas, y más bien tiende a concentrarse en sus defectos idealistas y subjetivos.

El hecho de que de la concepción de Hegel se pueda desprender, por un lado, una interpretación conservadora que termina finalmente por reconciliar el sistema hegeliano con el mundo tal como es, en una consagración "racional" del or

den burgués, y por el otro, un movimiento revolucionario -- que halla en el método hegeliano la mejor arma crítica contra el orden existente, obedece, tal como señalaron Marx y Engels posteriormente: a la insanable contradicción entre sistema y método. (3)

Aunque tanto Strauss como Bauer pertenecen a la llamada "izquierda hegeliana" y, por ende, tienen una concepción más crítica del orden burgués, no obstante, apunta Marx, se hallan tan apegados al "contenido del viejo mundo" que en ellos se opera "una actitud totalmente acrítica respecto -- del método de criticar y una plena inconsciencia respecto -- de la siguiente cuestión parcialmente formal, pero realmente esencial: ¿En qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana?" (4)

La crítica a los jóvenes hegelianos que se perfila ya desde los artículos de los Anales Franco-Alemanes y que, -- tanto en la Sagrada Familia como en La Ideología Alemana -- ocupa una gran extensión, muestra la constante preocupación que tenía Marx por contraponer su aún incipiente concepción materialista, dialéctica e histórica del mundo, a las posiciones intelectualistas de los jóvenes hegelianos. Estas -- tendencias que, como hemos visto, parten de la filosofía -- misma de Hegel, juegan un papel primordial en los grandes debates ideológicos de los años cuarenta.

Huelga decir que en el tapete de esta discusión, se ha lla en tela de juicio la concepción hegeliana de la "aliena

ción" y de su superación.

2. Alcances y límites de la crítica feuerbachiana

Una segunda corriente ideológica que se desprende de la izquierda hegeliana es la representada por Feuerbach. La actitud que Marx adopta hacia Feuerbach contrasta visiblemente con la aguda crítica que dirige a Bauer y Strauss. En tanto que Feuerbach asume una posición crítica frente a la dialéctica hegeliana, apunta Marx, es en realidad el único que supera la filosofía hegeliana, y con ella toda la filosofía idealista.

No deja de sorprendernos hoy en día el cambio de actitud tan repentino que tiene Marx frente a Feuerbach. En efecto, mientras que en los Manuscritos de 1844 no sólo dice que "la crítica positiva en general ... tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de -- Feuerbach", sino que además de él "arranca la crítica positiva, humanista y naturalista" (15), en las Tesis sobre Feuerbach y en La Ideología Alemana, en cambio, lanza sobre él -- una demoledora crítica. En todo caso, esto no debe preocuparnos tanto, cuanto que no refleja otra cosa que la capacidad de Marx para absorber (valorando positivamente) y superar (a través de la crítica), los pensamientos más lúcidos de su tiempo.

— Aunque por momentos nos pueda parecer bastante exagera

do el encomio hacia Feuerbach, no cabe duda que éste proporcionó a Marx elementos valiosos para su concepción de la enajenación, así como para su crítica hacia Hegel.

Por lo demás, si tomamos en cuenta, por un lado, el contexto histórico y cultural de una época que se halla bajo el dominio absoluto de la filosofía hegeliana, y por el otro, el punto en que se encuentra el desarrollo teórico de Marx, resulta del todo comprensible la estima de Marx por Feuerbach. Engels, por su parte, en su Ludwing Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, ha dejado un testimonio, tardío pero significativo, de lo que representó Feuerbach -principalmente su libro La Esencia del Cristianismo- para ellos: "Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos hicimos feuerbachianos". (6)

De hecho, no hubiera sido posible abordar algunos de los puntos tratados hasta ahora sin mencionar los aportes de Feuerbach. No obstante, consideramos imprescindible recapitular, lo más sintéticamente posible, ciertos puntos no dales del planteamiento feuerbachiano, a fin de proporcionar una comprensión más completa de lo que hasta aquí se ha dicho respecto al tema.

En general, podemos decir que la crítica de Feuerbach apunta a la pretensión de Hegel de unificar el espíritu y la materia, el hombre y el mundo, de reducir, por tanto, la

totalidad de lo real al espíritu. "Hasta aquí la vía seguida por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una senda invertida ... El ser, mediante el cual comienza la filosofía, no puede ser separado de la conciencia ni la conciencia del ser." (7)

En Feuerbach la naturaleza existe independientemente de la conciencia; fuera de la naturaleza y del hombre no hay sino representaciones fantásticas e ilusorias. Una inversión del sistema hegeliano se opera sin lugar a dudas en el pensamiento de Feuerbach: justo ahí donde Hegel dice "espíritu", Feuerbach dice "materia"; donde Hegel dice "Dios", Feuerbach dice "hombre". No debemos confundir, sin embargo, la inversión del sistema hegeliano realizada por Feuerbach, con la inversión del método hegeliano realizada por Marx.

Esta inversión realizada por Feuerbach se expresa claramente en el método empleado tanto en su crítica a la religión, como en su crítica a la filosofía especulativa. "El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa es general, no se diferencia del método ya utilizado en la filosofía de la religión. Sólo debemos convertir el predicado en sujeto y también a este sujeto en objeto y principio; en consecuencia, con sólo invertir la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura y desnuda." (8)

En La Esencia del Cristianismo esto significa instalar

al hombre como el verdadero sujeto en las relaciones entre el hombre y Dios. De igual modo, una inversión análoga se lleva a cabo en la filosofía especulativa que proyecta la esencia del hombre y la naturaleza a la Idea Absoluta que se convierte así en sujeto, mientras que el hombre y la naturaleza, desprovistos de realidad propia, no son más que predicados.

Al poner fuera de sí -tanto en la religión como en la filosofía especulativa- en un ser imaginario (llámese Dios o la Idea) lo que el hombre en esencia es, éste se presenta como un ser enajenado. Así, la enajenación es la idea dominante en la obra de Feuerbach. Por enajenación Feuerbach entiende el hecho mediante el cual el hombre considera como realidad externa y superior a él, como entidad enajenada, aquello que es realmente su propia obra, el fruto de su creación.

En la obra antes citada, Feuerbach define la enajenación en los siguientes términos: "El hombre -este es el secreto de la religión- objetiva su ser y, en consecuencia, se convierte en el objeto de este ser objetivado ... él se imagina que es un objeto pero objeto de otro objeto, de otro ser. El hombre es un objeto de Dios (...) Cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre él y el hombre. Para enriquecer a Dios, el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo el hombre ha de ser nada." (9) Dicho de otra manera, no es

Dios el que ha creado al hombre a su semejanza, sino el hombre el que ha creado a su imagen a Dios. Dios es una enajenación del hombre. El hombre es el sujeto, Dios el predicado. El hombre, no es el individuo, sino el género humano, - y Dios es el ideal que proyecta más allá de sí mismo, en el cielo. Esta "enajenación" trae como consecuencia la división del hombre en sí mismo.

Ahora bien, como ya dijimos, ésta exteriorización de la esencia humana o del pensamiento se da tanto en la religión como en la filosofía idealista de Hegel. En efecto, - en la óptica del idealismo hegeliano, todo el mundo material es enajenación del espíritu. De ahí que para Feuerbach, tanto la teología como la filosofía hegeliana, sean una enajenación del hombre. "De igual modo como la teología escinde y aliena al hombre para luego identificar de nuevo con él la esencia alienada, también Hegel multiplica y fragmenta la esencia simple, idéntica consigo misma, de la naturaleza y del hombre a fin de reconciliar después de viva fuerza lo separado violentamente." (10)

Hegel, apunta Feuerbach, cree haber superado la religión en la filosofía, no obstante, al reducir una y otra a su comun fundamento antropológico, dicha superación se desvanece.

