

EL PENSAMIENTO ONTOLOGICO

DE C. MARX

(Análisis Preparatorio)

**TESIS que presenta JUAN GAR
ZON BATES para obtener la L
licenciatura en Filosofía.**



**EXAMENES
PROFESIONALES**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

INTRODUCCION

La realidad en la cual los hombres viven, es el punto de partida de sus ideas, incluyendo en este mundo circundante las ideas de los otros, que no son un puro epifenómeno sino tan reales como las cosas pero una realidad de distinto orden. Para aquel que ha hecho de las ideas tema de profesión para la vida, es precisamente lo ideológico la realidad más inmediata, - el lugar en el cual se lleva la existencia y la perspectiva del mundo.

Toda investigación filosófica aparte de una tradición y unos intereses que determinan el propio desarrollo. Mi generación vive directamente enclavada en la perspectiva que señaló Marx y en la modificación que en las ideas y el mundo material y social efectuó la manifestación del pensamiento de este teórico. Sin embargo, siendo ésta la filosofía que presenta una interpretación del mundo actual más completa y que de hecho dirige la transformación de este mundo, en modo alguno podemos decir que su contenido no sea problemático; mas bien se trata de todo lo contrario.

Las opiniones y teorías más disparatadas y opuestas pretenden encontrar apoyo en las obras de Marx, cuando no en algunas de sus afirmaciones aisladas o en escritos de sus discípulos, ostentándose como el desarrollo plenamente estético de la obra de Marx en su conjunto o de alguna de sus partes. Frente a la diversidad, no existe un conjunto de proposiciones-

a las cuales referirse para contrastarlas con la dicha dispersión, ningún sentido que nos permita remitirnos como fundamento y a partir del cual desarrollar un cuerpo coherente de ideas. Esto da cuenta, por un lado, de la riqueza y complejidad de esta teoría -que, a veces, se presenta como la más simple-, así como nos obliga a constatar que, desde tiempo atrás, se encuentra en crisis.

El propósito de la tesis que ahora se presenta, es iniciar por cuenta propia un regreso a las fuentes de mi personal tradición, con el fin de replantear su fundamento. Se trata de explorar en una teoría que tanto se ha incrustado en nuestro pensamiento y nuestra realidad actual, para desarrollar las posibilidades en él implícitas. En primer lugar, por tanto, intentamos descubrir estas posibilidades, sacándolas de lo que cotidianamente se dice de ellas, lo ya interpretado y "per todos sabido", para encontrar su originalidad conservando, así, su carácter problemático. Esto es lo que el filósofo alemán Martin Heidegger, cuyo pensamiento es, en gran medida, motivador de la perspectiva de este trabajo, llama "repetición de un problema fundamental", que consiste en el descubrimiento de las posibilidades originarias contenidas en una filosofía, las cuales se encuentran ocultas por el público "estado de interpretado" de ellas y del mundo.

De momento, nuestro análisis se mantendrá en un primer nivel "preparatorio", que intenta encontrar el fundamento establecido por Marx, sin desarrollarlo. Así, la investigación se despliega como una hermenéutica de los textos para fijar su sentido, sin desprendernos, lo que resulta imposible, de nuestra formación actual.

El método de investigación, que no separamos del de exposición, consistirá en el análisis de los textos de Marx, para trazar el plan original de la obra, desde la perspectiva de una fundamentación de la ontología y de la obra de Marx como el punto de partida para futuros desarrollos en este campo del conocimiento; esto significa que nuestra hermenéutica tiene un fin previamente establecido, lo que no quiere decir que traicionemos los textos sino que trataremos de establecer sus posibilidades aún no suficientemente exploradas.

El impulso personal inmediato para realizar esta investigación, se debe fundamentalmente a las sugerencias recibidas en seminarios sobre Heidegger, Hegel y Marx, dentro y fuera del ámbito académico, en los que el Dr. Ricardo Guerra ha dirigido mi formación filosófica animando la realización de esta tesis. El espíritu de investigación abierta del marxismo que impera en los cursos del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez y, desde una perspectiva distinta, el interés crítico tan importante en filosofía de los del Dr. Luis Villoro, han sido pilares importantes de mi formación. Tomando el papel de "abogados del diablo", el Lic. Javier Romero y el Mtro. Alberto de Escudría han contribuido en gran medida a los resultados de este trabajo. La tesis que elabora el Prof. Carlos Pereyra, que tiene similares intenciones a la que presento y la discusión con compañeros y amigos como Armando Bartra, Carlos Félix, Bolívar Echevarría, Jorge Juanes y Max Rojas, entre otros, han permitido el constante contraste de ideas que necesito agradecer.

Como límite principal de la tesis, tengo que señalar su mismo

carácter preparatorio de primera lectura teórica de la obra de Marx, pero esto lo da, por otra parte, la perspectiva de abrir posibilidades de trabajo personal. Por tanto, en modo alguno las conclusiones de la tesis pueden ser consideradas como definitivas siendo, apenas, el punto de partida. Limitaciones de tiempo me obligan, además, a presentar un esbozo provisional de ideas que comienzan a madurar, para optar por la licenciatura en filosofía, lo que no resulta tan grave si se toma en cuenta que, desarrollar a fondo el nivel preparatorio requeriría varios años más de trabajo y que, actualmente, sería muy difícil obtener nuevos resultados.

Plan exponeético.

En primer lugar, resulta pertinente señalar que nuestro análisis es, tanto en sus métodos como en sus propósitos, diametralmente opuesto a los de una historiografía o una sociología de las ideas, disciplinas que, actualmente, cuentan con magníficos exponentes. No nos interesa saber qué día, de qué año, a qué hora descubrió Marx tal o cual idea, cuál era su "prehistoria" inmediata cuando escribí este o aquel libro, etc.; lo que intento más es establecer el sentido total de la obra para establecer un fundamento a la reflexión.

La Primera Parte de la tesis, se ocupa de las principales polémicas de Marx con el pensamiento del que arranca para desarrollar su propia teoría, lo que nos permite encontrar el fundamento que Marx descubre, a diferencia de aquellas ideologías. Como es sabido, el cuerpo de la discusión se desarrolla por Marx en los escritos llamados "Joveniles", lo que explica, en primer lugar, que aparezcan en esta parte de la tesis citas de

estos libros, preferentemente y, en segundo lugar, que la labor positiva de Marx sea apenas sugerida, cuando éste es necesario.

En la Segunda Parte, se intenta descubrir el fundamento descubierto, poniendo entre paréntesis el concepto de "enajenación" que es el elemento que, en la realidad, oculta el fundamento. La Tercera Parte se ocupa de este concepto y del de "comunismo", e sea el elemento "descubridor". En estas dos partes de la investigación, son integradas en el desarrollo de los conceptos descubiertos, los llamados textos de "madures", en los cuales Marx, teniendo presente el fundamento, lo despliega, ocupándose de disciplinas distintas a la ontología, pero teniéndola presente.

Antes de comenzar a exponer la tesis, sólo me resta explicar la razón por la cual el texto es tan prolijo: resulta claro que, dado lo discutible y poco explorado del tema, es necesario acuntarlo en suficientes textos originales que permitan establecer una base sólida para la discusión; por otra parte, el hecho antes citado de que no hemos querido usar un método de exposición distinto del de investigación y, por último, la premura que no permitió una nueva revisión, en la cual decantar el texto y suprimir lo excesivo.

"En la ciencia no hay caminos reales, y quien aspire a remontar sus lúminas-cambres, tiene que estar dispuesto a escalar la montaña por senderos escabrosos".

C. Marx

**Carta-prólogo a la edición
francesa de El Capital.**

PRIMERA PARTE

Sección A

LA CRITICA A LA ECONOMIA POLITICA EN LOS MANUSCRITOS DE 1844

1. Fenomenología de la Economía política

La obra de Marx es vista generalmente como una obra que se desarrolla tan solo en el horizonte de la Economía política o de la sociología. Esta visión es la más corriente en no pocos estudiosos; sin embargo, esta idea está bien lejos de hacer justicia a la obra de Marx. Pensar que si es meramente un autor de economía política, o de sociología del saber, indica una interpretación parcial de la problemática del autor de El Capital.

Cuando Marx critica a los autores de la Economía Política clásica -Ricardo, Say, Quesnay, etc.- no lo hace con los ojos de un economista; incluso cuando su análisis se ocupa de demostrar los errores cometidos por éstos en la aplicación de sus conceptos, lo hace con una mira "fundamental" consistiendo su interés esencialmente en demostrar que los análisis de los economistas clásicos se basan en una estructura que permanece oculta para ellos y que va más allá de los límites de la ciencia económica misma. - Marx trata de mostrar que detrás de los problemas de la economía -cosa que hará después con las ciencias, la política, el derecho, los sistemas filosóficos, etc.- existen problemas que tienen que plantearse y resolverse de otra manera; es decir, fuera del campo específico de la economía, de la política, las ciencias, el derecho, los sistemas filosóficos, etc.

Cuando Marx analiza el concepto de "proletario" dentro de la economía política, muestra que esta ciencia, con sus conceptos, no puede descubrir la realidad profunda en que se sustentan todos sus análisis, y que

éstos ocultan esa realidad. Le quiero mostrar, que si nos remontamos al basamento de sus tesis, descubriremos ese fundamento del que nada sabe ni quiere saber. Dice Marx:

"Como es natural la economía política considera al proletario, es decir, a quien vive sin capital ni renta del suelo, pura y simplemente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto, exclusivamente como trabajador. Y ésto le permite establecer la tesis de que se le debe procurar, al igual que a cualquier caballo, lo necesario para poder trabajar. En los momentos en que no trabaja, no le toma en consideración como a un ser humano, sino que deja que de él se encarguen la justicia penal, el médico, la religión, los cuadros estadísticos, la política y las autoridades de beneficencia.

Pero remontémosnos por encima del nivel de la Economía política y, con los argumentos anteriores, tomados casi a la letra de los economistas, tratemos de contestar a dos preguntas.

1. ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, el reducir así la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto?

2. ¿Qué errores cometen, en detalle, los reformadores que bien pretenden elevar el salario, mejorando con él la situación de la clase obrera, o consideran la igualdad del salario (según Proudhon) como el fin de la revolución social?

En la economía política, el trabajo sólo se presenta bajo la forma de una actividad lucrativa".¹

En estos párrafos de los Manuscritos de París, se plantea la -

problemática que realmente preocupa a Marx: los conceptos de la Economía política, si bien es cierto que "funcionan" en el estudio de su objeto con mayor o menor precisión -o igual puede decirse de la economía "clásica" o de la econometría cibernética-, si bien es cierto que pueden tener grandes diferencias en lo que a la suerte del obrero atañe -Ricardo, Malthus y Proudhon, por ejemplo- tienen, necesariamente, en su nivel, que adolecer de una carencia fundamental: trabajan con conceptos y categorías abstractas, tales como "trabajo", "ganancia", "rendimiento", "renta del suelo", "salario", "precio", etc., que ocultan y olvidan, al hombre concreto que "trabaja", "gana", "vende", "percibe un salario", "compra a un precio", "obtiene una ganancia", etc.

Lo que una economía política, o una máquina econométrica, no se preguntan, ni pueden preguntarse, es por su campo mismo de estudio. - por el sentido, no sólo de los conceptos que utiliza, sino de la ciencia misma. La ciencia económica puede desarrollarse -y de hecho se ha desarrollado de Say a Keynes e incluso a Lange-, sobre un mismo fundamento o falta de fundamento. El problema no es el de un mejoramiento del nivel de vida del obrero, o el de un aumento en la ganancia del propietario de los medios de producción, para tomar una u otra de las concepciones, no es necesario que nos reanotemos "por encima del nivel de la Economía política". - Los mismos conceptos abstractos arriba mencionados, nos sirven -precisamente por ser tales conceptos abstractos- para utilizarlos como mejor convenga: bien para estudiar el mejor modo de obtener ganancias en el mercado o para "planificar" un mayor rendimiento en la producción y una mejor dis-

tribución de las ganancias.

Lo que a Marx le interesa saber, al interrogar a la economía política, no es cómo pueden dejar de vivir los obreros en chozas, mientras el capitalista habita en palacios. Lo que Marx se pregunta es: "1. ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, el reducir así la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto?"; esto es, ¿qué sentido tiene la ciencia de la riqueza si trabaja con conceptos que ocultan la realidad, es decir, al trabajador concreto, al hombre concreto? Y no importa que el economista socialista quiera mejorar al obrero, sigue reduciendo al hombre a lo mismo: a trabajo abstracto; debido a esto, Marx pregunta: "2. ¿Qué errores cometen, en detalle, los reformadores sociales que a bien pretenden elevar el salario mejorando con ello la situación de la clase obrera, o consideran la igualdad del salario (según hace Proudhon) como el fin de la revolución social?" El error, dice Marx, consiste en trabajar con conceptos abstractos que consideran los hechos tal como son y funcionan en la realidad, pero no se preguntan por su fundamento último. El trabajo, visto como fenómeno, es una actividad que se ejerce para obtener algo de ella, pero, ¿cuál es la esencia del trabajo? ¿qué sentido tiene el trabajo? ¿qué es lo que realmente, y por qué, se obtiene del trabajo? Esto no le interesa a la economía política, que es una ciencia empírica. "En la economía política el trabajo sólo se presenta bajo la forma de una actividad lucrativa".

Marx va a tratar de ir al fondo de la ciencia económica, demostrándole que trabaja sin fundamento, mostrándole primero sus contradicciones internas. Inicia su investigación en las afirmaciones de la economía po

ífica; le demuestra que junto a los hechos de que habla, existe otra realidad que es fundamento de aquella, para después ir más allá de ésta, a la esencia oculta y sus motivos. Poco antes de los párrafos citados, Marx se enfrenta a las afirmaciones del "economista" y las compara con la realidad que ocultan. Dice Marx:

"Coloquémonos ahora por un momento en el punto de vista del economista y compárennos a la manera como él lo hace las pretensiones teóricas y prácticas de los obreros.

El economista nos dice, que originariamente y en teoría, el producto íntegro del trabajo pertenece al obrero. Pero, al mismo tiempo, nos dice que, en la realidad, el obrero sólo obtiene la parte menor y estrictamente indispensable del producto; solamente lo necesario para existir, no como hombre, sino como obrero, para perpetuar, no la especie humana, sino la clase esclava que son los obreros.

El economista nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es más que trabajo acumulado, pero nos dice, al mismo tiempo, que el obrero, lejos de poder comprarse todo, se ve obligado a venderse él mismo y a vender su propia humanidad.

Mientras que, según el economista, el trabajo es lo único con que el hombre acrecienta el valor de los productos de la naturaleza, la propiedad activa, el terrateniente y el capitalista, en cuanto tales, son, según el mismo economista, simplemente dioses privilegiados y ociosos, colocados siempre por encima del obrero y que dictan a éste sus leyes.