La tarea que se ha propuesto Feuerbach a través de su crítica, es la de liberar al hombre de la religión a fin de realizar la unidad del hombre con el hombre. Es a este hu-

manismo al que Feuerbach llama comunismo: el hombre, apartado de la religión, recuperará su unidad en el comunismo.

Hasta qué punto calaron estas ideas en Marx, da cuenta clara el párrafo de la siguiente carta escrita a Feuerbach el 11 de agosto de 1844: "Intencionalmente o no -lo ignoro-, usted ha dado en estos escritos (La Filosofía del Porvenir y La Esencia del Cristianismo) un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, los han comprendido en ese sentido. La unidad de los hombres consigo mismo, fundada sobre la diferencia real, entre los hombres; el concepto de género humano, traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, qué otra cosa es sino el concepto de sociedad." (11)

No cabe duda que Marx supo aquilatar perfectamente los logros de Feuerbach, sobre todo en lo que respecta a la mistificación de la filosofía hegeliana. No es gratuito, pues, que en el Prólogo a los Manuscritos de 1844 apunte que los escritos de Feuerbach son "los únicos desde la Lógica y la Fenomenología de Hegel, en los que se contenga una revolución teórica real." (12)

La diferencia que establece Marx entre Feuerbach y los teólogos críticos -Bauer y Strauss- salta a la vista. Mientras que éstos últimos viven en plena inconsciencia, siendo incapaces de rebasar a Hegel, Feuerbach ha logrado incidir en el meollo mismo del misticismo hegeliano. "Feuerbach es el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este te

rreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía." (13)

La crítica de la dialéctica hegeliana que Marx retoma y desarrolla a través de Feuerbach, crece y se desborda en una crítica al propio materialismo de Feuerbach, de su recusación de la dialéctica. No obstante, la obra de Feuerbach ha dado el primer paso hacia el materialismo y la crítica de las enajenaciones, y esto ha de permitir a Marx y Engels llegar al materialismo, al radicalismo político y al comunismo. Engels reconoce gustosamente esta deuda: entre los teóricos alemanes del socialismo y del comunismo "no hubo uno que no se convirtiera al comunismo por intermedio de -- Feuerbach, eliminando así la especulación hegeliana." (14)

¿Pero qué es exactamente lo que Marx retoma y critica de Feuerbach? El gran acierto de Feuerbach en lo que respecta a su crítica a Hegel, apunta Marx, radica básicamente en haber demostrado, a saber:

a.) Que la Filosofía especulativa no es sino Religión puesta en ideas y que, por tanto, no es sino otra forma más de enajenación humana;

b.) en haber constituido, en tanto que parte de la relación social de hombre a hombre, el verdadero materialismo y, con ello, la ciencia real;

c.) el haber contrapuesto a la negación de la negación lo positivo en sí, esto es, lo positivo que descansa en sí, y se fundamenta positivamente sobre sí mismo.

El último punto reviste para nosotros el mayor interés, en tanto que en éste se revela en forma clara, no sólo lo agudo de la crítica feuerbachiana a la dialéctica hegeliana, sino a su vez, las limitaciones de la posición de Feuerbach con respecto a la dialéctica de Hegel.

Observemos, por lo pronto, que la noción de lo positivo que tienen Feuerbach y Hegel es totalmente disímil. Mientras que en Hegel lo positivo se identifica con la negatividad como principio y motor del desarrollo, en Feuerbach, en cambio, lo positivo es aquello "que descansa sobre sí mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo". Mientras que en Feuerbach lo positivo entendido como lo que "es cierto por vía sensible" aparece como punto de partida, en Hegel, por el contrario, es resultado del proceso a través de la negación de la negación.

Marx explica en los siguientes términos la crítica feuerbachiana de la dialéctica de Hegel:

"Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de lo sensiblemente cierto) del siguiente modo:

Hegel parte de la enajenación (lógicamente de lo infinito, de lo universal abstracto, de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; esto es, dicho en términos populares, parte de la Religión y de la Teología.

Segundo. Supera lo infinito, pone lo verdadero lo sensible, lo real, lo finito, lo particular (filosofía, supera

ción de la religión y de la teología)

Tercero. Supera de nuevo lo positivo, restablece nuevamente la abstracción, lo infinito; restablecimiento de la Religión y de la Teología.

Feuerbach concibe la negación de la negación sólo como contradicción de la filosofía consigo misma; como la filosofía que afirma la teología (trascendencia, etc.) después de haberla negado; que la afirma en oposición a sí misma."

(15)

Así el recorrido de la dialéctica hegeliana, para Feuerbach va desde la afirmación de la religión hasta la filosofía como supresión de la religión y, finalmente, hasta el restablecimiento de la religión como supresión de la supresión o negación de la negación. Por tanto, la dialéctica hegeliana y su principio motor, la negatividad, no tiene mayor significado, en la óptica de Feuerbach, que el de fundamentar la religión, o mejor dicho, esta forma de religión y teología que es el idealismo. No obstante, apunta Marx, -- Feuerbach no aprehende en la estructura de la negación de la negación hegeliana mayor alcance que el de reafirmar la religión, vale decir, la trascendencia especulativa. Pero precisamente aquí se revela la unilateralidad de la crítica feuerbachiana. En tanto que parte directa e inmediatamente de la posición sensorial cierta, fundamentada en sí misma y no de lo infinito, Feuerbach está en lo correcto. Esta positividad es precisamente la prioridad del ser respecto de-

la conciencia. Y Marx acepta sin restricción alguna este aspecto materialista de la crítica feuerbachiana. Pero en tanto que Feuerbach no es capaz de pensar la dialéctica con su estructura de la negación de la negación, independiente del contenido idealista y especulativo que le da Hegel, Marx se aparta de Feuerbach. Por eso dice Marx en la última parte del párrafo antes citado, que Feuerbach sólo concibe la negación de la negación bajo una forma: como contradicción de la filosofía consigo misma. Y es que para Feuerbach, la contradicción y la negación de la negación son solamente hechos de la conciencia que no se dan en la realidad misma. Por tanto, es incapaz de concebir que la negación de la negación pueda tener un contenido real. De ahí que Feuerbach trata también la alienación como problema puramente filosófico no logrando rebasar, al igual que Hegel, el marco de la abstracción.

Al abandonar la estructura de la negación de la negación, la posición materialista de Feuerbach ante la realidad se revela adialéctica; con ello hace abstracción de todo lo que Hegel había visto dialécticamente, aunque en forma mistificada.

Marx, por el contrario, ve en la categoría hegeliana de la negación un instrumento valiosísimo para comprender la lucha planteada en el mundo que tiene ante sus ojos y para darle un significado. Incluso, bajo su forma hegeliana, ella es expresión del movimiento mismo de lo real, sólo que

en forma abstracta, especulativa; vale decir, deformada, --
 mistificada. Por ello dice Marx, tratando de subrayar la -
 importancia de esta categoría, que "en cuanto que Hegel ha
 concebido la negación de la negación, de acuerdo con el as-
 pecto positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo tam- -
 bién implícito, como el único acto verdadero y acto de auto
 afirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión abs
 tracta, lógica, especulativa para el movimiento de la histo
 ria, que no es aún historia real del hombre como sujeto pre
 supuesto, sino sólo acto genérico del hombre, historia del-
 nacimiento del hombre." (16)

Marx observa en esta cita que la categoría de la nega-
 ción de la negación tiene para Hegel un doble aspecto: por
 un lado, el positivo verdadero que nace al superar una nega
 ción y, por el otro, el aspecto negativo como el único acto
 mediante el cual un ser se realiza a sí mismo. La única --
 forma de actuar para Hegel es la de suprimir un impedimento
 que obstaculice la propia afirmación y negar las negaciones
 de nuestro ser. Es la única forma verdadera de afirmarnos-
 a nosotros mismos. Marx comparte en este sentido el punto-
 de vista hegeliano. Hegel no es criticable pues, por el he
 cho de haber utilizado la estructura de la negación de la -
 negación, sino por haberle dado un contenido especulativo.

La recuperación de esta categoría central de la dia- -
 lética hegeliana no impide a Marx, sin embargo, ver la ne-
 cesidad de transformar profundamente esta dialéctica; y por

ello dice que el principio hegeliano de la negación de la negación no es más que la "expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia".

Valiéndose del descubrimiento feuerbachiano del hombre -y no de la Idea- como "sujeto presupuesto" a toda construcción filosófica, Marx encuentra en la historia abstracta que presenta Hegel la expresión misma de la historia verdadera del hombre.

La categoría de la negación de la negación en Hegel tiene únicamente el valor, respecto a la historia real del hombre, de "acto de generación" o de creación del hombre.- Hegel considera la historia, por tanto, sólo en su supuesto fundamento metafísico, en su metafísica posibilidad originaria, como acto de producción e historia del origen del hombre; es decir, como una historia en la que el hombre no es el verdadero sujeto, sino más bien un producto, como la historia de lo absoluto que en un determinado momento de su desarrollo produce, exhala de sí al hombre y su desarrollo.

En contraposición a esta visión hegeliana de "la historia de la creación del hombre", Marx opone en los Manuscritos de 1844 la historia de la producción del hombre por el hombre mismo.

Mientras que en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel el análisis de Marx se centra en la "inversión" de la dialéctica hegeliana, en los Manuscritos de 1844, por el contrario, la insistencia tiende a recaer sobre la estructu

ra de la negación de la negación. A través de esta categoría Marx logra explicar tanto el momento actual, como momento de negación y alienación, como el momento estrechamente vinculado con la lucha para la supresión de la alienación y la consiguiente emancipación.

Así el planteamiento de Marx se aleja visiblemente tanto del de Hegel como del de Feuerbach. Por ello termina diciendo: "Explicaremos tanto la forma abstracta como la diferencia que este movimiento tiene en Hegel en oposición a la moderna crítica del mismo proceso en La Esencia del Cristianismo de Feuerbach; o más bien, explicaremos la forma crítica de este movimiento que en Hegel es aún acrítico." (17)

3. Crítica de la dialéctica hegeliana

Toda vez que han sido subrayados los alcances y límites de la crítica feuerbachiana, es imprescindible regresar a Hegel a fin de encontrar en él la verdad que esconden sus abstractas y especulativas categorías.

Hay que decir, por principio, que desde el punto de vista metodológico, la crítica de la dialéctica hegeliana - en los Manuscritos de 1844 presenta, a saber, dos características muy importantes para nosotros:

En primer lugar, la crítica de Marx se centra sobre la Fenomenología del Espíritu y, en el marco de ésta, sobre la

concepción hegeliana de la alienación y de la superación.

"Hay que comenzar con la Fenomenología hegeliana, fuente -- verdadera y secreta de la filosofía hegeliana." (18)

En segundo lugar, la crítica del idealismo se erige so bre la base de un conocimiento en el que coexisten, por vez primera después de Hegel, los puntos de vista económico y - filosófico en el tratamiento de los problemas medulares de la sociedad y de la filosofía.

Por tanto, la superación de la dialéctica hegeliana -- tiene como presupuesto insoslayable la conexión entre econo mía y filosofía, a la que hemos aludido constantemente a lo largo del presente trabajo. En este sentido creer que la - crítica de Marx a Hegel empieza hasta la última parte de -- los Manuscritos, es absurdo. Las partes anteriores, pura-- mente económicas, en las que incluso Hegel no aparece cita-- do, contienen, sin embargo, lo esencial de la discusión y - la crítica: la aclaración económica del hecho real de la -- alienación. No hemos de insistir más sobre este punto pues este ha sido el leitmotiv de todo el trabajo precedente.

Después de subrayar que en la Fenomenología se halla - la "fuente verdadera y el secreto de la filosofía hegelia-- na", Marx intenta resaltar el carácter específico del suje-- to que sigue su recorrido fenomenológico desde la conciencia ordinaria hasta el saber absoluto. Para ello es necesario, - apunta Marx, hacer una consideración previa del sistema he-- geliano en su totalidad. Y precisamente la Enciclopedia --

nos proporciona como sistema lo que en la Fenomenología -- constituye el contenido del movimiento fenomenológico. "Como la Enciclopedia de Hegel -dice Marx- comienza con la lógica, con el pensamiento especulativo puro, y termina con el saber absoluto, con el espíritu autoconsciente, que se capta a sí mismo, filosófico, absoluto, es decir, con el espíritu sobrehumano, abstracto, la Enciclopedia toda no es -- más que la esencia desplegada del espíritu filosófico, su autoobjetivación. El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta." (19)

Lo primero que pone de relieve Marx de la filosofía hegeliana es su evidente panespiritualismo. Fuera del espíritu, para Hegel, no existe realidad verdadera. El mundo no tiene existencia real en sí sino sólo en cuanto que es la exteriorización del Espíritu que, al adquirir progresivamente conciencia de que el mundo es obra suya, reencuentra su esencia en él. La Enciclopedia, esto es, el sistema de Hegel que comenzó con la lógica y termina con el espíritu -- absoluto, no es más que la esencia desplegada del espíritu-filosófico, su autoobjetivación, es decir, su realización -- por medio de él mismo; y el espíritu filosófico es el espíritu enajenado que se comprende a sí mismo abstractamente, -- de modo enajenado, dentro de su propia enajenación.

La esencia última de este espíritu radica en la abstrac

ción. De ahí que Marx nos remita a la Lógica, primera parte de la Enciclopedia. "La lógica es el dinero del espíritu, el valor pensado, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el pensamiento enajenado que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto." (20) - En la lógica, al igual que en el dinero, toda realidad se determina y pierde su ser concreto, trastocándose en abstracción, así el único elemento positivo es el pensamiento que hace abstracción de todo elemento real. Abstraído de toda determinación real, el espíritu, en tanto pensamiento puramente especulativo, se manifiesta como pensamiento enajenado, es decir, como subyacente a una condición de enajenación, que es lo que provoca su comportamiento.

Luego de mostrar a través de la lógica la formación -- del espíritu especulativo, Hegel explica, apunta Marx, cómo se realiza ese espíritu, exteriorizándose en la naturaleza y en la historia humana para, finalmente, terminar en el saber absoluto, en el cual el Espíritu, al llegar a la conciencia para sí, lleva una conciencia conforme a su esencia. Esa esencia o naturaleza del Espíritu radica, como ya lo señaló Marx, en la abstracción, vale decir, en la irrealidad. "...finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico religioso, todavía no -

vale para sí mismo hasta que, por último, como saber absoluto, se reencuentra y relaciona consigo mismo en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto, y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde pues su existencia real es la abstracción." (21)

El paso de la Enciclopedia a la Fenomenología en el análisis de Marx, implica un cambio de plano. Del movimiento del espíritu expuesto sistemáticamente en la Enciclopedia, Marx se traslada a un plano más concreto: el de la existencia humana. Y lo que observa Marx, es que la reducción al pensamiento abstracto que opera en la Enciclopedia prevalece en la Fenomenología. En la cita que transcribimos a continuación se patentiza claramente el carácter abstracto, especulativo con que Hegel trata la existencia humana y la enajenación. "Cuando él (Hegel, M. L.) concibe, -- por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etc., como esencias enajenadas para el ser humano, esto sólo se produce en forma especulativa ... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamiento filosófico puro, es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y es justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad." (22)

Hegel comprende perfectamente que tanto la riqueza como el poder estatal son enajenaciones de la esencia humana;

sin embargo, apunta Marx, capta estos elementos no en su forma real, histórica, sino en su forma de pensamiento, los considera como entes de razón, esencias discursivas, y por ello los expone de manera discursiva. En realidad, lo que hace Hegel es abstraer y enajenar estos elementos de su concreta realidad histórica, para considerarlos, en el marco de la enajenación, un ser para otro, un ser para el desarrollo del espíritu, esto es, del pensamiento especulativo.