Ahora bien, que el trabajo mismo, no sólo en las actuales con-

diciendo, sino en general, en cuanto se propone simplemente acrecentar la riqueza, dicho en otros términos, que el trabajo de por sí, es dañino, por sí mismo, se desprende, sin que el economista lo sepa, de su propio argumento más".²

El economista se ocupa de estudiar un funcionamiento, el funcionamiento de los hechos sociales en tanto riqueza de la sociedad; mira hechos empíricos y los estudia. El trabajo produce riqueza o, mejor dicho, es la fuente, el origen de toda la riqueza. Su estudio tiene, por tanto, la función de mejorar la producción de riqueza consiguiendo, por ejemplo, mejores condiciones para el trabajo, o formulando leyes de cómo el trabajo, la producción de mercancías, etc., funcionan de hecho o pueden funcionar mejor. Sin embargo, en la argumentación del economista, existen contradicciones que no puede explicar, que incluso sus conceptos, su punto de vista, son incapaces de abarcar. Afirma cuestiones contradictorias, constata hechos contradictorios, pero no puede explicarlos. ¿De qué realidad previene una contradicción? ¿qué condiciones las hacen posibles?, ¿son contradicciones puramente contingentes que pueden ser resueltas dentro del mismo nivel en que las encontramos?, ¿no tendrían su raíz en condiciones no puramente económicas, sino en las condiciones mismas de la economía, considerada no sólo como ciencia sino como la actividad económica misma, tal y como la encontramos?

Veamos de cerca en qué forma se presenta esta contradicción dentro de la disertación del economista. Primero, "el economista nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es más que trabajo acu-

mulado". Es decir, el economista comprueba que la riqueza tiene su origen, su fuente, en el trabajo del hombre y que, por lo tanto, ya que el capital no es sino la acumulación de este trabajo, es el trabajo el que nos puede hacer adquirir cualquier cosa. Sin embargo, constatamos también que el trabajador, el que plasma en mercancía esa fuente de riqueza que es el trabajo, carece de todo y no puede comprar nada. Más aún, el dueño del trabajo "tiene que venderse él mismo y vender su propia humanidad". Por el contrario, quien no trabaja, quien no pone en función la fuente de la riqueza, es el que lo posee, "el terrateniente y el capitalista, en cuanto tales, son, según el mismo economista, simplemente clases privilegiadas y ociosas, colocadas siempre por encima del obrero y que dictan a éste sus leyes". El problema para Marx, no es que unos tengan más que otros, que haya ricos y pobres, hecho injusto que llena de indignación; dentro de la misma economía política, dentro del mismo nivel, se puede plantear la injusticia del hecho y pretender su salvación, "Franchon falla en favor del trabajo y en contra de la propiedad privada",³ sin que éste nos dé la clave de la contradicción. El problema no consiste en aumentar la capacidad de adquisición del trabajador, sino en el hecho mismo de que éste no posea lo que produce, en el hecho de que el producto del trabajo se separe del trabajo mismo, se desprendan de él y sean a ser algo extraño y ajeno.

Es el trabajo, existente como algo distinto y ajeno, como riqueza, como algo que para poseer es necesario adquirir, comprar, lo que plantea el problema. No son las condiciones del trabajo en su posibilidad de adquisición, sino el trabajo en tanto creador de algo que después necesi-

ta adquirirse, "el trabajo mismo, no sólo en las actuales condiciones, sino en general, en cuanto se propone simplemente acrecentar la riqueza, dicho en otros términos, que el trabajo de por sí, es daino, pernicioso...", es decir, el hecho de que la fuente de la riqueza se transforme en riqueza ajena a su origen, es el fondo oculto de la contradicción empírica (C. F., Sección III, Cap. 1).

En esta contradicción, en que la riqueza se funda en el empobrecimiento progresivo de quien la produce, se descubre la contradicción profunda en la que aquella tiene su origen. Y en los principios de la economía política, en su profundización, en la esencia de los hechos que ella contempla y estudia, Marx intentará descubrir el fundamento de los hechos efectivos, reales, que ella ve.

El problema es que el trabajador, el que produce, pierde sus productos y pierde con ellos su humanidad, que se convierte en una mercancía, en un objeto más. Esta concepción de que el hombre que produce se pierde a sí mismo, se enajena y se convierte en objeto, ¿está fundada en conceptos de economía o, por el contrario, reside en un concepto del hombre como no-cosa? Marx comprueba que junto a la despostración que sufre el trabajador, sucede algo más grave: el trabajador se pierde como hombre, aliena su ser, y se convierte en una mercancía que obedece a las leyes que rigen a las mercancías. Este es el problema que plantea Marx frente a la economía política:

"La demanda de hombres es la que necesariamente regula la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Cuan-

de la oferta es considerablemente mayor que la demanda, una parte de los obreros se ve empujada a la mendicidad o condenada a morir de hambre. La existencia del obrero se halla reducida por tanto, a la condición propia de la existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador. Y la demanda, de la que depende la vida del obrero, se halla sujeta al capricho de los ricos y los capitalistas..."⁴

La reducción del obrero a mercancía es una consecuencia que no puede ser captada por los conceptos de la economía, puesto que ésta, que trabaja con conceptos abstractos, no ve en el trabajo la "cosa misma", el trabajador, de la que depende la producción. Para ella -la economía política- el trabajador no es sino un elemento -el más importante, quizá- de la producción. Puede, incluso, dar al trabajador una mayor participación en el producto del trabajo, aumentando el salario; pero ya que no ve el fondo del problema, ya que no se ocupa de cuál sea la contradicción interna de la que son expresión las contradicciones de la ciencia económica (el grr del hombre y la esencia del trabajo creador de riquezas), no puede solucionar sus contradicciones sino que, por el contrario, las agrava. (C. F. Sección II, Cap. I, 2 y 1-2).

El aumento de salario, la elevación del nivel de vida del obrero, no es solución puesto que "la elevación del salario provoca en el obrero el afán de enriquecerse, propio del capitalista, pero él sólo puede satisfacerlo sacrificando su espíritu y su cuerpo. La elevación del salario presupone y trae consigo la acumulación del capital, lo que quiere decir que enfrenta -

cada vez más al obrero con el producto de su trabajo". Esto se ve agravado con la división del trabajo, en la que se encuentra llevado a su límite el enfrentamiento del hombre con su producto y con el útil, con la máquina: "También la división del trabajo acentúa más y más su unilateralidad y dependencia, a la vez que provoca la competencia, no sólo entre los hombres, sino también entre las máquinas. Y como el obrero se ve degradado al papel de máquina, la máquina puede enfrentarse a él como competidora. Finalmente, como la acumulación del capital hace que aumente la cantidad de la industria y, por consiguiente, de los obreros, por medio de esta acumulación la misma cantidad de la industria hace que se acumule una mayor cantidad de obra realizada, convertida en super producción y que acaba dejando en trabajo a gran número de obreros o reduciendo su salario al mínimo más exiguo".⁵

Nos encontramos frente a un verdadero círculo. La producción capitalista crea obras que se enfrentan al hombre que las crea. Mientras más obra produce, menos recibe y más se empobrece, material y espiritualmente. Para disminuir su pobreza, se piensa aumentar el salario, pero para que el salario aumente es necesario un crecimiento de la producción, es decir, de objetos ajenos a su productor, y aumenta la cantidad de industrias, lo que hace aumentar también el número de obreros que necesitan más salario. La otra forma de aumentar la producción es la tecnificación, pero la técnica aumenta la dependencia del obrero a las máquinas, convierte su trabajo -por la división de funciones- en unilateral y mecánico y aumenta -en máquina y productos- la cantidad de obra realizada que se enfrenta al [prodeu

tor. La contradicción que sacamos en claro, es la que surge del hecho mismo de la producción; el productor, el trabajador, crea objetos que se le enfrentan, y que, en lugar de enriquecerlo, lo empobrecen. Pero, ¿es éste un producto de la sociedad industrial moderna a la que Marx veía en su nacimiento?, ¿el enfrentamiento del hombre con la riqueza creada, surge con la sociedad moderna, o ha sido, por el contrario, la condición del trabajo en toda la historia del hombre?, ¿puede encontrar su solución en el campo de la economía, clásica o moderna y, en el caso de que esta situación pueda ser eliminada, se trata de un regreso a un idílico estado primitivo, en caso de que éste haya existido realmente?, ¿es, por el contrario, una superación (Aufhebung) en sentido dialéctico? ¿se da como rechazo de la industria, o como asimilación de ésta en otro nivel? ¿el problema es la producción, o un determinado sentido de la producción y de la industria?

La Economía política parte de hechos reales, habla de lo que es, formula sus leyes, estudia sus posibilidades, pero no dice por qué estas son así. Es una ciencia empírica, y como tal no se pregunta por qué son las cosas como son; ella nos dice cómo son, y no tiene sentido para ella la pregunta del por qué. La ciencia formula leyes, no comprende:

"La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propie-

dad privada. La economía política no nos dice cuál es la razón de que se es-
cinden el trabajo y el capital, el capital y la tierra..."⁶

Frente a esta ciencia, Marx va a tratar de explicar por qué, necesariamente, éste es de esa manera; va a tratar de darnos la esencia so-
bre la que descansan los hechos de la economía política y la economía políti-
ca misma.

La economía política ve que el trabajo produce la riqueza, pero
frente a este hecho innegable se ve la miseria del trabajador; ¿en qué se fun-
dan estos dos hechos? La economía no lo sabe, si quiere saber de ello. --
Más aún, lo oculta:

"La economía política esconde la enajenación contenida en la
misma esencia del trabajo por el hecho de que no considera la relación direc-
ta entre el obrero (el trabajo) y la producción..."⁷

El hecho que funda toda la economía es el de la enajenación, pro-
ducto de la relación directa entre el trabajo y la producción; es esta en-
jación del trabajo el hecho en el que se va a buscar la clave, la esencia de
la economía. Ciertamente, la economía parte de hechos para darnos su ex-
plicación, pero no le importa descubrir la esencia de estos hechos que fun-
dan a la producción y a la economía política que la estudia:

"La economía política parte del trabajo, considerándolo como
la verdadera alma de la producción, pero ello no es obstáculo para que no
conceda nada al trabajo y a la propiedad privada se le conceda todo. A base
de esta contradicción, Froudeon falla en favor del trabajo y en contra de la
propiedad privada. Pero nosotros vemos que esta aparente contradicción -

es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo y que la economía política se limita a formular las leyes del trabajo enajenado".

Enajenación del trabajo, trabajo, propiedad privada, etc., son conceptos que deben ser formulados a partir de un nuevo punto de vista; que deberían ser tratados fuera de la economía política y sus limitaciones, y adquirir un carácter filosófico, es decir, deben dejar de ser conceptos que tratan de hechos empíricos, para convertirse en conceptos que hablan a nivel de esencia, que respondan a la pregunta por qué son así las cosas. La filosofía va a convertirse ahora en el instrumento que permitirá descubrir, comprender y dar razón de la enajenación; del fundamento oculto de la economía política.

En su crítica a la economía, Marx no se ha preocupado de rebatir las razones o sinrazones de unos u otros economistas; ha hecho abstracción de los matices tratando de mostrar que hay una realidad que funda la que el economista estudia; ¿cuál es, pues, esa realidad que Marx ha encontrado bajo las realidades que estudia la economía política? Esa realidad, dice Marx, es la enajenación. ¿En qué consiste? Por otra parte, esa realidad fundante una vez establecida, ¿tiene el carácter de un hecho contingente, o es de carácter ontológico? Además, ¿qué sucede, una vez establecido el fundamento, con la economía? ¿puede haber una economía que no caiga necesariamente en la misma falta de fundamento?, ¿qué sucedería con una economía que pretendiera superar la enajenación y, en esta economía, qué papel jugarían las investigaciones filosóficas sobre el fundamento?, ¿podría una economía, una vez fundada, olvidarse y desprenderse de su secreto re-

valido? o, por el contrario, ¿este fundamento tiene que seguir constantemente sosteniendo toda construcción que se haga? ¿La crítica hecha por Marx a la economía política vale tan sólo para su tiempo, o es válida para toda la economía política abstracta?

La universalidad y el alcance de la crítica de Marx, se podrán comprender cuando hayamos descubierto la concepción total, en sus partes esenciales, cada una de las partes de la tesis tendrá que recibir su parte de la comprensión total. Hasta aquí hemos ido apenas, andando a ciegas, el primer paso; se trata de continuar el camino, comprendiendo desde dentro el intento de Marx. Pasemos ahora al fundamento que Marx descubre dentro de la economía, a la verdad desprendida de largas citas de los economistas clásicos, que llenan gran cantidad de páginas en los Manuscritos de 1844.

2. El fundamento oculto. La Enajenación del Trabajo.

La fuerza que el obrero deja en un objeto al transformarlo en "riqueza", el esfuerzo todo de la creación del valor, la fuente del valor y de la producción, en vez de contribuir a la riqueza material y espiritual del trabajador, lo conduce a la miseria material, lo embrutece, lo reduce espiritualmente, hasta convertirlo en un objeto más, en una mercancía, en una máquina que cumple una "función" en el proceso de la producción. Para solucionar su pobreza material, necesita recibir más salario, pero para que ese salario aumente debe crecer el mundo de objetos que produce y para aumentar la cantidad de éstos, debe reducirse cada vez más a un trabajo mecánico que lo empobrezca espiritualmente, que lo coloca más y más al nivel de máquinas.

Para Marx no se trata, principalmente, de una riqueza material; no se trata de pensar en una sociedad "satisfecha" materialmente. La riqueza material -veremos después- es condición de la riqueza espiritual, como para Aristóteles lo es de la bondad. Pero el proceso de la producción material, veámoslo antes, conduce necesariamente, cuando se considera el trabajo como actividad creativa, como medio de producción de riquezas, como medio de vida, al empobrecimiento del hombre como ser humano, a la conversión del ser humano en objeto, en cosa. La producción de cosas conduce a la cosificación de los hombres. Cuando al hombre, al producir riquezas, se empobrezca, al carecer de las cosas que produce, es que deja su riqueza, su ser, en el objeto que no es para él sino para otro; o sea, enajena

su ser en el objeto; se desdobra y pierde su ser. ¿En qué puede consistir esta alienación? ¿qué es lo que se aliena? Veamos cómo se da para Marx este proceso de desdoblamiento y pérdida del hombre en el objeto:

"El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas, se desvaloriza, en su raíz directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.

Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como pérdida y esclavización del objeto, la apropiación como extranamiento, como alienación."

El círculo de la depauperación, con el que comienza el texto, lo hemos visto antes y hemos tratado de aclararlo. Lo que ahora interesa explicarnos, es el sentido de esta "depauperación" del obrero. El trabajador crea algo que no existía en el mundo antes del trabajo, introduce en el mundo natural algo que surge de él, algo humano sobre el mundo; añade algo al

mundo, esa algo que surge de él mismo pero que es algo más de lo que antes existía: crea riqueza, crea valores, plasmados en mercancías, (C. F. - parte II, Caps. 1, 2 y 1-2).

Esto quiere decir, en primer lugar, que para Marx el hombre es creador. El hombre, partiendo de lo que es y de lo que él es, en el trabajo, con su potencia realiza, hace real, trae al mundo un nuevo mundo, que en el nivel en el que nos encontramos ahora, es el de la riqueza, el del producto material surgido de la industria: la mercancía. El hecho de que el hombre, como trabajador, haga de la cosa natural una mercancía, quiere decir que se encuentra en un nivel específico, en un nivel en el que un ente produce una realidad no natural, no inmediata, una realidad nueva en el mundo natural, una realidad humana; es decir, que plasma algo suyo, en un otro.

Pero, dice Marx, "A medida que valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza en razón directa el mundo de los hombres". La realidad es, distinta del mundo de las cosas y que dota de nueva realidad a las cosas, encuentra en esta su realización su pérdida, pierde su realidad de la para cosa, produciéndose a sí misma como una "mercancía y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general". Esto es, que si su calidad específica es la de ser distinta de la cosa, al precisamente ser, es decir, al actuar y manifestarse, objetivarse, como esa realidad, deja de ser esa realidad distinta para adoptar la misma realidad de la cosa en la que se objetiva, en la que manifiesta su ser. Pero, ¿a qué grado se da esta pérdida de su modo de ser?

Su modo de ser, la manera en que el hombre es lo que es, es

el de ser creador, el de no ser cosa; en el momento en que dejara de ser de ese modo, sería su no ser, su ser cosa. Lo que sucede no es que pierda su ser, sino que siendo hombre deja de comportarse como lo que es, recede en ser para extraviarse de su ser y existir como cosa; pero este ser de otro modo, no es un ser a-humano, un modo de ser de para cosa, sino un modo de ser des-humanizado.

El hombre, al humanizar, crea un poder deshumanizante y antihumano, que no le permite ser todo lo que es. Y este poder le crea al manifestarse como lo que realmente es. ¿Dónde, si al humanizarse se deshumaniza, podemos captar lo humano del hombre? ¿es un puro supuesto arbitrario? ¿dónde se muestra, o dónde puede demostrarse lo humano? Trataremos de responder a estas preguntas más adelante, puesto que carecemos aún de los conceptos adecuados para captar "la cosa misma". ¿No nos será aún difícil de captar esta esencia humana y la transformación de ella -al mismo tiempo que se muestra- en su comentario -es decir, se oculta-; porque estamos pensando en términos de sustancia, cuando es necesario pensar también en términos de sujeto?

El hecho de ser del hombre distinta del ser de la cosa, se muestra en que hay cosas creadas por el hombre; esas cosas no son sino el hombre plasmado, hecho objeto. En el hecho de que haya cosas creadas por el hombre, se muestra retrotrayendo al origen, al hecho esencial de que el hombre crea y de que no es cosa. "El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación". Esto es, que la es

en producción no encuentra su razón de ser en sí misma, sino que la encuentra en un otro, tiene su fuente a la que directamente nos remite el objeto producido: el productor. Aquí tenemos mostrada la realidad del ser-no-ser del hombre. ¿No nos estamos moviendo aquí en un círculo vicioso, probando al productor por el producto y viceversa? Claro, nos estamos moviendo en el círculo de la producción, y tenemos que seguir moviéndonos en él, - - - - - pero, después lo veremos, es el círculo del método de Marx y, quizá, la única manera de abordar el fenómeno humano que, tal vez sea un círculo vicioso en sí mismo. (C. F. parte II Cap. 1).

Al producir cosas el hombre pierde su ser-no-cosa, se comporta frente al producto no sólo como cosa sino como dependiente de ella, - - - - - encontrando en su producto no su realización, sino su pérdida como humano y su sujeción al objeto que produce:

"Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor". Esto se muestra, dice Marx, en "el hecho de que el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia un objeto ajeno..."¹⁰

Ahora, partiendo de esta esencia filosóficamente descubierta, nos es posible dar razón de lo que antes se cometaba como un hecho de la economía: la correlación entre el empobrecimiento del mundo de las cosas y el empobrecimiento del obrero:

"En efecto, partiendo de esta premisa resulta claro que cuanto más se mata al obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo

interior, menos se pertenece al obrero a sí mismo (...). El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esta actividad, más carencia de objeto será el obrero. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto - menos será él mismo. La enajenación del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia ajena, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y restrictivo, que la vida, que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil." ¹¹

El hombre -como obrero- crea un objeto, pero ese objeto no es él, o el hombre se desdobra en su ser como trabajador, y en su ser plasmado como objeto. ¿Por qué el objeto se vuelve en contra de su creador como "una potencia ajena y hostil"? ¿En esta situación se encuentra tan sólo el obrero, o abarca al hombre en general? ¿esta enajenación se muestra de distinta forma en el no-obrero? Para Marx, la enajenación abarca a todo hombre; en esta relación se crea una enajenación universal. El obrero produce, pero en la situación que nos sirve de punto de partida, la estudiada por la economía política, desde empezamos nuestro análisis, es decir, en la situación en que se da el hecho de la relación entre una parte de los hombres que trabajan y otra que disfruta de los productos de ese trabajo, el régimen de producción de la propiedad privada, su producto se le enajena.

En el régimen de la propiedad privada, el productor no posee su producto, y otro hombre gosa de él; gosa de un producto que él no contri-

buyó a crear. En esta situación, el que produce no posee el objeto - su ser - plasmado no le pertenece, se debe a otro - y el que no produce, se apropia del ser plasmado de otro, puesto que él no produce, no plasma su ser, no objetiva su ser y, para vivir en un mundo humano necesita del ser de otro, necesita tener:

"Hemos considerado uno de los aspectos, el del trabajo ajeno - ajeno en relación al obrero mismo, es decir, la relación del trabajo ajeno de consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación, hemos encontrado la relación de propiedad del no-obrero con respecto al obrero y al trabajo. La propiedad privada, como la expresión material, resumida, del trabajo ajeno, abarca ambas relaciones, la del obrero con el trabajo y con el producto de su trabajo y la del no-obrero con el obrero y con el producto del trabajo de éste.

Hemos visto que, con respecto al obrero que se apropia la naturaleza por el trabajo, la apropiación se presenta como ajenación, la propia actividad como actividad para otro y actividad de otro, la vitalidad como sacrificio de la vida, la producción del objeto como pérdida de él a favor de una potencia extraña, a favor de un hombre ajeno; veamos ahora cuál es la relación de este hombre ajeno al trabajo y al obrero con respecto al obrero, al trabajo y a su objeto.

Primeramente, hay que observar que todo lo que en el obrero se manifiesta como actividad de ajenación, de extrañamiento, aparece en el no-obrero como un estado de extrañamiento, de ajenación.

En segundo lugar, que el comportamiento real y práctico del obrero en la producción y ante el producto (en cuanto estado de ánimo) se -

manifiesta en el no-obrero al que se enfrenta como comportamiento teórico.

En tercer lugar, el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra sí, pero no hace contra sí lo que hace contra el obrero". 12

La relación del no-obrero para con los demás hombres se presenta como una relación ajena -ajeno-; lo igual pasa en su relación con los objetos, con los productos de su trabajo que es una relación ajena, ajena nada. En el no-obrero la enajenación se presenta en forma distinta que en el obrero; lo que para el obrero es pérdida de su ser en la actividad práctica de apropiación de la naturaleza, para el no-obrero es posesión de una esencia ajena que él no ha producido, es posesión de un ser extraño, ajeno. Lo que en el obrero es actividad, acción, en el no-obrero se muestra como un estado.

El obrero está en contacto con la naturaleza y plasma en ella su ser, se apropia de ella. Esta apropiación de la naturaleza es lo que coloca en el hombre en un nivel distinto del natural; el hombre es el ente que produce, que crea, que su ser se muestra en tanto hay productos del trabajo humano, es decir, el obrero es el que humaniza la naturaleza y, al humanizarla, se humaniza a sí mismo. Por el contrario, el no-obrero carece de ese contacto inmediato con la naturaleza, no plasma en ella su ser, ni se apropia directamente de ella. Esto quiere decir que, puesto que él no se apropia de la naturaleza, no está colocado inmediatamente en el nivel no natural, en el nivel humano, sino que para ser humano requiere de una mediación, -la del obrero, apropiándose de los productos de éste. Así, su ser no depende de él mismo, sino que tiene su ser en el obrero; puesto que él no plasma

su ser en objetos, puesto que no se exterioriza, y puesto que es esta exteriorización la que constituye el modo de ser del hombre, él carece de ser humano mientras no se apropie del trabajo de otro y de los objetos por él producidos; por eso su ser sólo existe en tanto trabar.

Para Marx, lo que constituye el ser del hombre es la objetivación en la naturaleza. Mientras el hombre no se objetiva -mientras no plasma sus fuerzas naturales, su ser -carece de ser; se humano en tanto se muestra como humano. Pero esta plasmación, en tanto se desprende del trabajador, en tanto no es para él sino para otro, se extraña, se aliena al productor y se convierte en una potencia enemiga y hostil. El obrero no se comporta frente a su objeto como frente a un objeto suyo, puesto que el objeto no es suyo sino de otro; el obrero pierde su objeto, no produce para sí. Por eso, mientras más produce menos es. Por otro lado, el que no produce no es, pero tiene; no es puesto que no se objetiva; pero es en tanto tiene; se apropia del ser del obrero, pero no como de su ser propio sino como de un ser ajeno. Así, lo que reina es la des-humanización, que sólo existe en tanto hay hombres, es decir, en tanto hay humanización.

Se establece entonces una relación de mutua dependencia entre los hombres. El obrero no trabaja para sí, para humanizar y humanizarse, sino que trabaja para un otro del que recibe sus medios de vida: el salario; es decir, que su vida depende de otro. Pero el no-obrero depende, para ser, del obrero; depende para relacionarse con el mundo y para vivir en un mundo humano, de la mediación que establece el obrero. El uno depende del otro; el no-obrero depende del obrero para ser y el obrero del no-obrero

re para existir como sujeto físico.

El objeto del obrero es un objeto extraño para él; él no sabe nada del objeto suyo, del objeto que produce; este objeto es un objeto extraño, es decir, un objeto distinto del que es realmente, pues no es para el obrero la objetivación de su ser; ya que es para otro, ese objeto es el ser que tiene otro:

"La enajenación se manifiesta tanto en el hecho de que mis me días de vida son los de otro, como en el hecho de que cada cosa es, a su vez, otra que ella misma, en el de que mi actividad es otra y, finalmente -lo que vale también para el capitalista-, en el hecho de que (impera), en general, - la potencia inhumana".¹³

Así, el resultado que obtenemos es el de que el mundo humano, el mundo en que el hombre produce y se produce como tal, en el mismo momento en que es se vuelve su contrario, es decir, un mundo inhumano, un mundo en el que impera la potencia humana. Este es el mundo objetivo, el mundo que se presenta a los ojos de la ciencia económica, y ha sido necesario que pasemos, circularmente, del fenómeno a su esencia para, partiendo de ésta como premisa, comprender y explicarnos la realidad.

Este mundo no es el de la producción industrial, no es el mundo del desarrollo capitalista. Hemos descubierto una esencia que vale para todo momento en el cual el trabajo es ajeno al hombre, este es, para todo momento en el cual el hombre no produce para humanizar el mundo y humanizarse, sino produce para otro, y en el que ese otro no produce y se apropia de la obra realizada. Este podría formularse así: Si hay un hom-

bre que trabaja y no goza de su producto, es decir, su objeto es otra cosa - que su objeto, un objeto de otro, y éste no produce su objeto, sino que tiene el de otro, entonces reina la potencia inhumana, entonces hay un mundo invertido, distinto del que es. Esta definición vale para todo momento como el descrito para todo sistema de propiedad privada.

No ha sido necesario buscar un pasado mítico en el cual se manifieste al hombre como lo que es. El modo de ser del hombre lo hemos captado en el fenómeno, en la "cosa misma", donde se muestra como su contrario. Hemos devolvido el fundamento yendo a la cosa misma, y este no es un fundamento historiográfico, sino ontológico; siempre que haya propiedad privada, habrá enajenación.

Ahora bien: ¿cuál es el fundamento de que haya propiedad privada? ¿Este hecho es contingente o, por el contrario, se encuentra fundado en la esencia del hombre? ¿se trata de la propiedad privada, o de toda propiedad? Estas preguntas nos conducen a ahondar más aún en la esencia del hombre, en la esencia del trabajo y de la enajenación. ¿No estará fundada, necesariamente la propiedad privada en el trabajo y la enajenación? - ¿hasta qué punto, la enajenación es producto de la propiedad privada y no a la inversa? ¿no será todo trabajo enajenante? Y si todo trabajo es enajenante, y el trabajo es la esencia humana, ¿no será tan esencial la enajenación como el trabajo? (C. F. Parte III).

Es en el trabajo mismo, en la relación misma en que entra el hombre con la naturaleza para producir, donde se encuentra la posibilidad -al menos, si no el fundamento- de la enajenación. Hemos analizado hasta

ahora la enajenación que sufre el hombre con respecto al producto del trabajo. Esta enajenación es la que da por resultado el mundo en el que reina la potencia inhumana, la que produce el mundo enajenado de la propiedad privada y que es un producto de la propiedad privada. Pero esta enajenación ¿de dónde toma sus condiciones de posibilidad?, ¿no encontrará su fundamento en otra enajenación más profunda del ser humano? Marx parece ver este fundamento en una relación primera y originaria. Nosotros trataremos de desarrollar esta idea en capítulo aparte, pero ahora, para redondear esta idea del fundamento de la economía política, señalaremos cómo ve Marx el problema. (C. F. Parte III).