La parte final de la cita anterior termina de la manera siguiente: "El filósofo (una forma abstracta, pues del hombre enajenado) se erige en medida del mundo enajenado."

(23) Detengámonos aquí aunque sea brevemente para reflexionar sobre este pasaje, pues, a nuestra consideración, en él hay elementos valiosos para entender la crítica de Marx que alcanza el meollo mismo del idealismo hegeliano.

Hay que decir, por principio, que para Hegel, el filósofo es el hombre por medio del cual el espíritu cobra conciencia de que la realidad entera es espíritu. La filosofía no expresa otra cosa que el estadio de desarrollo del espíritu en cada momento histórico, el "pensamiento de su época" en el cual la Idea presenta un determinado grado de conocimiento de sí misma. Con la filosofía de Hegel, pretendidamente, la Idea alcanza el saber absoluto, es decir, con ella se cumple el desarrollo del espíritu. Mas al captar el espíritu la totalidad de lo real, y al captarla como realidad del espíritu a través de la filosofía de Hegel, la

enajenación se suprime. Por mediación de Hegel el espíritu adquiere plena conciencia de sí y ya no conoce enajenación alguna. Hegel es, por tanto, el filósofo desenajenado en cuya filosofía el espíritu alcanza plenamente la autoconciencia.

En Hegel la existencia se disocia de la conciencia, vale decir, la filosofía inmersa en un mundo enajenado puede, sin embargo, escapar a la enajenación.

Ahora bien, al decir Marx que el filósofo especulativo, "forma abstracta del hombre enajenado", es quien "se erige en medida del mundo enajenado", lo que quiere decir es que el filósofo especulativo, que pretende una comprensión absoluta, total y unitaria de la realidad, es decir, una reducción de toda la realidad a términos de pensamiento, constituye la forma abstracta del hombre enajenado. Yes que no debemos olvidar que el filósofo se halla sumido en una sociedad y una época determinadas y, precisamente, la época a la que pertenece Hegel, dado el dominio de la propiedad privada, es la de la enajenación. Por tanto, está enajenado como su época y como la sociedad a la que pertenece. Mas su forma de enajenación es diferente de la del obrero, en tanto que éste último no pretende marcar la pauta de la enajenación.

Al reflejar teóricamente la condición de la enajenación, transformándola en una ley filosófica, el filósofo especulativo se presenta como la regla de su mundo, que es el

mundo de la enajenación. Convierte la condición de enajenación en ley normal, reguladora y positiva del mundo. Y esto no tanto porque defiende directamente la enajenación del hombre, cuanto porque convierte en regla su enajenación en virtud de su propia actividad que consiste, como ya hemos dicho, en reducir la realidad a su significado conceptual, abstracto, predicando además que la realidad se reduce al pensamiento y con ello invierte la realidad y la hace "andar de cabeza".

La enajenación del filósofo especulativo proviene pues, de su pretensión de reducir la filosofía a mera comprensión del mundo. Con ello, decimos, se ha limitado a comprender absoluta y totalmente lo que es, vale decir, se ha limitado a aceptar las condiciones de hecho a fin de aprehenderlas teóricamente, descubriendo el secreto de su absoluta necesidad en la conexión providencial de todo. Pero justamente en este dar razón del mundo, el filósofo especulativo justifica el mundo tal y como es negando, por consiguiente, toda posibilidad de transformar prácticamente lo real.

Huelga decir, por lo demás, que el filósofo especulativo al cual apunta la crítica de Marx, es Hegel. Este señalamiento de Marx -aunque breve- contiene ya en germen una de las tesis principales del marxismo, y que sólo poco tiempo después, en La Ideología Alemana, quedará perfectamente desarrollada: el condicionamiento de la conciencia por la existencia humana.

Hemos visto que el sujeto de la alienación y de la supresión de la alienación en Hegel es el espíritu, cuya esencia última radica en la abstracción. En puridad, podemos decir que la crítica que lanza Marx a Hegel en la última parte de los Manuscritos de 1844 es sólo una: siempre la misma acusación a este protagonista especulativo, pero se desenvuelve en distintos planos que se sobrepone y se confunden. Toda la historia de la enajenación y de su superación es precisamente la historia de este "portador" abstracto. Así el proceso descrito por Hegel es un proceso puramente ideal, abstracto y que únicamente se desarrolla en el pensamiento. Se trata, como ya hemos dicho reiteradamente, del proceso orientado hacia el saber absoluto. Por ello dice Marx: "Toda la historia de la enajenación no es así sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. El extrañamiento, que constituye por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición del en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible a lo sensible real." (24)

Aquí los comentarios críticos de Marx nos muestran claramente el carácter esencial de la alienación hegeliana que consiste, como podemos ver, en la oposición entre el pensamiento abstracto y lo real sensible en que se niega. No es

sino en el pensamiento abstracto donde surgen y se resuelven todas las oposiciones: del en sí y el para sí de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y del sujeto, del pensamiento y la realidad. La historia real se trastoca, por consiguiente, en historia del pensamiento y, precisamente esa reducción de la historia al desarrollo del pensamiento, es la que mejor caracteriza la filosofía hegeliana.

El drama que Hegel despliega en su filosofía es totalmente disímil del de Marx. En efecto, mientras que el análisis de Marx apunta al estudio del ser humano que se objetiva de tal forma que niega su humanidad, el de Hegel, en cambio, apunta al del pensamiento abstracto que se diferencia y opone al ser real-sensible.

Marx expresa en forma preclara, y de la manera más sintética posible, la diferencia entre su propia concepción de la enajenación y la de Hegel, en la cita que a continuación transcribimos. No hace falta decir, a estas alturas de nuestro trabajo, que en el tapete de dicha concepción se hallan sus consideraciones económicas, basadas en los hechos de la vida real; estos le han permitido trazar una línea divisoria entre objetivación del trabajo en general y la alienación de sujeto y objeto en la forma capitalista del trabajo. "Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar, no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma humana, en oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y

en oposición al pensamiento abstracto." (25)

La divergencia que se patentiza en esta cita es decisiva, no sólo en lo que toca a la enajenación, cuanto a la concepción de la dialéctica misma. Marx parte del hombre entendido como un ser natural-genérico, cuya realización consiste en su objetivación. Ahora bien, lo que descubre Marx es que en el modo de producción capitalista, preñado por la propiedad privada, la objetivación, lejos de afirmar al hombre, de realizar su esencia, lo niega, deshumanizándolo.

Así mientras que la objetivación o cosificación es una característica del trabajo en general, del vínculo de la práctica humana con los objetos del mundo externo, la alienación, en cambio, es consecuencia de la división social del trabajo en el capitalismo, de la aparición del llamado obrero libre, que tiene que trabajar con medios de producción ajenos, y frente al cual se yerguen, por tanto, como poder ajeno e independiente de él, tanto esos medios de producción como el propio producto.

En consecuencia, la superación de la enajenación consiste en la abolición de las condiciones objetivas de la enajenación, es decir, en la destrucción -mediante la acción conjunta de los hombres en el comunismo- de las relaciones humanas enajenantes.