En el producto de su trabajo el obrero encuentra la potencia hostil que lo domina, pero para que el producto se muestre como ajeno y hostil, es necesario que esta relación encuentre su fundamento: el producto es sólo la concreción de una actividad, la actividad es el fundamento del producto, entonces, la enajenación del producto es la muestra, el resultado, la aparición real de la enajenación que se da en la actividad misma del trabajo. Dice Marx:

"Hasta aquí, sólo hemos considerado la enajenación del obrero en uno de sus aspectos, el de su relación con los productos de su trabajo. Pero la enajenación no se manifiesta solamente en el resultado, sino también en el acto de producción, en la misma actividad productiva. ¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación la producción

tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo".¹⁴

Del hecho de que el no-obrero se apropie del objeto que el trabajador produce, resulta que el obrero está enajenado de su propio objeto. ¿Dónde se encuentra la posibilidad de que se enajene el objeto al productor? ¿no se encontrará en que en la actividad misma de la producción se da ya la enajenación como actividad? o, por el contrario, la actividad es actividad enajenadora, porque el resultado le es extrañado, enajenado, al productor? ¿Qué es, en rigor, lo que posibilita: la actividad al objeto, o el resultado al proceso?

Marx parece decidirse por la segunda alternativa, cuando nos dice cómo tiene que manifestarse y representarse el concepto de trabajo enajenado. Pero tal vez no está de más señalar que Marx habla de la manifestación, de la representación y no del fundamento. En el párrafo que veremos ahora, Marx atribuye al hombre que se apodera del objeto del trabajo, el origen de la enajenación; pero el fundamento, la condición de posibilidad de que el no-obrero se apodera del objeto del obrero. ¿dónde se encuentra? Marx dice:

"Veamos ahora cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto del trabajo enajenado.

Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí, se me enfrenta como un poder extraño. ¿a quién pertenece entonces?

¿A otro ser que no soy yo?

¿Qué ser es ese?

¿Los dioses? Es cierto que en los primeros tiempos, la producción principal, por ejemplo la construcción de templos en Egipto, en la India, en México, parece hallarse al servicio de los dioses y su producto pertenecer a los dioses mismos. Sin embargo, los dioses por sí mismos no eran nunca los patronos. Ni lo era tampoco la naturaleza. Imagínese qué contrasentido sería el que, cuanto más va el hombre dominando la naturaleza por medio de su trabajo y cuantomás superfluos van haciéndose los milagros de los dioses, gracias a los milagros de la industria, el hombre tuviera que renunciar, en gracias a estas potencias, al goce de la producción y al disfrute del producto.

No; el ser ajeno a quien pertenecen el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el hombre mismo.

Si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si constituye frente a él un poder extraño, la única explicación que cabe es que pertenezca a otro hombre que no sea el obrero. Si la actividad del obrero constituye un tormento para él, tiene necesariamente que ser un goco y una fricción de vida para otro. Y este poder extraño sobre el hombre no hay que buscarlo en los dioses ni en la naturaleza, sino pura y simplemente en el "hombre". 15

El texto es muy claro por lo que toca a quién es el que enajena su producto al trabajador: otro hombre, el no-obrero. Pero deja sin acia -

rar la pregunta que nos hacíamos antes. Obviamente el no-obrero se encuen-
tra al final, lógicamente y cronológicamente, de la producción como actividad: -
¿funda él el hecho de la enajenación, o la enajenación es el fundamento de la
propiedad privada? ¿No será éste un falso problema, un problema tan ab-
tracto como el del huevo y la gallina? (C. F. Parte III, Cap. 1).

Resumamos: el hombre trabaja la naturaleza, y es en esta acti-
vidad donde muestra su ser al planearlo; sin embargo, en la relación de la
propiedad privada, hay hombres que creen y en este crear manifiestan su
ser, y hombres que no trabajan y que para manifiestar su ser necesitan tener
los productos del obrero. Así, el no-obrero "enajena" el ser del obrero, pa-
ra su ser mismo como tener es un ser enajenado; reina así la enajenación, -
e impera en el mundo humano el poder inhumano.

5. La expresión real de la alienación: el mundo invertido. El dinero.

En los capítulos anteriores, dedicados a la crítica radical que formula Marx a la economía política y los fundamentos de ella obtenidos, nos hemos iniciado en la estructura interna de los Manuscritos de 1844. Nos encontramos apenas en los inicios del trabajo, y por eso los conceptos clave no han sido aclarados aún; será necesario que abordemos la investigación paso a paso, apoyándonos en los conceptos adquiridos, para lograr una comprensión rigurosa de la cual se encuentran excluidos, en lo posible, los supuestos con que generalmente se interpretan las obras de Marx.

De momento, interesa destacar algunas ideas obtenidas hasta aquí, que nos aclaran el camino seguido por Marx. La crítica hecha a la economía política, ha arrojado como saldo el develar la esencia del hombre que se oculta a la mirada del "científico". El economista sólo ve la apariencia de la realidad sin lograr descubrir su ser; por ejemplo, considera el trabajo como la esencia (C. F. Cap. I) pero lo que estudia es el trabajo como abstracción, el "fenómeno" trabajo, el trabajo tal como aparece, y no ve que ese trabajo es la forma alienada (C. F. Cap. II), ajena a su verdadero ser, extrañado del trabajo concreto, verdaderamente real.

El trabajo que es en verdad el ser del hombre, es el trabajo como la actividad por medio de la cual el hombre incorpora al mundo su propia humanidad; es la actividad humanizante por medio de la cual el hombre da la "forma" humana a la naturaleza y que muestra que el hombre tiene un modo de ser distinto del de la pura naturaleza. Pero este trabajo como ser

del hombre no se presenta inmediatamente, sino que aparece extraño en sus resultados, como ajeno al productor, presentándose en su esencia abstracta como "capital". El capital es trabajo acumulado, es el trabajo como capitad de trabajo, es decir, como un trabajo en el cual no importa cuál sea la necesidad que tiene a satisfacer, en el que no importan las cualidades del objeto producido, sino únicamente su número, su cantidad que se expresa en el dinero.

Llegamos así a una distinción importante en lo que respecta al trabajo. El trabajo se presenta en su verdad aparente separado del productor y con una finalidad ajena a él. Este es el trabajo enajenado que aparece en su abstracción cuantitativa a los ojos del economista. Por otro lado, se descubre en la investigación de Marx el trabajo como la esencia del hombre, como el ser del hombre que ha sido descubierto detrás de esa apariencia; es el trabajo concreto que es humanización de la naturaleza, el contacto del hombre con la naturaleza -como relación directa-, la plasmación, la objetivación del ser del hombre en la naturaleza. Para estas dos formas del trabajo, la abstracta y la concreta, no se dan en diferentes momentos, sino en el mismo acto de la producción como diferentes "figuras". El trabajo es objetivación del ser del hombre (y el ser del hombre es esta objetivación), pero la estructura de la propiedad privada oculta esta esencia y la convierte en su contrario, en su ser enajenado que se presenta como la estructura del mundo de los hombres en el cual, por las mediaciones que hemos visto en el capítulo segundo, reina "la potencia inhumana", como sujeto místico (el capital) que actúa ocupando el lugar del hombre contr

Hoy es tal vez más evidente que nunca, a pesar de por el gran desarrollo de la técnica, que el verdadero protagonista de la historia humana, que el verdadero actor del mundo humano, es el capital y no el hombre. El capital aplasta a quien lo produce tanto como a quien lo gana, y es el funcionamiento del capital el que guía el desarrollo de los hombres. Hoy que la palabra ignoración se ha convertido en un término de uso cotidiano y uno de los conceptos que gozan de más prestigio, es cuando se ha alcanzado el más alto grado de dominio de la potencia humana y ese mismo uso restricto del concepto que la nombra es buen signo del aplastamiento de la consciencia humana por la abstracción cuantitativa. La que era una palabra con una carga "fundamental", es ahora una palabra que va perdiendo significado a fuerza de tanto usarse.

Lo que en un principio se presentaba como la única realidad, el mundo "objetivo", se presenta ahora como una realidad fundada. Utilizando el fundamento como pauta, vemos el mundo invertido. En el primer capítulo, decíamos que a medida que el trabajador crea objetos, él se empobrece; éste aparecería como un fenómeno de la economía: es un hecho contingente que pudo haber cambiado y ser de otra manera por medios posibles dentro del mismo marco de la propiedad privada. Pero ésta es una realidad fundada que oscurece el fundamento. Ahora estamos capacitados para captar la inversión que la propiedad privada produce en el mundo humano:

"Con la masa de los objetos aumenta... el reino de los antecesorales que se jujan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva patra gia del fraude mudo y del mudo despojo. El hombre se empobrece tanto

más como hombre, necesita tanto más del dinero, para apoderarse de la
esencia ajena, y la potencia de su dinero disminuye precisamente en razón
inversa a la proporción en que aumenta la medida de la producción; es decir,
sus necesidades crecen a medida que aumenta el poder del dinero. La necesi-
dad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la Es-
ta política y la única necesidad que ésta produce".¹⁶

Puesto que el objeto producido le es quitado al productor a cam-
bio de un salario (y no importa el monto del salario), éste se le independia-
y él necesita adquirir objetos ajenos. Cada nuevo producto es un objeto a ad-
quirir, y para adquirirlo se necesita dinero; el dinero es el objeto que me-
permite apoderarse de los objetos ajenos; es el objeto universal a cuya me-
dida se reducen los demás objetos. Veamos el principio del espíritu que lo
característico del trabajo productor de mercancías, es que reduce el objeto
a su abstracción cuantitativa que oculta la cualidad real del objeto; éste per-
mite establecer una medida equivalente de los objetos, no por sus cualida-
des para satisfacer las necesidades humanas, sino por otros motivos. El
valor del objeto no se equilibra por la necesidad que tiende a satisfacer, sino
que tiene un "precio" para su cambio como mercancía, el cual -ésta es una
tesis que Marx desarrollará en sus escritos posteriores, sobre todo en El
Capital- previene del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir
el objeto. Marx considera que en el sistema de la propiedad privada, la cuali-
dad del objeto y la cualidad del trabajo productivo, se ocultan en una expresión
cuantitativa abstracta de la verdadera realidad del objeto y del trabajo;
el objeto se transforma en capital (mercancía e ganancia) y el trabajo en -

mercancía que se cambia por su expresión cuantitativa en dinero; es decir, salario. Pero ésta es, como veremos, una abstracción necesaria. La realidad esencial, los objetos producidos por el hombre al plasmarlos en la naturaleza y el trabajo del hombre como realización de su ser (puesto que el ser del hombre no es sino en tanto se realiza), se presenta en su realidad aparente como desprovista de sus cualidades; el trabajo es una mercancía y lo es el objeto producido; ambas son capital y pueden reducirse a un denominador común: el dinero. Por medio de dinero yo obtengo objetos producidos (ser objetivado) y trabajo, es decir, el ser de los hombres que trabajan; así, unos hombres pueden serlo sin necesidad de objetivar su ser, puesto que obtienen el ser objetivado; pero el ser, en general, es un ser invertido, un ser deshumanizado, no un ser humano, y el ser humano se oculta. El verdadero ser es el ser invertido y la expresión invertida del ser: el dinero.

El hombre trabaja, es decir, objetiva su ser, porque sólo objetivando su ser, es. En los capítulos I y II de esta sección, apuntábase la idea de que el ser del hombre se manifiesta únicamente en tanto hay objetos creados por él; ésto quiere decir que -para Marx- no se trata de una esencia subjetiva, ni de una esencia "dada", sino que es una esencia sólo en tanto se manifiesta en un proceso, y que es el proceso mismo. La necesidad de crear objetos es, por tanto, es necesidad de ser. El hombre no es un "hombre interior" que casualmente pudiera o no crear objetos; el hombre es sus obras, es lo que hace. (C. F. Parte II).

Para lo que el hombre hace lo es enajenado, se le convierte -

en ajeno y hostil y en algo que, para tener, necesita adquirir; o, más en general, el ser es algo que se adquiere. Siendo algo que se adquiere, es ya otra cosa que el ser del hombre, es su inversión, un ser extraño. Entonces, la necesidad de ser no es ya el trabajo, sino que esta necesidad se satisface por medio de la adquisición del ser humano extraño al hombre. Si su esencia se le extraña, entonces necesita adquirirla para ser, aunque sea como es contrario, para no desaparecer en una "nada de humanidad", una "nada de hombre". El nivel humano sólo se mantiene en tanto hay producción, y en este nivel humano enajenado, la necesidad de ser humano se convierte en la necesidad de obtener dinero. Y con el aumento del poder del dinero, disminuye la esencia humana para convertirse cada vez más en su contrario; el dinero se convierte en la realidad aparente, en el "verdadero" ser. La necesidad de ser se convierte en la necesidad del dinero. Así, nos encontramos frente a la verdad empírica del mundo, que es la estudiada por la Economía política y donde funcionan verdaderamente las leyes de la Economía. Por eso puede decir Marx al final del párrafo que acabamos de analizar: "...La necesidad del dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la Economía política y la única necesidad que ésta produce".

Y esta necesidad se muestra como lo contrario de lo concreto: si la cualidad -las características que le dan a un objeto la capacidad de satisfacer una necesidad- es lo concreto, esta concreción será representada por la "cantidad" en dinero que representa, es decir, por su abstracción cuantitativa:

"El tratante en minerales sólo ve el valor mercantilista, pero

no la belleza ni la naturaleza peculiar de los minerales en que trafican; no tiene el menor sentido mineralógico".¹⁷

El dinero, que es la mercancía universal, se convierte así en el ser. El dinero pretende pasar incontinentemente por un simple intermediario; sin embargo, como es la posibilidad universal y abstracta de adquirir el ser ajeno y de ser a quien lo posee, el dinero es el ser aparente que suplanta al ser real:

"Hasta qué punto el dinero, que se hace pasar por medio, es la verdadera potencia y el verdadero fin, hasta qué punto, en general, el medio que hace de mí una esencia y que me hace asimilarme la esencia objetiva ajena es un fin en sí... puede verse por el hecho de cómo la propiedad de la tierra, allí donde la tierra constituye la fuente de vida, de cómo el caballo y la espada, donde éstos son los verdaderos medios de vida, aparecen reconocidos como las verdaderas potencias de la vida política. En la Edad Media se consideraba emancipado al estamento que podía comprar la espada. Y en las poblaciones aldeanas es el caballo el que convierte a quien cabalga sobre él en hombre libre, en copartícipe de la comunidad".¹⁸

Es la cosa, el objeto, el que dota de ser; el medio se convierte en fin y a la inversa: el hijo engendra al padre. El caballo, en la época en que éste es el principal medio de vida, se convierte en el fin de la vida: quien posee un caballo, posee el verdadero ser. Esta es la situación de la propiedad privada, que en su expresión actual -el capitalista moderno- tiene como principal medio de vida el dinero y, por tanto, es su posesión, el fin de la existencia.