Hay en toda esta concepción un movimiento triádico -- que consiste en: objetivación, enajenación y superación de

la enajenación. Marx toma esta tríada de Hegel, pero dándole un sentido totalmente distinto. Hegel identifica la objetivación con la enajenación y, por ende, la superación de la enajenación conlleva la superación de la objetividad. "Importa, pues, superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre, -- una relación que no corresponde a la esencia humana, a la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva -- del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene, pues, solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también, la objetividad, -- es decir, el hombre pasa por ser no objetivo, espiritualista." (26)

Hegel aprehende al hombre no en sí mismo, es decir, en cuanto tal, sino única y exclusivamente en su conexión con ese otro que es el pensamiento abstracto. Por tanto, la alienación consiste no en que el hombre se objete en antítesis consigo mismo, sino en antítesis con el pensamiento abstracto.

La crítica de Marx nos muestra plásticamente cómo el falso planteamiento de Hegel nace de su falsa concepción de la alienación en la vida social. Y esto, desde el punto de vista subjetivo, radica en la identificación entre hombre y autoconciencia y, desde el punto de vista objetivo, consiste en la identificación entre objetivación y alienación.

Al reducir el hombre a la conciencia de sí, la aliena-

ción es en última instancia una alienación de la conciencia. Por consiguiente, la cancelación de la enajenación ha de darse en la conciencia y exclusivamente por la conciencia.

De todo lo dicho anteriormente podemos sacar en limpio que, no es que Hegel no se refiera nunca a la existencia humana, e incluso a la enajenación del hombre, pero no hay que perder de vista que el carácter de esta enajenación, -- así como el de su superación, se opera bajo la forma y en el marco del pensamiento. "La apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es pues, en primer lugar, una apropiación que se opera sólo en la conciencia, en el pensamiento puro, es decir, en la abstracción, la apropiación de objetos como pensamientos y movimientos del pensamiento..." (27)

En este párrafo lo que nos dice Marx es que en Hegel - la exteriorización de las fuerzas vitales del hombre, la materialización de su ser, es decir, el conjunto de la actividad práctica del hombre, ocurre en un plano teórico. Las fuerzas esenciales son las del hombre como ser espiritual. - Ahora bien, al reducir la actividad sensible a la actividad espiritual, el hombre, como sujeto pensante, es reducido a la conciencia de sí, la naturaleza al objeto de la conciencia y las relaciones entre el hombre y la naturaleza a las relaciones que se establecen entre la conciencia de sí y su objeto. Por ello, escribe Marx que la apropiación hegeliana se realiza en la conciencia, en el pensamiento puro, en

la abstracción; y los objetos en que se realiza son también objetos ideales, es decir, ideas puras.

Al reducir la cosificación o objetivación a mera exteriorización del pensamiento, todas las alienaciones del ser humano se presentan en Hegel como alienaciones de la conciencia que ocurren, como ya hemos señalado, en el ámbito del pensamiento. Por tanto, la apropiación real del mundo por el hombre se trastoca en una apropiación de éste, en forma conceptual, por el Espíritu. La Fenomenología apprehende no tanto la autocreación del hombre real cuanto la del Espíritu, cuyo resultado es la Idea Absoluta, que como sujeto-objeto se convierte en creadora del mundo.

Al subrayar el carácter abstracto, irreal con que Hegel trata en la Fenomenología la enajenación y reapropiación de las "fuerzas esenciales humanas", salta a la vista, apunta Marx, cómo ya en esta obra "está latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empirie existente." (28)

Aquí la recusación de Marx apunta a la actitud totalmente acrítica que Hegel mantiene ante la realidad existente. El término de positivismo es empleado precisamente en el sentido de un atenerse a los hechos, justificándolos - - acríticamente. Marx califica asimismo la filosofía hegeliana de "idealismo acrítico" en cuanto que ésta se fundamenta

en el presupuesto de un apriorismo injustificado -la idea- en el cual la empirie es negada para, finalmente, ser restablecida en una justificación conservadora.

Vemos, por tanto, cómo la crítica materialista de Marx, basada en los reales presupuestos del pensamiento y de la práctica humana, inside en el meollo mismo del idealismo hegeliano. No obstante, en su exposición de la Fenomenología el discurso de Marx transcurre entre la denuncia crítica -- por un lado, y la presentación de los momentos esenciales y concretos, por el otro. Y es que no hay que olvidar que Hegel, pese al carácter mistificado de su concepción, es capaz de ofrecer determinaciones reales y esenciales, no sólo sobre la economía y la historia, sino también sobre las conexiones dialécticas de la realidad objetiva en general. La dialéctica hegeliana, por consiguiente, conserva su validez en un contexto diferente. El hecho de que la dialéctica hegeliana sea precedente inmediato de la dialéctica materialista, radica en que Hegel concibe el trabajo como proceso de autoproducción del hombre. Pero antes de adentrarnos de lleno en este punto, subrayemos con mayor vigor aún el carácter mistificado de la concepción hegeliana del hombre y la realidad.

Cierto es, nos dice Marx, que Hegel habla del hombre, pero no de su vida real. Tras de éste, hay siempre un sujeto último, el espíritu. De ahí que la esencia humana consista en lo que tiene únicamente de espiritual. El hombre-

real, sensible y corpóreo, escapa a la concepción hegeliana. Al no ser definido el hombre en sí mismo, sino en relación a ese otro que es el espíritu, todos los productos de la actividad humana se presentan como productos del espíritu. -- Por eso escribe Marx: "La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que ellos son productos del espíritu abstracto y, por tanto y en esa misma medida, momentos espirituales, esencias pensadas." (29)

Al identificar al hombre con la autoconciencia, y al reducir la materialización efectiva de su ser, por medio del trabajo, a mera exteriorización de la conciencia, así como al tomar los productos del trabajo del hombre como productos del espíritu abstracto, la realidad objetiva adquiere, en Hegel, el carácter de realidad espiritual.

Así, los objetos reales se presentan como expresiones y momentos del pensamiento. El punto culminante de todo este proceso es la unidad mediada, articulada, que se establece entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser; unidad que se cristaliza en la Idea Absoluta, cuyo modo de existencia y actividad es el saber absoluto. El Espíritu pasa, por consiguiente, de un comportamiento activo a uno contemplativo. Al no retornar más al mundo sensible, el pensamiento, que ha alcanzado el saber absoluto, se mueve en sí mismo. Por eso escribe Marx: "Como la conciencia abstracta en sí (el objeto es concebido como tal) es simple

mente un momento de diferenciación de la autoconciencia, -- así también surge como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no va ya hacia fuera, sino sólo dentro de sí mismo; es decir, el resultado es la dialéctica del pensamiento puro." (30)

Aunque la coseidad u objeto se presenta como algo distinto del sujeto, en puridad, nos dice Marx, ésta no posee en sí misma realidad alguna sino sólo en cuanto que vale para afirmar la realidad de la conciencia que al producirla le confiere por un instante el papel de un ser aparentemente objetivo e independiente de ella. "La enajenación de la autoconciencia pone la coseidad.(...) Pero igualmente claro es que una autoconciencia, es decir, su enajenación, sólo puede poner la coseidad, es decir, una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa real. Es además también claro que la coseidad, por tanto, no es nada independiente, esencial, frente a la autoconciencia, sino una simple creación, algo puesto por ella, y lo puesto, en lugar de afirmarse a sí mismo, es sólo una afirmación del acto de poner, que por un momento fija su energía como el producto, en apariencia -pero sólo por un momento- le asigna un ser independiente, real." (31)

A la luz de estas consideraciones se pone de manifiesto el papel que juega en la filosofía de Hegel la categoría de la negación de la negación que, como podemos observar, -

nada tiene que ver con la supresión real de la alienación económica y humana por medio del comunismo.