Esta inversión del ser, es la esencia del ser del hombre en hombre abstracto y hombre concreto. Como el ser del hombre se reduce a su abstracción y ésta oculta el verdadero ser, el hombre es tomado por su abstracción. El hombre, el humano fin en sí mismo, es tomado como medio, como instrumento y no como lo que es:

"La sociedad -tal como la entiende el economista- es la sociedad civil, en la que cada individuo representa un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro existe solamente para él, en cuanto ambos actúan mutuamente como medios. El economista -al más al menos que la política, en sus derechos del hombre- lo reduce todo al hombre, es decir, al individuo, al que despoja de toda determinabilidad, para clasificarlo como capitalista o como obrero".¹⁹

Como apuntábamos antes, la expresión de esa abstracción del ser del hombre es el dinero en la época del mercantilismo, como lo fueron antes el caballo y la espada, que es tomado como fin y no como medio, así como el hombre se convierte en medio para obtener dinero.

"El dinero, en cuanto posee la calidad de poder comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es el objeto, en el sentido eminentemente de la palabra. El carácter universal de su calidad es la omnipotencia de un ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... El dinero es el enlace entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Y lo que sirve de mediador de mi vida, me sirve también de mediador de la existencia de los otros hombres. Es para mí el otro hombre".²⁰

Esta inversión es la esencia verdadera del mundo, es la verdad del mundo y por eso la ciencia económica es verdadera. Pero esta esencia verdadera se encuen tra fundada en el ser del hombre que ella oculta, y este ser es la verdad como "Alatheyá", la verdad despejada. El mundo "verdadero", fenoménico, es la inversión del ser y yo soy lo que tengo:

"Lo que puedo hacer más con dinero, lo que puedo pagar, es decir, lo que puedo comprar con dinero, eso soy yo, el mismo poseedor del dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de su poseeder. Por tanto, no es, en modo alguno, mi individualidad la que determina lo que yo soy y puedo. No importa que sea feo: con dinero puedo comprar me la mujer más hermosa. Eso quiere decir que no soy feo, pues el dinero se encarga de destruir los efectos de la fealdad, su fuerza repelente. No importa que sea -en mi individualidad- un hombre tullido, pues el dinero se encarga de procurarme veinticuatro piernas; eso quiere decir que no soy tullido. No importa que sea una persona vil, innoble, infame y necia, pues el dinero es noble y ennoblece a quien lo posee. El dinero es el supremo bien y hace, por tanto, bueno a su poseedor, descargándolo del cuidado de ser un hombre vil, pues si tengo dinero pasaré por hombre honrado. Puede ser pe cioso, pero si el dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas, ¿cómo pueda pasar por necio su poseedor? Además, con dinero pueden comprar se personas de talento, ¿y acaso lo que nos da poder sobre el ingenio no es más ingenioso que el ingenio mismo? Quien con dinero puede todo aquello que anhela el corazón humano, ¿no posee con ello todas las potencias del hombre? ¿Acaso mi dinero no se encarga de convertirme en todopoderoso,

per impotente que yo sea?"²¹

Esta realidad profunda, de que el mundo "verdadero" es la inversión del ser, había sido comprendida, aun cuando no expresada conceptualmente, primero por los poetas que por los filósofos, y expresada por ese lenguaje que, según Hegel, se encuentra a nivel intermedio entre lo sensible y el sentido, que es el habla poética. Estos párrafos que estamos analizando ahora, son comentarios de Marx a Shakespeare y Goethe, que él traslada al terreno del concepto filosófico y de los cuales obtiene sus conclusiones.

"Shakespeare destaca en el dinero, principalmente, dos cualidades:

1. es la deida visible, que se encarga de tregar todas las cualidades naturales y humanas en lo contrario de lo que son, la confusión e inversión general de las cosas; por medio del dinero se unen los polos contrarios;
2. es la ramera universal, la alcahista universal de hombres y de pueblos".²²

Ahora bien, esta cualidad de inversión del dinero, esta inversión del mundo que es el mundo verdadero, es una realidad fundada en el ser "despejado". No se trata, por otra parte, de una expresión causal, sino de una apariencia que expresa, ocultándole, al ser verdadero. La universalidad del dinero expresa la universalidad del creador del dinero, conjúndola:

"La inversión y la confusión de todas las cualidades naturales y humanas, la conjugación de dos imposibles, la fuerza divina del dinero en

dica en su propia esencia, en cuanto es la esencia geográfica alienadora, ensajadora y ensajenante de los hombres. Es la capacidad ensajenada de la humanidad". 23

Lo verdadero, como esencia, es el dinero; el dinero es la verdad del género, pero esta es una verdad fundada en el ser del género. El ser del hombre no se encuentra en una interioridad, sino en la objetivación de ella, pero esta objetivación se escinde y toma una vida propia e independiente que es el verdadero ser y el fundamento, que es la relación entre el objeto y el objetivador, se oculta para que así, la expresión abstracta de lo objetivado, realice las funciones de la relación originaria:

"Convierte mis deseos de para imaginación en realidad, los traduce de una existencia puramente concebida, imaginaria, volitiva, en una existencia puramente concebida, imaginaria, volitiva, en una existencia sensible, real, los truca de representación en realidad, de un ser puramente imaginario en un ser real. Y, al operar esta mediación, (el dinero) es la fuerza verdaderamente creadora". 24

Lo verdadero es lo fundado, y lo fundado lo abstracto, lo irreal. La realidad es lo falso y lo verdadero porque lo verdadero es falso; esta es la ambigüedad del lenguaje de la objetividad en Marx, que tanto puede mover a confusión si no se le interpreta adecuadamente. Cuando Marx habla de que debemos ser objetivos al enfrentarnos a la realidad, quiere decir que debemos pasar de la objetividad fenoménica a la objetividad esencial, que debemos ir de la realidad al ser, de la ciencia a la filosofía y no, como Althusser quiere, lo contrario. La verdad objetiva, el ser real.

es el dinero, sea las leyes de la ciencia económica; lo demás, es charlatanería en este nivel de la objetividad. Esto se ve claro cuando Marx analiza la demanda:

La diferencia que media entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la demanda imperante, basada en mis necesidades, en mis apetitos, mis deseos, etc., es la diferencia que hay entre el ser y el pensar, entre la representación que existe simplemente dentro de mí y la representación que se da como objeto real fuera de mí y para mí. 25

Pero bajo este nivel de la realidad: de la esencia objetiva, que en ella se muestra y se oculta, está la verdad del ser que es necesario develar.

El criterio de verdad de la ciencia "objetiva", es lo mensurable que tiene su máxima expresión en lo gigantesco. El número es la abstracción formal de lo cualitativo y su transformación cuantitativa; dentro de esta concepción puede haber errores de cálculo, pero, en esencia, todos tienden que estar de acuerdo. Yo puedo efectuar erróneamente una suma, pero cualquiera que tenga las más elementales nociones de aritmética estará de acuerdo en que el resultado de sumar 2 más 2 será siempre 4. Pero en el nivel de investigación en el que nos encontramos, esta misma evidencia objetiva debe aportar su acta de nacimiento y deben discutirse sus límites. Tal vez me esté de más pensar ahora en Heidegger y sobre todo en la concepción de Hegel del lenguaje poético, el matemático y el filosófico. En el fondo el problema es el de la historicidad de la objetividad. (C. F. Parte II, Secc. C).

Para Marx el concepto cuantitativo de verdad, no es más que la expresión -cuando se le extiende más allá de sus límites- de la enajenación, y es una forma de mostrarse, ocultándose, de la verdad esencial, de la verdad del ser:

La cantidad del dinero se convierte cada vez más en su única cualidad poderosa; y así como reduce toda esencia a su abstracción, se reduce en su propio movimiento como esencia cuantitativa. Su verdadera medida es la falta de medida, lo desmesurado.

Incluso subjetivamente se manifiesta esto, en parte, en el sentido de que la extensión de los productos y las necesidades se convierte en especulativo y constantemente calculador, esclavo de aptencias inhumanas refinadas, antinaturales e imaginarias: la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad humana; su idealismo es la figuración, la arbitrariedad, el capricho.²⁶

Este mismo concepto de verdad será mantenido por Marx a lo largo de toda su obra. Esto le permitirá usar los criterios de la Economía Política Clásica en El Capital, para estudiar el funcionamiento real de la sociedad moderna, sin aceptar esta seudocrecencia como definitiva sino que, con lo descubierto en la crítica mantendrá que esos supuestos científicos corresponden a un modo de producción transitorio y que, por lo tanto, sus categorías son:

Fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no este sobre el proceso de produc

ción; pero la conciencia burguesa las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo. 27

Hemos terminado la primera etapa de nuestro estudio, que consiste en repetir la crítica de Marx a la Economía Política, en la cual se develó -aun en forma muy general- el fundamento de la realidad. De la segunda crítica que hace Marx a una concepción vigente en su tiempo, trataremos de llegar a similares resultados.

Esta concepción a la que nos referimos, es el sistema filosófico de Hegel, que para Marx, en esencia, tiene las mismas características que la Economía Política y al cual dirige las mismas críticas que a esta:

Positivamente, anticiparemos tan solo esto: Hegel adopta el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; solo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual. Por tanto, lo que en general constituye la esencia de la filosofía, la enajenación del hombre que se sabe, o la ciencia enajenada que se piensa, es lo que Hegel reconoce como esencia suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como la filosofía. Lo que otros filósofos hacían -el captar diversos aspectos concretos de la naturaleza y de la vida humana como aspectos de la autoconciencia, y más exactamente de la autoconciencia abstracta -es lo que Hegel sabe por la acción de la filosofía; por eso su ciencia es absoluta. 28

Sección B

CRITICA DEL SISTEMA FILOSOFICO DE HEGEL

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de El Capital, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el buen Moisés Mendelson arremetía contra Spinoza en tiempos de Lessing; tratándolo como a 'perro muerto'.

C. Marx

El Capital
postfaccio a la 2a. edición.

1. La Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel

Desde el manuscrito de 1843 Marx va a contrar su crítica a Hegel sobre un punto: el de la inversión del sujeto y el predicado. Esta es una tesis central de la filosofía hegeliana; es el problema del sujeto del desarrollo de la historia, que es para Hegel el más importante de la filosofía, y que nos exige un giro radical del pensamiento y un rompimiento con nuestros hábitos usuales de razonar. En el prólogo a la Fenomenología del Espíritu, cuando expone 'Lo que se requiere para el estudio filosófico', argumenta en favor de la inversión y en contra del pensamiento habitual. Esta argumentación es una verdadera polémica contra el pensamiento lógico formal y una afirmación del pensamiento ontológico que va más allá de él. ¿Acaso Marx se sitúa en un más acá del pensamiento ontológico?

La respuesta a esta cuestión nos coloca en camino para descubrir el pensamiento de Marx, pero es también la clave filosófica para el pensamiento post-kantiano. Esto es así, porque el pensamiento filosófico, después de Kant, no encuentra más camino, una vez realizada la revolución copernicana del conocimiento, para tratar de conocer cosas en sí, que el cambio de sujeto, inversión que Hegel realiza. Marx demostrará que situarse fuera de la premisa Hegeliana no significa quedar en un más acá de la ontología, sino que -con Kant en esto- mostrará que un pensamiento crítico, fundamental, no puede aceptar la premisa Hegeliana y, más aún, que aceptar esta premisa es abandonar el pensamiento crítico y caer en un pensamiento,

dogmático, pero que un pensamiento crítico no tiene por que ser formal y a-
ontológico, sino que es necesario ir al fundamento de la ontología.

La afirmación de Hegel es clara:

Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo. 29

Esta peculiaridad de la filosofía hegeliana, se debe al sujeto que se desarrolla; el sujeto no es algo inmóvil que soporte muchos predicados, si no que el sujeto es La Totalidad, El Espíritu:

Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inamóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones (...). El sujeto que cumple su contenido deja de ir más allá de este y no puede tener, además, otros predicados o accidentes. La dispersión del contenido queda, por el contrario, vinculada así bajo el sí mismo; no es ya lo universal que, libre del sujeto, pueda corresponder a varias. Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, si no que es la sustancia, la esencia y el concepto de aquello de que habla. 30

Merz en su crítica, va a tratar de demostrar la falta de legitimidad de este paso, no desde el punto de vista de la lógica (como lo hacen

los Analistas Lógicos del Lenguaje, por ejemplo Tomás M. Simpson)³¹ sino desde el terreno de la ontología, mostrando que una Metafísica no es sino "poiesis", "especulación", es decir, en último caso, proyección, plasmación en conceptos, del hombre mismo que es el único fundamento radical del hombre y la filosofía. La Metafísica es ocultación del sujeto real por un sujeto abstracto.

Comienza Marx su crítica, en el terreno en el que parece más obvio que Hegel carece de fundamento y donde se ven con más claridad las consecuencias de la inversión hegeliana: en la filosofía del Derecho y el Estado. Dice Marx:

"El en el estudio de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etc., por ejemplo, esos modos de existencia sociales del hombre fueran considerados como la realización, como la objetivación de su ser - la familia, etc., aparecerían como cualidades inherentes a un sujeto. El hombre es siempre el ser de todos los seres, pero estos seres aparecen igualmente como su universalidad real y también, por lo tanto, como la comunidad. El, por el contrario, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., son determinaciones de la idea, de la sustancia como sujeto, es preciso que tenga una realidad empírica y la masa de los hombres en la cual se desarrolla la idea de la sociedad civil, está formada por los ciudadanos, la otra masa, la de los ciudadanos, del Estado. Como en el fondo no se trata más que de una alegoría cuando se atribuye a una existencia empírica cualquiera el significado de la idea realizada, es evidente que esos continentes han llenado su papel desde que han llegado a ser una incorporación determinada de un me -

mento vital de la idea. Por eso es que lo universal aparece en todas partes - como un determinado, como un particular, así como lo individual no llega en ninguna parte a una verdadera universalidad y un poco más adelante concluye Marx que "Es evidente que se toma en sentido contrario el auténtico camino. Lo más simple es lo más complicado y lo más complicado es lo más simple. Lo que debiera ser el comienzo viene a ser el resultado místico y lo que debiera ser el resultado racional es el punto de partida místico". 32

Aquí tenemos planteado el problema de Marx: si tomamos como punto de partida del estudio, el fundamento cierto de sí mismo, es decir, el hombre, encontramos que su universalidad objetivada son el Estado, la familia, la sociedad civil, etc., y que estos son los predicados de los cuales el hombre es el único sujeto; si, por el contrario, partimos de la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., como de objetos en sí, absolutos, como de realidades dadas, entonces su desarrollo es el de un sujeto del cual el hombre no es sino el predicado que parece ser sujeto, pero que acaba por identificarse con su obra que es el sujeto real idéntico al predicado. Esto sólo puede hacerse desde un punto de vista superior al del hombre, un punto de vista que pueda tomar al hombre como objeto suyo, esto es, el Espíritu Absoluto. Esta es la ontología general de Hegel, pero el paso del punto de vista del hombre, al punto de vista del absoluto, debe ser justificado; el trabajo de Marx consistirá en mostrar que el paso no es dado realmente, sino que Hegel actúa en forma puramente especulativa, tratando de mostrar la génesis de las ideas en el hombre concreto Hegel y que éstas no son sino una pura abstracción. Que -dirá Marx- no hay la tal explicación absoluta del mundo, se mues-

tra tomando el punto de partida y el camino justos, pues de lo contrario: -
"Lo que debería ser el comienzo viene a ser el resultado místico y lo que -
debió ser el resultado racional llega a ser el punto de partida místico".

Así expone Marx lo que será su método para el análisis de la -
metafísica Hegeliana:

"El mejor medio para desembarazarse de esa ilusión consiste
tomar el significado por lo que es, por la determinación propiamente dicha,
y hacerlo como tal el sujeto y darse cuenta luego, por la comparación, si el
sujeto que se pretende que le corresponda es su predicado real, si repre -
senta su ser y su verdadera realización".³³

Esto es, se trata de invertir el proceso y al resultado místicos
de Hegel, para escribir su acta de nacimiento desde el punto de vista del fun
damento de la especulación. Lo que era el resultado -sujeto, se convierte -
en resultado de un sujeto, en predicado real, en verdadera realización del -
sujeto.

Como Hegel está, según Marx, usando alegóricamente el suje
te real, este carece de verdadera realidad y sus determinaciones resultan -
indiferentes. Así, la explicación hegeliana no es tal, pues no explica ratio
nalmente nada de lo real. Como ejemplo, analiza Marx el parágrafo 269 de
la Filosofía del Estado de Hegel y muestra como la explicación especulati -
va no logra su propósito.

"No porque se afirme que 'el organismo (del Estado, la consti -
tución política) es la transformación de la idea en sus diferencias, etc.' se
sabe ya algo de la idea específica de la constitución política; la misma fra -
se puede ser dicha con tanta verdad refiriéndose al organismo animal como

al organismo político. ¿Por qué se diferencia, pues, el organismo animal del político? No surge esto de esa determinación general. Pues una explicación que no da como resultado la diferencia específica, no es una explicación. El único interés radica en el hecho de encontrar 'la idea' pura y simple, la 'idea lógica' en todo elemento, sea este del Estado o de la naturaleza y los sujetos reales, como aquí la 'constitución política', no sea ya sino ese simple nombre, de modo que sólo existe la apariencia de un contenido real. Son y continúan siendo determinaciones incomprendidas en su ser específico".³⁴

Para Hegel, lo importante es el autodesarrollo y autocoñocimiento de la idea; este es el conocimiento absoluto, por eso sujeto y predicado se identifican, y por eso las "diferencias" se disuelven. La filosofía como "ciencia de lo absoluto", que sólo tiene al absoluto por objeto y en la cual el que conoce es también el absoluto, deja fuera de sí la explicación real de las cosas. Lo que Marx va a tratar de demostrar, es que no hay tal conocimiento absoluto y que el conocimiento, para ser real, y no una especulación externa, ajena a la "cosa misma", debe partir del sujeto que realmente conoce y de la "cosa misma" que el sujeto puede conocer. Para Marx, la filosofía absoluta no solamente es falsa sino que, en rigor, es lo contrario de lo que pretende. La famosa inversión hegeliana se sostiene sobre un falso criticismo y un vulgar empirismo que la hace pasar del aparente espi ritualismo al más chato materialismo:

"Esta conversión de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo (debida a que Hegel quiere escribir la historia de la sustancia

abstracta. de la idea, por lo que la actividad humana, etc.. debe aparecer, pues, como actividad y resultado de algo distinto; y también porque Hegel quiere hacer actuar al ser del hombre para sí, como una individualidad imaginaria, en lugar de hacerlo obrar en su existencia real humana) esta conversión, decimos, llega necesariamente al resultado de que con falta de sentido crítico, una existencia empírica es tomada por la verdad real de la idea; puesto que no se trata de referir la existencia empírica a su verdad, sino de referir la verdad a una existencia empírica; de este modo, la primera que se presenta es desarrollada como un momento real de la idea".³⁵

Este es el punto central; Marx no se coloca "desde fuera" a criticar a Hegel; no desconoce las premisas de su filosofía; lo que intenta demostrar es que con esas premisas no se logra lo que se pretende. Hegel afirma que el conocimiento filosófico es el conocimiento de la Idea, de lo absoluto; pero en verdad, lo que Hegel nos entrega como tal, es la realidad actual que no ha sufrido más que una mediación aparente y a la que se le desfigura su sentido al hacerla aparecer como un momento real de la idea. En rigor, el que se presenta como momento de la idea podría ser este o cualquier otro, eso carece de importancia, es puramente accidental. Para Marx, el rigor de la lógica interna del sistema hegeliano es para apariencia de profundidad, ya que se hace aparecer como tal la lógica externa, casual y accidental, pero con apariencia de un saber absoluto. Este es, que la ontología general de Hegel no es más que una explicación aparente, una deformación especulativa de la realidad.

Aclaremos este reproche a Hegel: la filosofía como conocimiento de lo absoluto, no puede hablar sino de "lo que es"; lo que intenta

es dar razón de ser de lo que es, y en esto se mantiene en el más puro senti-
do aristotélico de la ontología. Pero no quiere hablar de lo que es, del en-
te, sino del ser del ente. Sin embargo Hegel hace pasar al ente puro y sim-
ple, o a manifestaciones del ente humano -la sociedad civil, el Estado- co-
mo el ser. La crítica de Marx consiste en afirmar que el pretendido cono-
cimiento del ser, no es sino una presentación alegórica del ente y la entifi-
cación de las manifestaciones del hombre. Y para Marx, esta conversión -
del empirismo en especulación y de la especulación en empirismo es -como
veremos más adelante- consecuencia necesaria, porque el paso del funda-
mento, del conocimiento y la perspectiva humanos no son sino alegoría, me-
táfora, mito y mistificación de la realidad.

La identificación mítica del sujeto y el predicado, el hacer pa-
sar el conocimiento humano por conocimiento absoluto y de lo absoluto, no
conducen sino a un mal empirismo y a groseras mistificaciones como la de
convertir el acto sexual del rey en la más alta expresión del espíritu. En-
ta crítica a la justificación hegeliana de la nobleza de sangre, Marx quiere
mostrar la mistificación hegeliana, viendo como en la filosofía absoluta la
historia humana, en su más alta expresión, se transforma en zoología; el
párrafo que citamos a continuación es el análisis de Marx al parágrafo 107
de la Filosofía del Estado de Hegel.

"La falsa identidad, la identidad fragmentaria, parcelaria en-
tre la naturaleza y el espíritu, entre el cuerpo y el alma, aparece en forma
de encarnación. Como el nacimiento sólo da al hombre la existencia indi-
vidual y ante todo le formula simplemente como individuo natural, y como -

las determinaciones políticas tales como el poder legislativo, etc., no son más que productos sociales engendrados por la sociedad y no por el individuo natural, lo sorprendente, lo milagroso, es precisamente la identidad inmediata, la coincidencia inmediata entre el nacimiento del individuo y el individuo como individuación de una posición determinada, función, etc. En este sistema, la naturaleza hace directamente reyes, pares, etc., como ha hecho a los ejes y másticos. Resulta asombroso que se considere como producto inmediato de la especie física lo que no es más que el producto de la especie consciente de sí. Soy hombre por nacimiento, sin que para ello necesite el consentimiento de la sociedad; pero este nacimiento no hace reyes o pares sino con el consentimiento universal. Este consentimiento es el que hace del nacimiento de este hombre el nacimiento de un rey; por lo tanto, es el consentimiento y no el nacimiento el que hace al rey. Si a diferencia de las otras determinaciones, el nacimiento da inmediatamente al hombre una posición, su cuerpo hace de él el agente social determinado. Su cuerpo es su derecho social. En este sistema la dignidad corporal del hombre o la dignidad del cuerpo humano (dicho de otra manera: la dignidad del elemento natural físico del Estado) aparece de tal modo que dignidades determinadas y a la vez las más elevadas dignidades sociales son las dignidades de cuerpo pre-determinados, predestinados por el nacimiento. Naturalmente, en la nobleza son el orgullo de sangre, el abalengo, en pocas palabras, la historia de la vida del cuerpo; naturalmente, esta concepción zoológica posee su ciencia adecuada en la ciencia heráldica. El secreto de la nobleza es la zoológica".³⁶

Para Marx, que toma el punto de partida inverso al de Hegel, los hechos sociales no pueden ser sino lo que son desde la perspectiva del hombre: hechos humanos, resultados de la actividad humana. Hegel, por el contrario -dice Marx- parte de los resultados como cosas dadas para construir una explicación. La autoridad, la dignidad, etc., son productos del género humano; viendo estos resultados como cosas, son productos de la totalidad entificada que "hace directamente reyes, paros, etc., como hace ojos y narices". Desde la perspectiva de lo absoluto, la dignidad creadora del hombre se desvanece.

Así, la perspectiva de ontoteológica no hace sino desfigurar lo real y hacer pasar por racional lo contingente. Por este camino, Hegel justifica la realidad de su tiempo como lo absoluto, puesto que su filosofía se hace -y no quiere hacer- más que "dar razón de lo que es".

"No hay que hacerle cargo a Hegel porque describe al ser del Estado moderno tal cual es, sino porque da por ser del Estado lo que es. - Que lo racional sea real, esto está precisamente en contradicción con la realidad irracional, que en todas partes es lo contrario de lo que ella es".

Hegel toma por la razón, por lo racional, un pensamiento absoluto, no humano, trascendente a la finitud humana, para la cual lo absoluto está por hacerse y no habla sólo de lo que es, sino también de lo que "debe ser", la razón que transforme lo irracional real.

La filosofía hegeliana puede justificar como racional tal o cual estado de cosas, porque se sitúa en una perspectiva que trasciende lo racional finito que necesita pensar un "debe ser" distinto de lo que es y cuya finalidad

tad y limitación le obliga a pensar la historia como aún por hacerse. Sin embargo, Hegel no se remonta de la finitud a una perspectiva infinita, absoluta "fuera del tiempo", sino que nos da la realidad de su tiempo como lo racional absoluto. Marx puede calificar esa realidad de irracional porque lo es, o lo puede ser, para la perspectiva finita que se sitúa en el tiempo. Desde esta idea es que Marx va a discutir a Hegel; para él este pensador no hace más que -en sus mejores momentos, la Fenomenología- una alegoría del tiempo humano desde una perspectiva en la que este tiempo se encuentra clausurado, es decir, mediado y superado. Esta es la contradicción insuperable que Marx encuentra en Hegel.

La "destrucción" del sistema hegeliano, la dirige en el sentido de mostrar que la supuesta elevación de Hegel a lo absoluto no se ha hecho realmente, y que la explicación se sigue haciendo -deformada- desde la realidad temporal empírica, mostrando su génesis real. No se sitúa en un polo opuesto que impida toda discusión, sino que entra al problema mismo; otro tipo de crítica es, para Marx, la "crítica teológica" que no es verdadera crítica puesto que sigue siendo teológica y dogmática.

"La crítica vulgar cae en el error dogmático opuesto. Es así como crítica, por ejemplo, a la constitución. Llama la atención sobre la antítesis de los poderes, etc. En todas partes halla contradicciones. Esta es todavía crítica dogmática que lucha contra su objeto, así como, por ejemplo, se apartaba antaño el dogma de la Santísima Trinidad por medio de la contradicción 1 y 3. La verdadera crítica, por el contrario, demuestra la génesis interior de la Santísima Trinidad en el cerebro humano. Ella

escribe su acta de nacimiento. Es así como la crítica verdaderamente filológica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las explica, comprende su génesis, la necesidad de las mismas. Las considera en su propia significación. Pero este entendimiento no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto especial".³⁸

Este es el centro de la crítica marxista, no sólo a Hegel sino, como veremos, a toda metafísica y ontoteología. Hemos accudido por donde la crítica parece más fácil y obvia la crítica de la Filología del Estado. El sistema hegeliano en su totalidad tiene muchas complicaciones y requerirá de Marx - y de nosotros - un esfuerzo muy superior. Esta crítica es la hecha en los Manuscritos de 1844, para la cual lo hecho no es sino la introducción. Allí, nos tendremos que enfrentar a la Genealogía del Espíritu y encontrarle su lugar.

Hecho en el momento de la publicación de este y otros de sus escritos en los años de la emigración, el libro de Hegel que aquí se traduce, es el

2. Crítica al sistema hegeliano en su totalidad

Resumiendo: Marx critica a la Filosofía del Estado de Hegel al dar por ser de la realidad la realidad invertida; tomar como sujeto del desarrollo lo que no es sino predicado del verdadero sujeto que es el hombre y al hombre convertirlo en símbolo, en mero predicado del que, en el sistema de Hegel, es el sujeto objeto real: lo absoluto; hacer pasar por un conocimiento absoluto, mediado y crítico, lo que no es más que burdo empirismo y falta de sentido crítico. Lo que Marx quiere mostrar es que la premisa hegeliana carece de fundamento, es decir, que no hay fundamento real para el conocimiento de lo absoluto y que el pretendido conocimiento de lo absoluto tiene sus raíces en la deformación del conocimiento humano. Se sitúa pues, Marx, en una posición "crítica" que quiere demostrar las "ilusiones de la especulación" y la imposibilidad de pensar un infinito "más allá" del hombre. El espíritu de Marx es, en esto, similar al de Kant en su crítica de la Metafísica dogmática, y se dirige contra el intento de restauración de la metafísica que, después de Kant, no podía lograrse más que cambiando el sujeto. Para la filosofía, el sujeto humano ya no conocía "cosas en sí"; al restablecer el conocimiento de "cosas en sí", es decir de lo incondicionado, lo absoluto, el sujeto tenía que ser también incondicionado y absoluto.

Esta es la premisa hegeliana: sujeto y objeto son ambos lo absoluto e incondicionado. La "cosa misma" que conoce la filosofía, es lo

absoluto como sujeto que se desdobra y que es, en rigor, el incansable girar en sí de la sustancia, mediada por el duro esfuerzo del concepto.

"La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del pensarse a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición lo verdadero es solamente esta igualdad que se restituye o la restituye en el ser otro de sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que preocupa y tiene por termino su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin".²⁹

La falta de fundamento que Marx encuentra, en 1843, en la filosofía del Estado, parece en ella bastante fácil de combatir porque, por las razones filosóficas que vimos antes, termina por ser una justificación racional del Estado prusiano de Monarquía Parlamentaria. Dentro de sus suspectos filosóficos, Hegel no podía sino justificarla, y ésta es la primera brecha que encuentra Marx en el sistema. Pero en tantos menos recurso a un compromiso inmediato, como la Lógica o la Fenomenología, dando el método de Marx consiste en mostrar la génesis y la verdad de las ideas en la realidad humana, mostrando así que no con esa verdad absoluta de un "más allá" sino la verdad deformada del "más acá", no tiene tantas facilidades.