Lo que Hegel capta perfectamente es que la negación de la negación, principio de la dialéctica, constituye el modo de afirmación y creación de todo ser que se desarrolla, a través de la negación sucesiva de todas sus determinaciones. Precisamente por eso, mientras que, por un lado, Hegel niega todas las determinaciones de la objetividad por objetivas, es decir, por externas a la autoconciencia, por el otro, sin embargo, las reafirma como dependientes de la autoconciencia, a la cual las transfiere. Así el objeto, transformado en objeto ideal, acaba por ser situado en la autoconciencia como su autoafirmación. Vemos, por tanto, cómo lo negado es, no obstante, mantenido gracias a su elevación a un nivel superior de existencia que le permite alcanzar su verdadera forma de ser. En consecuencia, lo que Hegel logra suprimir en su filosofía no es tanto la existencia real cuanto la existencia como objeto del saber y del pensamiento y que más allá del objeto real, aunque sólo en el ámbito del pensamiento, tiene su confirmación y es aprehendido como momento inmutable del proceso de autoconciencia.

Así por ejemplo, la religión que es negada como alienación de la conciencia humana, queda restablecida, sin embargo, por su elevación al plano filosófico donde adquiere la forma de filosofía de la religión. "Aquí está la raíz del

falso positivismo de Hegel o de su sólo aparente criticismo; lo que Feuerbach llama poner, negar y restaurar la Religión o la Teología ... La razón está, pues, junto a sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre que ha reconocido que en el Derecho, la Política, etc., lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada en cuanto tal, su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoafirmación en contradicción consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero saber y la vida verdadera." (32)

Pero basta de criticar a Hegel pues, como ya hemos dicho, Marx no adopta una posición exclusivamente crítica ante él. En rigor, la Fenomenología es estudiada bajo un doble enfoque: por un lado, se trata del proceso dialéctico del pensamiento puro en el que, tanto en lo que respecta al sujeto como al objeto y al resultado, se tiende a encubrir y mistificar el proceso de alienación y de su supresión; en efecto, ya en el sólo título se nos indica claramente que las figuras de la alienación no tienen valor por sí mismas, sino sólo en cuanto "fenómeno" de un proceso más profundo que se comprende a través de ellas y que se identifica con el proceso en el que la autoconciencia se enajena en el objeto y de nuevo se apropia de él. Ahora bien, esto no le impide ver a Marx, por otro lado, que la Fenomenología contiene, a pesar de todo, un aspecto "completamente negativo y crítico". Y es que Marx no puede de

jar de subrayar el que la dialéctica hegeliana se sitúe en el marco de la determinación de la extrañación, esto es, - que Hegel sea el primero en aprehender, aunque en forma -- mistificada, el movimiento mediante el cual el hombre objetiva su esencia, la enajena y se la reapropia. Ciertamente es que en Hegel este movimiento apunta al espíritu, al pensamiento abstracto, "pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del-espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano -La 'conciencia desventurada', la 'conciencia honrada', la lucha de la conciencia noble y la 'conciencia vil', etc., estas secciones sueltas contienen (pero en forma enajenada) los elementos críticos de esferas enteras como la Religión, el Estado, la vida civil, etc." (33)

El que Hegel coloque la categoría de enajenación en el centro mismo de su filosofía, obedece a que este pensador, como ningún otro, ha podido aprehender en la alienación un hecho fundamental de la vida. Por consiguiente, - la crítica de Marx se juega entre el reconocimiento por el uso de la categoría de enajenación, y la recusación por el empleo especulativo que la da.

Ahora bien, la deuda de Marx hacia Hegel no se agota en este punto. Hay que añadir además como un mérito de Hegel el que haya concebido el trabajo como la esencia del -

hombre, vale decir, el que haya demostrado que el hombre - se produce a sí mismo como un ser específicamente humano. - Esta autoproducción es un proceso que, como hemos visto, - engloba tres fases: objetivación, enajenación y superación de esta enajenación. El elemento motriz de este proceso - es el trabajo: el hombre es así producto de su trabajo y - la esencia del trabajo consiste en ser el verdadero acto - de autoproducción del hombre. "Lo más grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo." (34)

Si comprendemos bien a Marx, este párrafo nos demuestra lo siguiente:

1.) Que Marx acepta de Hegel la idea de que el núcleo de la historia es la negatividad;

2.) que la historia, es decir, la autoproducción del hombre es concebida como un proceso;

3.) que este proceso tiene un ritmo, y este ritmo es el paso de la alienación a la supresión de la alienación.

En consecuencia, lo que Marx rescata de la dialéctica del pensamiento puro es precisamente "la dialéctica de la -

negatividad como principio motor y generador". En ésta se comprende tanto el momento de la objetivación como contraposición y alienación, como el momento de la supresión de la alienación. En Hegel este proceso es la propia autoproducción del hombre mediante el trabajo, por lo que el hombre es sujeto y producto del propio trabajo.

No hay que perder de vista, sin embargo, que en puridad, para Hegel, el trabajo es trabajo del espíritu, o del hombre en cuanto ser espiritual. "El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual." (35) - La autogénesis del hombre ha de entenderse, por tanto, como autoproducción del hombre en cuanto autoconciencia o espíritu.

Por lo demás, al reducir el trabajo a mera objetivación -haciendo con ello abstracción de las condiciones históricas en que se realiza-, el punto de vista hegeliano se identifica con el de la Economía política. "Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna. - Concibe el trabajo como la esencia del hombre que se prueba a sí misma; el sólo ve el lado positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado." - (36)

El nivel alcanzado por Hegel coincide, pues, con el de la Economía política moderna. Y así como la Economía política burguesa, pese a sus límites, ha servida para con

ducir a plena madurez las formas precedentes de la economía porque ha colocado en el núcleo de la ciencia el trabajo humano, así también la filosofía hegeliana, al proponer como punto de su interés el trabajo humano, ha conducido a su plenitud todas las filosofías precedentes.

Ahora bien, el punto medular de la cuestión es que al concebir una esencia humana que por medio del trabajo se prueba siempre, y no puede dejar de probarse, Hegel captó sólo el lado positivo del trabajo. Y es que, como ya hemos visto, para Hegel la enajenación es negatividad positivizante, negación que siempre produce afirmación, según el esquema lógico de la dialéctica. En consecuencia, apunta Marx, Hegel no ve que la enajenación bien no puede realizarse, sino negar la esencia del hombre, deshumanizándolo.

Hay que añadir, sin embargo, que si bien es cierto -- que entre Hegel y la Economía política existe una gran similitud, hay, no obstante, también una gran diferencia. Al igual que la Economía política, Hegel aprehende el trabajo de un modo abstracto e intemporal, es decir, como trabajo en general y no en la forma concreta, histórica, de trabajo enajenado. Así, tanto la Economía política como Hegel prescinden de las condiciones históricas en que se realiza dicho trabajo; no consideran, por tanto, el trabajo inmerso o no en la relación de propiedad privada, recíproco del capital, etc. En este sentido la crítica que lanza Marx a la filosofía especulativa, en tanto expresión de un mundo-

enajenado, vale igual para la Economía política.

Ahora bien, la diferencia entre Hegel y la Economía política estriba en que el trabajo, para la Economía política tiene un sentido real, material y no meramente espiritual. Ya hemos dicho que entre los méritos de la Economía política está el haber visto en el trabajo la fuente de todo valor, de toda riqueza. Empero, no hay que perder de vista que al poner en relación el trabajo y el hombre, éste último adquiere un carácter tan intemporal y abstracto como el de Hegel. Por el contrario, al haber demostrado que el hombre se autoproduce con la materialización de su ser y con la supresión del carácter extraño, enajenado, -- que adopta en una primera instancia esa materialización, -- Hegel ha superado en mucho el punto de vista de la Economía política. Y no sólo eso sino que además, apunta Marx, ha proporcionado los elementos -- todavía un tanto mistificados de una auténtica crítica social.