Para Marx, la esencia de todo el pensamiento hegeliano es la abstracción. Su resumen sistemático es la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y en ella tiene que poder encontrarse su secreto:

"La Enciclopedia de Hegel comienza con la lógica, con el pensamiento puramente especulativo, y termina con el saber absoluto, con el espíritu autoconsciente, con el espíritu filosófico o absoluto que se capta a sí mismo, es decir, con el espíritu abstracto suprahumano; así, pues, toda la Enciclopedia no es otra cosa que la esencia desplegada del espíritu filosófico, su autoobjetivación; del mismo modo que el espíritu filosófico no es sino el espíritu del mundo que se piensa dentro de su autoenajenación, es decir, el espíritu abstracto, enajenado que se capta a sí mismo. La lógica -el discurso del espíritu, el valor discursivo, especulativo, del hombre y de la naturaleza-, su esencia que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el pensamiento enajenado y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto. La exterioridad de este pensamiento abstracto... la naturaleza, tal y como para este pensamiento abstracto es. Es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y ese pensamiento la capta también exteriormente, como pensamiento abstracto, pero como un pensar abstracto, enajenado; finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cuna, que, en cuanto espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico - religioso, sólo comienza rigiendo todavía para consigo mismo hasta que por último se encuentra y se relaciona consigo mismo en el espíritu absoluto, es decir, abstracto, cobrando así su existencia consciente, la que a

ál le corresponde. Pues su existencia real es la abstracción".⁴⁰

El tema de la filosofía absoluta es el conocimiento absoluto y - de lo absoluto, no el conocimiento humano. Pero en el fondo, no es sino - pensamiento humano que se hace pasar por absoluto. Es el espíritu del hom - bre que se le hace ajeno, el pensamiento enajenado del hombre, el pensa - miento que se separa del hombre, se abstrae y toma vida propia y para el - cual el pensamiento humano "en cuanto espíritu antropológico, fenomenoló - gico, psicológico, ético, artístico-religioso" es un predicado, una figura fi - nita del al mismo, que sólo tiene su verdad en el "espíritu absoluto". La - Enciclopedia, resumen del sistema, no es más otra cosa que el despliegue de lo absoluto y su conocimiento pero, para Marx, este conocimiento abso - luto no es sino el conocimiento humano enajenado, ajeno, abstracto. Por - que su esencia es la lógica que es indiferente a los contenidos concretos e - inmediatos, la lógica que, aún cuando en Hegel sea la ontología, una lógica con contenido y no puramente formal, no se refiere más que a contenidos - esenciales puros y es "El pensamiento de Dios antes de crear el mundo".

Este pensamiento, cuya "existencia real es la abstracción", - es comparado por Marx con el dinero, es decir, con la expresión abstrac - ta del mundo enajenado. El pensamiento de la lógica ontológica es como el dinero, una especie enajenada. "La lógica - el dinero del espíritu, el va - lór discursivo, especulativo, del hombre y de la naturaleza-, su esencia - que se ha vuelto completamente indiferente a toda determinabilidad real y, por tanto, irreal, el pensamiento enajenado y, por consiguiente, abstraído de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto". Recuerde -

mos que para Marx, en su crítica de la Economía Política, la forma de mostrarse de la enajenación del trabajo humano era el dinero, es decir, la abstracción de las cualidades del trabajo real y concreto; el dinero se convertía, entonces, en la esencia real y en la verdad del mundo enajenado, que se independizaba de su creador y regresaba después a él como a una criatura suya. Ahora la lógica como pensamiento enajenado, se independiza del hombre que piensa y después "retorna a su propia cuna", pero viendo al hombre como un predicado del Espíritu que es la esencia real y la verdad del mundo enajenado.

La vida humana tiene su verdad en su abstracción, en el movimiento como forma abstracta. Su verdad es su enajenación; el proceso que recorre por sí mismo, su esencia abstracta, pura, absoluta y distinta de él. La actividad y el conocimiento humanos se presentan invertidos - como el mundo del dinero es la inversión del mundo humano.

"La actividad llena de contenido, viva, sensible y concreta, de la autoobjetivación se convierte, de este modo, en su mera abstracción, en la negatividad absoluta, abstracción que nuevamente vuelve a plasmarse como tal y se piensa como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Y, como esta llamada negatividad no es otra cosa que la forma abstracta, sin contenido, de aquel acto vivo real, tampoco su contenido puede ser más que un acto formal, engendrado mediante la abstracción de todo contenido. Se trata, por tanto, de formas de abstracción generales, - abstractas, inherentes a todo contenido, y por él mismo indiferentes a todo contenido, a la par que, precisamente por ello, valideras para un con

tenido cualquiera, de formas de pensar, de categorías lógicas, desgarradas del espíritu real y de la naturaleza real". 41

El "absoluto" no es sino el pensamiento de un hombre concreto que se enajena del sujeto real; este sujeto enajenado no es otra cosa que el "sujeto absoluto" que se piensa a sí mismo en su objetivación, en su enajenación (y para Hegel los términos dicen lo mismo) y que descubre en él sus leyes universales abstractas como leyes ontológicas de lo absoluto, leyes que no son, en el fondo, sino las leyes del sujeto y el objeto enajenados. "Lógica" que es verdadera en tanto el mundo es el mundo enajenado, pero que no es sino la abstracción y el ocultamiento del fundamento real, el hombre finito que actúa en el mundo y se piensa a sí mismo en él. La negatividad, la negación absoluta que tienen su fundamento en el hombre que "niega" un mundo de objetos sensibles y que se "niega" a sí mismo en la "actividad" llena de contenido, viva, sensible y concreta, de la objetivación", aparece al pensamiento enajenado como la ley del "ser", como la ley absoluta de la "negación de la negación", una ley lógica; esta ley del pensamiento -identificando en el nivel de lo absoluto ser y pensar- es la ley absoluta del devenir del ser enajenado.

De ese modo, lo que debiera pensarse como ley del hombre finito, como ser del hombre que se objetiva, se convierte en un contenido -irreal, trascendente al sujeto concreto; se convierte en el ser y el ser del hombre, su negatividad concreta, es un predicado, una forma o figura "fenomenológica" del ser absoluto. Por esto, la enajenación real del hombre concreto desaparece superada como objetivación del Espíritu absoluto. La

enajenación se recupera cuando el Espíritu se reconcilia consigo mismo en lo absoluto.

Del hombre concreto y real -para Marx-, Hegel abstrae y hace algo distinto de su unidad a la conciencia; ésta tiene como condiciones fenomenológicas de posibilidad al trabajo, la certeza sensible, la percepción, la conciencia histórica, etc. Lo real, lo absoluto del hombre es la conciencia que es manifestación finita, temporal, histórica y enajenada de la autoconciencia del mundo, del Espíritu, la Idea Absoluta que se sabe a sí misma como el todo mediado en el proceso.

La actividad negadora del hombre, actividad sensible frente a la naturaleza, dejan de ser al identificar al hombre con su autoconciencia hipostasiada como autoconciencia absoluta, esta negación para convertirse en predicado de la negación de la Lógica:

El objeto enajenado, la enajenada realidad esencial del hombre no es -puesto que Hegel equipara el hombre a la autoconciencia- nada más que conciencia, solamente el pensamiento de la enajenación, su expresión abstracta y por tanto, carente de contenido e irreal, la negación.⁴²

Esta superación del concreto ser sensible, dice Marx no es tal:

La superación de la exteriorización no es, por tanto, asimismo otra cosa que una superación abstracta y carente de contenido de aquella abstracción sin contenido, la negación de la negación.⁴³ Aquí hace Marx a Hegel, la misma objeción a esta negación y negación de la negación que Heidegger.⁴⁴ ¿Cuál es el fundamento de la negación?

El ser, el saber del ser, el movimiento del saber y el movimien
to del ser, que Hegel nos presenta como el resultado de su ontología general,
no es para Marx, sino para abstracción e hipóstasis del ser del hombre,
del saber que éste tiene de la naturaleza y del movimiento de apropiación de
la naturaleza por el hombre. Por sí misma, desprendida del fundamento, la
Idea Absoluta no es; incluso el pensamiento abstracto comprende este y ha-
tiende de su propia vacuidad, tiene que confirmarse como su contrario. La
para abstracción carece de consistencia en sí misma y tiene que negarse.
Ese es el pensamiento de Marx que se plantea la pregunta del fundamento.
Ahora bien, ¿qué es la idea absoluta? Esta se supera de nue-
vo a sí misma, si no quiere recorrer de nuevo y desde el principio todo el ac-
to de la abstracción y contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la
abstracción que se capta a sí misma. Pero la abstracción que se capta co-
mo abstracción se sabe como nada; la abstracción no tiene más remedio que
superarse, y arriba así a una esencia que es cabalmente lo contrario de
ella: a la naturalidad. Toda la Lógica es, por tanto, la prueba de que el pen-
samiento abstracto de por sí no es nada, de que la idea absoluta de por sí
no es nada, de que sólo la naturalidad es algo.⁴⁵

Si la idea no se plasma a sí misma como su negación -su objeti-
vación- enajenación- su ser-otro, es el Dios aburrido de sí mismo, el saber
de sí que se repite en su mismo ciclo abstracto. La idea tiene que objetivar
se, pero al hacerlo se muestra como lo contrario de lo que pretende: la natu-
ralidad. Para el pensamiento finito humano ésta subsiste por sí misma, se
muestra como lo absoluto concreto y la idea aparece de nuevo como certosa.

consciente, conciencia fenomenológica, etc. hasta volver como la abstracción del pensador concreto, que es su verdadera realidad. La idea tiene que ser el Dios artista, el Dios aburrido de Nietzsche que tiene que placermos en naturaleza, pero este Dios, esta idea, aparece como la idea del hombre concreto que, frente a una naturaleza absoluta, plasma su propia idea de lo infinito y su ser infinito como posibilidad, en una Idea Absoluta, enajenada a su fundamento, a su ser real, que termina por pensarse a sí misma como fundamento y ser real del cual el hombre no es más que manifestación.

Como para Hegel la idea no es el resultado del pensamiento del hombre, sino que es el principio del cual el hombre es resultado, es necesario que:

La idea absoluta, la idea abstracta, que 'considerada con arreglo a su unidad consigo es identidad' (Hegel, Enciclopedia, 3a. ed. página 222) que lo es, 'se decida, en la verdad absoluta de sí misma, a dejar salir libremente de sí, como su reflejo, en cuanto naturaleza, el momento de su especificidad o de la primera determinación, y el ser de otro modo, la idea inmediata' (I. c.) 46

Y para Marx, situado no en el principio absoluto sino en el principio finito:

Toda esta idea, alumbreada de un modo tan peregrino y tan barroco y que ha causado a los hegelianos tan enormes dolores de cabeza, no es, para nada, otra cosa que la abstracción, es decir, el pensador abstracto que, agudado por la experiencia y esclarecido acerca de su verdad, se decide, bajo diversas condiciones (falsas y todavía de por sí abstractas), a su

crificarse y a poner su ser de otro modo, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser en sí, de su no ser, de su generalidad e indeterminabilidad, a dejar salir libremente de sí la naturaleza, que llevaba dentro solamente como abstracción, como objeto discursivo; es decir, a abandonar la abstracción y a contemplar de una vez la naturaleza, libre de ella. La idea abstracta, convertida inmediatamente en intuición (...) no es otra cosa que el paso, tan difícil de dar para el pensador abstracto y que, por tanto, éste describe como una gran aventura, de la abstracción a la intuición. El sentimiento místico que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición es el hastío, la nostalgia de un contenido. 47

Este párrafo nos revela, por un lado, el método de la crítica de Marx, por otro lo que Marx considera el secreto de la filosofía Hegeliana y, por un tercero, lo que él considera el fundamento de esa ontoteología. Marx muestra como la Idea, la Idea Absoluta, es la idea de un pensador concreto, finito; muestra como el secreto de la filosofía hegeliana es que Hegel toma lo que es el resultado de su pensamiento, de su propia abstracción, como un ente real, del cual él parte para explicar el mundo; muestra, en fin, que la filosofía es la reflexión de un hombre concreto, mundano, finito, que, enajenado -resultado de un pensamiento enajenado- se hace pasar por la idea absoluta, trascendente a quien la piensa, que fundamenta -una vez recorrida el ciclo de la abstracción- al pensador. Muestra, retrotrayendo el pensamiento a su lugar de origen, que esa supuesta ontología general es la expresión enajenada de un pensamiento que quiere ir más allá de los límites de la finitud que le origina. Si el hombre que piensa aparece ante sí mismo como re-

resultado de su propia abstracción. Ésta no es nada y carece de fundamento real.

El pensamiento, dirá Marx, no puede ser el pensamiento puro, o, al menos, este pensamiento puro no puede ser pensado, conocido realmente por el hombre - sino que es el pensamiento separado de su sujeto que se enajena a él. Más aún, el sujeto se enajena a su pensamiento porque este sujeto es el pensador enajenado.

El hombre que se enajena a sí mismo es también el pensador que se enajena a su esencia, es decir, a la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por tanto, espíritus fijos que moran fuera de la naturaleza y del hombre.⁴⁸

El pensamiento puro, el pensamiento que se piensa a sí mismo y que no es de un pensador, el pensamiento ajeno, enajenado, aparece porque el filósofo es un hombre que participa del destino del mundo de los hombres: el filósofo es un hombre enajenado. Como tal, no puede pensar, por seguir preso de la enajenación, más que unas ideas ajenas, trascendentes, eternas, intemporeales; el dios del pensamiento: la Lógica.

El sistema de Hegel, ciertamente, no piensa un espíritu trascendente al mundo. Per o, su filosofía de la religión es panteísta. El problema es que el todo, la totalidad, es trascendente al hombre. El espíritu no es espíritu humano, sino que el hombre es espíritu, la conciencia no es conciencia humana, sino que el hombre es conciencia, etc. La dificultad está en el paso de una "ontología fundamental", a una "ontología general". Aquí, para Marx, la "ontología general" no es sino "ontoteología".