Huelga decir, por lo demás, que el carácter negativo del trabajo, como trabajo enajenado, sólo es puesto de relieve por Marx; y ésto sólo en la medida en que Marx le -- confiere al trabajo, por un lado, el significado práctico, material, que recibe en los Manuscritos, y, por el otro, -- en tanto que esta actividad es atribuida al hombre como -- ser concreto, real.

Hay pues, en el tratamiento filosófico-económico del trabajo, por parte de Marx, una concepción mucho más rica

que rebasa en mucho los puntos de vista de Hegel y la Economía política. Ciertamente es que Hegel logró captar el aspecto filosófico, pero no el económico del trabajo; por el contrario, los economistas burgueses vieron el aspecto económico, pero no el filosófico. Marx por su parte, al retener los elementos positivos, así como al criticar los negativos, supera ambas concepciones. Y en dicho tratamiento queda al descubierto la deshumanización, la cosificación y enajenación, a la que es sometido el obrero en el modo de producción capitalista.

No cabe duda que la dialéctica hegeliana le presta a Marx, previa desmitificación, la herramienta imprescindible para aprehender el movimiento real de la historia del hombre. Asimismo, no cabe duda que Hegel, con su filosofía del trabajo, le proporcionó a Marx los elementos conceptuales con los cuales efectuó su primera confrontación con la Economía política. Pero, en todo caso, ni por un instante hay que perder de vista que "la transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos. 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 todos conceptos filosóficos."

NOTAS AL CAPITULO V

- (1) Engels, F., Prefacio a la Guerra Campesina en Alemania, en Marx, Engels, Obras Escogidas (en un tomo), P. 253
- (2) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 49
- (3) Engels, F., Ludwing Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, en Marx, Engels, Obras Escogidas, p. 621
- (4) Marx, op. cit., p. 120
- (5) Ibid, p. 48
- (6) Engels, op. cit., p. 623
- (7) Feuerbach, L., Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía, pp. 73-74
- (8) Ibid, p. 66
- (9) Feuerbach, L., La Esencia del Cristianismo, pp. 37-41
- (10) Feuerbach, ., Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía, p. 68
- (11) Carta de Marx a Feuerbach, en Marx, Cuadernos de París, p. 179
- (12) Marx, K., Manuscritos: Economía y Filosofía, p. 49
- (13) Ibid, p. 184
- (14) Engels, F., La Situación de la clase obrera en Inglaterra, p. 24
- (15) Marx, op. cit., pp. 184-185
- (16) Idem,
- (17) Idem
- (18) Idem
- (19) Ibid, pp. 186-187
- (20) Idem
- (21) Ibid, p. 187
- (22) Idem

- (23) Idem,
- (24) Ibid, pp. 187-188
- (25) Ibid, p. 188
- (26) Ibid, p. 191
- (27) Ibid, p. 188
- (28) Idem
- (29) Ibid, p. 189
- (30) Idem
- (31) Ibid, p. 193
- (32) Ibid, p. 198
- (33) Ibid, p. 189
- (34) Ibid, pp. 189-190
- (35) Ibid, p. 190
- (36) Idem
- (37) Marcuse, H., Razón y Revolución, p. 254

CONCLUSIONES

El estudio realizado a lo largo del presente trabajo desemboca en los siguientes resultados:

1. Los Manuscritos son una obra de transición que - está en el umbral de la economía y la filosofía. Existen razones teóricas y práctico-políticas que posibilitan este encuentro. Dentro de las razones teóricas a las que - hemos aludido destacan las siguientes:

a.) Por un lado, Marx había llegado, a través de los resultados obtenidos en su Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, a la convicción de que sólo un estudio profundo de la Economía política le permitiría comprender la naturaleza y el desarrollo del sistema capitalista; además, desde la Introducción había ya formulado claramente el carácter y contenido de la revolución; debía ser una revolución social, una transformación de la base de la sociedad, y no de las estructuras políticas e ideológicas.- Este presupuesto hacía teóricamente necesario abordar el estudio de la base de la sociedad, es decir, de la producción.

b.) Por otro lado, la influencia de Engels y de las doctrinas socialistas y comunistas le empujaban irremediablemente al estudio de la economía, al mismo tiempo que - ya le introducían en ella. En efecto, hemos visto (Capítulo I) cómo en los Manuscritos se anudan tendencias tales como: la tradición revolucionaria del babouvismo, el-

"comunismo materialista" de la década de 1840 (Dezamy), el esfuerzo de autoorganización y autoemancipación obrera -- (cartismo, F. Tristán), la praxis de la acción revolucionaria de masas (motines cartistas, insurrección de los tejedores de Silesia).

Entre las razones práctico-políticas hemos subrayado la posición de clase de Marx; hecho fundamental para explicar la problemática y el tratamiento teórico de los Manuscritos. No es sino desde una posición de clase que Marx puede vislumbrar las contradicciones de la Economía política, su carácter ideológico, su carácter clasista. Gracias a que Marx parte de otros principios, de otra realidad, de otros presupuestos, este primer encuentro con la economía se transforma inmediatamente en una crítica de la misma.

Hemos apuntado, también, que la estadía de Marx en París le permite entrar en contacto con las diferentes sociedades secretas de los obreros parisienses. La experiencia que adquirió de las luchas obreras y su participación en ellas, se cristalizó en un cambio radical de perspectiva: el paso del radicalismo democrático burgués al comunismo. Así pues, de este primer contacto con la economía y con el movimiento obrero surgen los Manuscritos.

2. La producción teórica de Marx en 1844 sólo es posible de ser explicada tomando como base, por un lado, los resultados teóricos a los que había llegado en los trabajos anteriores y, por el otro, su praxis política (y las -

necesidades que ella exige) durante su estadía en París. Es pues, en última instancia, la dinámica del contexto socio-económico vivido por él lo que determina la evolución teórica de su pensamiento.

3. Los Manuscritos constituyen una obra de transición que va desde la filosofía hegeliana y feuerbachiana hasta la elaboración del materialismo histórico. En esta transición se combinan necesariamente elementos del pasado con elementos del porvenir. Por consiguiente, en este texto ya están presentes las bases del materialismo histórico.

4. De lo anterior, toda vez que fue debidamente demostrado, se desprende un importante corolario: hay continuidad y discontinuidad en la obra de Marx. Toda tesis de "ruptura" se presenta, por tanto, como absurda.

5. La categoría central por medio de la cual Marx critica la Economía política, a la par que explica la sociedad burguesa, es la de trabajo enajenado.

6. Es precisamente a la luz del concepto de trabajo enajenado que se revelan claramente las contradicciones que encierran los Manuscritos (Capítulo III). En efecto, en lo que respecta al tratamiento que Marx hace de la alienación en este texto, es válido decir, que allí coexisten formula-

ciones propiamente socio-económicas junto a formulaciones de carácter especulativo.

7. Si bien es cierto que en los Manuscritos prevalece una concepción antropológica (feuerbachiana-hegeliana) del trabajo enajenado, no obstante, hay también un análisis socio-económico en el que está implícito el antagonismo de -- clases.

8. Dado que la categoría central es la de enajenación, la crítica que dirige Marx a la sociedad burguesa en los -- Manuscritos, es vista desde la unilateralidad, esto es, en su negatividad. Por el contrario, en La Ideología Alemana, gracias al desplazamiento de categoría central explicativa (que va de la enajenación a la praxis), Marx alcanza una -- concepción más dialéctica y revolucionaria del modo de producción capitalista.

9. Ya en los Manuscritos se vislumbra este desplazamiento de categoría central. Sin embargo, tal y como dijimos oportunamente (Capítulo IV), no se trata tanto de una -- sustitución de conceptos, cuanto de la elaboración de uno -- nuevo, a fin de explicar las relaciones sociales. Con ello Marx logra explicar la enajenación como hecho histórico en movimiento señalando las condiciones materiales que hacen -- posible su aparición.

10. En tanto que la enajenación humana se efectúa dentro de una estructura determinada de relaciones sociales, - bien podemos decir que en este texto ya está implícita la tesis de que son las condiciones estructurales las que determinan las ideas y no viceversa. Esto se pone de manifiesto claramente en la crítica que dirige Marx contra Hegel.

11. Hegel juega un papel determinante en esta obra de Marx (Capítulo V). De Hegel toma, previa desmitificación, - la dialéctica de la negatividad. Mediante esta categoría - Marx puede pensar el momento actual (como momento de alienación) y el desarrollo histórico del próximo futuro (el comunismo como superación de la alienación).

12. Básicamente lo que Marx le reprocha a Hegel es, - ante todo:

a.) El haber reducido el hombre a la conciencia, y la naturaleza al objeto de la conciencia, de donde se sigue -- que las relaciones entre el hombre y la naturaleza se limitan a las que se establecen entre la conciencia y su objeto;

b.) El haber transferido el movimiento de la historia real a la conciencia. De ahí que la fenomenología describa un movimiento histórico que no es el del hombre real, cuanto el de la conciencia consigo misma;

c.) El haber concebido al hombre como autoconciencia-

(y no como actividad sensible), como ser espiritual (y no-natural) y finalmente como hombre teórico (y no práctico), de donde queda eliminada toda posibilidad de alcanzar la objetividad: la filosofía de Hegel es una filosofía del sujeto (y no del objeto), es decir, es idealismo;

d.) El haber concebido el saber como la forma más alta de la conciencia, de donde se deriva la más grave deformación, que consiste en resolver los problemas reales, que requieren soluciones reales, en problemas teóricos cuya solución es puramente teórica;

e.) El haber reducido la historia, al espiritualizar la actividad humana, a un desarrollo del pensamiento y, -- por último;

f.) El haber mistificado la dialéctica, trastocándola en una dialéctica idealista y en un puro encadenamiento de conceptos.

BIBLIOGRAFIA

- Marx, Karl, Manuscritos: Economía y Filosofía, Alianza Editorial, 9a. edición, Madrid, 1980. (251pp)
- Althusser, Louis, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI editores Biblioteca del Pensamiento socialista, 19a. edición, México, 1981 (206 pp)
- Ash, William, Marxismo y moral, Ediciones Era, El hombre y su Tiempo, 2a. edición, México, 1976. (155 pp)
- Bedeschi, Giuseppe, Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx, Comunicación, Serie B, Num. 47, Madrid, 1975, (283)
- Bermudo, José Manuel, El concepto de parxis en el joven Marx, Ediciones Península, Historia/Ciencia/Sociedad, Num. 120, 1a. edición, Barcelona, 1975, (559 pp.)
- Bobbio Norberto, "La dialéctica en Marx", en Varios. La evolución de la dialéctica, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona 1971. (275pp.)
- Cornu, Augusto, Carlos Marx Federico Engels, en 4 tomos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.
- Dal Pra, Mario, La dialéctica en Marx, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1971.
- Engels, F. Breves escritos económicos, Editorial Grijalbo, Col. Textos vivos, Num. 2, México, 1978. (99pp.)
- Feuerbach, Ludwig, Aportes para la crítica de Hegel, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1974.
- _____ La Esencia del Cristianismo, Juan Pablos Editor, México, 1971 (287pp.)
- Fromm, Erich, Marx y su concepto del hombre, Editorial Fondo de Cultura económica, Breviarios, Num. 166, 8a. reimpression, México, 1981. (272 pp.)
- Garaudy, Roger, Introducción al estudio de Marx, Ediciones Era, Serie Popular, 4a. edición, México, 1980, (199 pp.)
- Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos Editor, México, 1974 (400pp)

- Hook, Sidney, La génesis del pensamiento filosófico de Marx, Barral Editores, Breve Biblioteca de Respuesta, Num. 116, 1a. edición, Barcelona, 1974. (381 pp.)
- Juanes, Jorge, Historia y naturaleza en Marx y el marxismo, Universidad autónoma de Sinaloa, Situaciones, Num. 15, 1a. edición, Culiacán, 1980, (63 pp.)
- Kosik, Karel, Dialéctica de lo Concreto, Editorial Grijalbo, Co. Teoría y Praxis, Num. 18, 7a. edición, México, 1982 (269p)
- Labastida Jaime, Marx hoy, Editorial Grijalbo, Col. Enlace, 1a edición, México, 1982, (228 pp.)
- Lefebvre, Henri, Qué es la dialéctica, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1975, (155 pp.)
- Lowy, Michael, La teoría de la revolución en el joven Marx, Siglo XXI Editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, 6a. edición, México, 1979.
- Lukács, Georg, El joven Hegel, Ediciones Grijalbo, S.A., 3a. edición México, 1972. (551 pp.)
- Mandel, Ernest, La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital, Siglo XXI Editores, 10a. edición, México, 1980. (260 pp)
- Marcuse, Herbert, Razón y Revolución, Alianza Editorial, Col. El libro de bolsillo, Num. 292, Madrid, 1983. (441 pp.)
- McLellan, David, Karl Marx. Su vida y sus ideas, Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1977, (567 pp.)
- Mészáros, István, La teoría de la enajenación en Marx, Ediciones Era, El Hombre y su Tiempo, 1a. edición, México, 1978 (320p)
- Mondolfo, Rodolfo, El humanismo de Marx, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1a. reimpresión, México 1977, (156 pp.)
- _____ Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos, Editorial Fondo de Cultura Económica, 3a. reimpresión, México, 1981, (246 pp.)
- Marx, Kar., Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Editorial Grijalbo, S. A. Col. 70, Num. 27, 1a. edición, México, 1968. (155 pp.)
- _____ Cuadernos de París, Ediciones Era, El Hombre y su Tiempo, 2a. edición, México, 1980, (192 pp.)

- El Capital. Crítica de la Economía Política, Editorial Fondo de Cultura Económica, 7a, reimpresión, México, 1975
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (GRUNDRISSE) 1857-1858, Siglo XXI editores, Biblioteca del pensamiento socialista, 12a. edición, México, 1982.
- El Señor Vogt, Juan Pablos Editor, México, 1977 (493 pp.)
- Marx-Engels, La Ideología Alemana, Ediciones de Cultura Popular, 1a. edición, 4a. reimpresión, México, 1979. (750 pp.)
- La Sagrada Familia, Editorial Grijalbo, 2a. edición, México, 1981, (308 pp.)
- Marx, Karl., OME 5/ Obras de Marx y Engels, Grupo editorial Grijalbo, Crítica, México, 1978 (468 pp.)
- Marx-Engels Obras Escogidas, Editorial Progreso, Moscú, sin fecha, (831 pp.)
- Riazanov, Marx-Engels, Comunicación, Num, 39, Madrid, 1975, (261p)
- Rossi, Mario, La génesis del materialismo histórico, El joven Marx, Vol. II, Comunicación, Serie A. Madrid. 1963.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, "Economía y Humanismo", en Marx, K, Cuadernos de París, ed. citada.
- Filosofía y Economía en el joven Marx, Editorial Grijalbo, 1a. edición, México, 1982, (287 pp.)
- Silva Ludovico, La alienación en el joven Marx, Editorial Nuestro Tiempo, Col. Cuestiones Filosóficas, 1a. edición, México, 1979, (262 pp.)