La que es, desde una perspectiva finita - la perspectiva oculta - en la Fenomenología del Espíritu, desde la perspectiva del hombre concreto, la verdad de la naturaleza, es, desde el supuesto punto de vista de lo absoluto, la nada pura:

La naturaleza en cuanto naturaleza, es decir, en cuanto aún se distingue sensorialmente de aquel sentido racional, oculto en ella, la naturaleza como algo separado, distinto de estas abstracciones, es la nada, una nada que se comprueba como nada, carece de sentido o tiene solamente el sentido de un algo externo que se ha abandonado.⁴⁹

Todo el pensamiento abstracto en su historia, toda ontología, ha sido la historia de esta conjunción del pensamiento a su sujeto. Pero, dice Marx, también su origen temporal que Hegel les señala; él pretando ir más allá de todos e identificarse con lo absoluto, llegando así a la abstracción absoluta de sí mismo:

Es decir, que Hegel sustituye aquellas abstracciones fijas por el acto de la abstracción que gira sobre sí misma; con lo cual tiene, de una parte, el mérito de haber demostrado y haber condensado los lugares de nacimiento de todos estos conceptos inadecuados, pertenecientes, por su fecha de origen, a distintas filosofías, creando como objeto de la crítica, en vez de una determinada abstracción, la abstracción agotada en todos sus contornos.⁵⁰

La inversión que Hegel opera sobre el pensamiento del hombre, para hacerlo pensamiento absoluto y de lo absoluto, estifica como un resultado de místico el principio del ser del hombre; pero el sujeto-predicado místico

de Hegel, que pretende superar el ser del hombre en el ser absoluto, únicamente lo supera en el pensamiento de un hombre concreto y, por lo tanto, es posible escribir el acta de nacimiento, terrenal, de estos conceptos puros.

La Fenomenología del Espíritu podría ser la ontología fundamental si no se encontrase superada por la ontología general hegeliana; así, desde el principio, no fuera parte, figura del sistema. Por ser parte del sistema, la fenomenología puede iniciarse con la certeza sensible y describir el comienzo absoluto de la historia humana; por mirar esta historia como superada en lo absoluto, en lo incondicionado, y mirar retrospectivamente la totalidad del proceso, puede describir las condiciones del comienzo absoluto del hombre. Marx, situado en el punto de vista finito de la historia humana, sólo podrá dar el fundamento ontológico humano, pero tendrá que comenzar con el hombre tal como se da, quedando su comienzo absoluto sin fundamento o dándose a sí mismo el fundamento. (C. F. Parte II).

La Fenomenología, como cuna del sistema, guarda en sí el secreto de la filosofía hegeliana. Por un lado, como figura humana de la idea, revela el nacimiento de ésta, su origen histórico, la idea temporal y finita; pero por otra parte, como figura superada que no es fundamento sino como superado y fundamentado, tiene escondida la abstracción que la cancela y la eleva al punto de vista absoluto:

La apropiación de las fuerzas esenciales del hombre convertidas en objetos, y en objetos extraños, es por tanto, en primer lugar, solamente una apropiación operada en la conciencia, en el pensamiento puro, es decir, en la abstracción, la apropiación de estos objetos como pensamientos.

y movimientos de pensamientos, razón por la cual ya en la Fenomenología -
a pesar de su aspecto puramente negativo y crítico y a pesar de la crítica -
contenida en ella y que con frecuencia se adelanta con mucho al desarrollo -
posterior- yace latente como germen, como potencia, como un misterio, el
positivismo crítico y el idealismo no menos crítico de las obras posterio-
res de Hegel, esta disolución y restauración filosóficas del empirismo exis-
tente.

51

El pensamiento absoluto y de lo absoluto no es tal para Marx: -
superado el momento crítico, fundamental, en la totalidad del ser, pierde su
crítico y da a luz la barrera falsificación del puro empirismo que, nega-
do y restaurado (es decir, superado- es el idealismo no menos crítico (fal-
to de fundamento). O, como decía Marx en el Manuscrito de 1843: "el espíritu

Todo extremo es otro extremo. El espiritualismo abstracto -
materialismo abstracto; el materialismo abstracto es el espiritualismo abe-
tracto de la materia." 52

Pero por ser la Fenomenología el punto de vista fundamental, -
aún cuando fundamentado y crítico, es el fundamento mistificado que puede
ser retornado "como posibilidad" para una fundamentación que no pierda la -
cabeza en un cielo abstracto y que camine sobre sus pies.

La Fenomenología es, por consiguiente, la crítica oculta, toda
vía ante el mismo oscura y mistificadora; pero, en cuanto retiene la espe-
cción del hombre -aún cuando éste sólo se manifiesta bajo la forma del es-
píritu-, se hallan implícitos y ocultos en ella todos los elementos de la crí-
tica y, con frecuencia, preparados y elaborados ya de un modo que desgarra -

lla ampliamente sobre el punto de vista hegeliano. La 'conciencia desventurada', la 'honrada conciencia', la lucha entre la 'conciencia noble y la conciencia vil', etc., etc. Estos capítulos sueltos, contienen los elementos críticos -pero aún bajo una forma enjauada- de esferas enteras, como las de religión, el Estado, la vida civil, etc. "53

La posibilidad sobre la que Marx se lanza, es la posibilidad finita de la crítica que no sale de sus propios fundamentos a buscar su verdad en un ente supremo cualquiera que de razón de la totalidad, sea éste trascendente o immanente al mundo como totalidad. Marx se ha ocupado centralmente, de la crítica de un sistema onto-teológico panteísta que -lo mismo Hegel que Spinoza- no concibe un más allá del mundo, pero que conciben el mundo más allá del hombre, y al hombre como momento finito, como figura limitada del ser total.

No es extraño, aclarada esta perspectiva, que al juzgar Marx -la Fenomenología del Espíritu, cite como sus puntos positivos 'La conciencia desventurada', la 'honrada conciencia', la lucha entre la 'conciencia noble y la conciencia vil', y no el principio en la 'certeza sensible' o el principio de la historia humana en la lucha de 'señorío y servidumbre', ni la reconciliación en el 'saber absoluto'. Estas figuras sólo encuentran su justificación fuera del hombre constituido; Marx sólo puede partir del hombre-constituído si su pensamiento ha de ser verdaderamente crítico. Tiene que dejar abierta la fundamentación, sin privilegiar, tampoco, al hombre como razón de ser de la totalidad, lo que sería una ontoteología antropológica.

Marx resulta rigurosamente incomprensible, si no se ve esta -

perspectiva crítica y queda reducido, como lo reduce Althusser, a un cientifista ingenuo. Independientemente de que Marx leyera o no a Kant, la perspectiva es similar a la de éste como lo es a la de Heidegger. Por eso, cuando Althusser dice que el Marx joven es más kantiano que hegeliano no dice, demasiado sino demasiado poco, y, por lo tanto, no entran las consecuencias filosóficas adecuadas.⁵⁴ Poner sobre sus pies la dialéctica,⁵⁵ es ponerla sobre su fundamento, es tomar las cosas por la raíz, efectuando la crítica radical. La dialéctica, después de fundada como ontología, pensada fuera del tiempo por la lógica, es trasmutada por Marx para ser historia humana, con un fundamento abierto al infinito, infinito sólo posible para la finitud temporal como historia humana.

de la historia y de la socialización. Los que llamamos Marx en el "Fundamentalismo"

de la epistemología marxista. En el libro de ~~los~~ ~~capítulos~~ ~~del~~ ~~fundamentalismo~~ ~~de~~ ~~los~~

3. Ontología Fundamental y Ontoteología

El primer capítulo de este libro se refiere a la ontología fundamental y a la ontoteología.

Trataremos de alcanzar ahora, con un aparato conceptual filosófico moderno, distinto del utilizado por Marx, el significado distinto de la crítica hecha por él a Hegel. Se trata de descubrir en la crítica de Marx a Hegel y a la Economía política, el sentido que ha permanecido más oculto a la superficie. No se trata de "inventar" un sentido distinto del realmente contenido en los textos analizados, sino de mantenernos estrictamente dentro del texto sin eliminar, lo que sería imposible, nuestra conciencia actual. Somos tan históricos como lo fue Marx y es un error suponer que podemos salir de la historia para colocarnos "objetivamente" a contemplar la sucesión temporal desde una conciencia sin fecha. La historia, como lo muestra el Marx, es mucho más que un paso transcurrir de hechos de un tiempo pasado a un tiempo futuro: la historia es nuestro ser radical como hombres y sólo podemos tener un tiempo pasado y un tiempo futuro porque somos históricos. La radicalidad de esta concepción, pertenece a los capítulos posteriores (Parte II, Sección C) en los que analizaremos la concepción que tiene Marx del ser del hombre, investigación para la cual es preparatoria la efectuada en los capítulos precedentes y en el que trabajamos ahora.

En los tres capítulos de la Sección A, estudiamos las críticas de Marx a la ciencia económica de su tiempo, viendo en el desarrollo de la crítica que ésta se encaminaba a descubrir bajo las investigaciones de ella una realidad más profunda que la realidad empírica que la ciencia estudia y

en los límites de la cual es válida. Lo que descubre Marx es el "fundamento" de la especulación económica en el ser histórico mismo del hombre; esto es lo que se trató de mostrar en el capítulo tercero de dicha sección. Así mismo, se dijo que Marx considera, aunque en otro nivel, que la filosofía de Hegel se corresponde en la instancia más profunda, con la economía política. El común denominador que encuentra Marx entre ambas especulaciones no es un dato casual que viniera a emparentarlas, sino que se trata de un hecho necesario históricamente. Tanto la economía política como el sistema hegeliano, estudian la realidad y tratan de explicarla, de poner de manifiesto sus leyes, de dar razón de la realidad en un momento histórico.

La filosofía de Hegel y la economía política dan, para Marx, la verdad de ese mundo que explican, pero tanto una como la otra ocultan bajo sus verdades otra realidad, la realidad fundamental de la cual - que ambas teorías estudian es la inversión y el oscurecimiento, por lo cual estas especulaciones son la verdad invertida y misticizadora. Esta realidad oculta es el ser histórico del hombre, y es este mismo ser histórico el que condiciona su propio ocultamiento en la especulación.

La economía política ve como esencia de la riqueza el trabajo; ésta es la realidad que empíricamente se presenta y el trabajo se convierte en dinero, como salario en el trabajador y como capital en el poseedor de los medios de producción. El dinero se convierte así en el equivalente abstracto de cualquier trabajo. Pero lo que esta realidad empírica oculta es la "sacra de trabajo" del hombre que históricamente se plasma y se realiza como trabajo (C. F. Marx El Capital). La economía política hace pasar co-

me verdad una abstracción, ocultando la realidad concreta.

Para Marx, Hegel nos da también una verdad del mundo. Pero así como la economía política es una abstracción de lo que oculta -el trabajo y el capital como abstracción de la "fuerza de trabajo" del hombre- la filosofía de Hegel nos da como verdad del mundo -la autoconciencia- una abstracción de la conciencia del hombre. El que la economía política y el sistema hegeliano nos dan como verdades abstracciones, no es para Marx un hecho casual o una coincidencia. La abstracción no es un error en el sentido corriente del término; la abstracción es un error necesario.

Ambos sistemas, el hegeliano y el de la economía política, resultan un mismo fundamento: el hombre concreto. Al descubrir el fundamento del error, descubrimos el fundamento. Por esta razón, la crítica tiene dos vertientes, una negativa y otra positiva; negativamente, muestra como los sistemas especulativos, a pesar de que pueden llegar a darnos una "verdad", ocultan un fundamento que los falsifica de raíz; pero al descubrir en la labor crítica el fundamento del error necesario, está en condiciones de desarrollarlo positivamente.

En los dos primeros capítulos de la presente sección, analizaremos la crítica de Marx a Hegel, y en esta labor se mostró que ésta, después de reconocer la verdad relativa (al error necesario) del sistema de Hegel, se entenderá a desarrollar el fundamento del error. La objeción central de Marx a Hegel, es que lo que éste propone como movimiento real de un sujeto, es el movimiento de otro del cual aquel es una abstracción. Una vez en contrario al sujeto oculto, se ocupará de desarrollarlo. Por ahora interesa

señalar que, para Marx, ese sujeto abstracto, es un ente que adquiere, en el proceso, el carácter del ente verdaderamente real para el cual el hombre - que para Marx es el verdadero sujeto del desarrollo histórico - no es sino - manifestación de sí mismo. Este sujeto es Dios, el cual no es sino la forma abstracta del hombre. Dice Marx:

"Este movimiento, en su forma abstracta, como dialéctica, se considera, por tanto, como la verdadera vida humana, pero como es una - abstracción, una enajenación de la vida humana, es considerada como un - proceso divino y, por tanto, como el proceso divino del hombre; proceso - que recorre por sí mismo su esencia abstracta, pura, absoluta, distinta de él". 56

Lo que es el movimiento real de la historia humana, es oculta - do por la especulación filosófica al convertirlo en el desarrollo de una esencia ajena, distinta de la esencia humana, la esencia divina, la esencia de la totalidad del proceso, totalidad que no es sino la abstracción de la historia humana. En los dos capítulos anteriores hemos visto en detalle el análisis de Marx, cuyos resultados reduce a dos errores (un error doble) y tres ilusiones, unas referidas al objeto y otras al sujeto del desarrollo en el sistema hegeliano.

Por el lado del sujeto que se desarrolla, éste no es sino la - abstracción del sujeto real y concreto: el hombre. En vez de la historia del hombre, Hegel nos da la historia de la autocenciencia, la abstracción de la historia, de la conciencia del hombre. Por el lado del objeto, como ésta - no es sino una abstracción del objeto real concreto y sensible, y como es -

trata del autoseconocimiento de la abstracción total, el conocimiento no lo es sino de la abstracción, el conocimiento de sí mismo de la abstracción. Marx inicia su crítica por el lado del objeto:

"Un doble error de Hegel.

El primero se destaca con la mayor claridad en la Fenomenología, como la cuna que es de la filosofía hegeliana. Cuando Hegel, por ejemplo, concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como una esencia enajenada del arte humano, sólo lo hace en su forma discursiva... se trata de -
esencias discursivas y, por tanto, simplemente de una enajenación del pensamiento puro, es decir, del pensamiento filosófico abstracto. Todo el movimiento termina, por tanto, con el saber absoluto. De dónde se enajenan -
estos pensamientos y a quién se enfrentan con la pretensión que se arrogan de la realidad: en eso consiste, cabalmente, el pensamiento abstracto. El filósofo se aplica -siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre enajenado- como la puta del mundo enajenado. Toda la historia de la exteriorización y toda la reivocación de ésta no es, por tanto, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo lógico".⁵⁷

El objeto se encuentra en el discurso del pensamiento como -
su ser de otro modo o no es sino este pensamiento en sí; con uno y lo mismo. Este es lo que Marx va a criticar a Hegel. En el nivel de lo absoluto, en el que Hegel se sitúa, no aparece diferencia entre el ser y el pensar -
puesto que el conocimiento filosófico de lo absoluto no es sino lo absoluto -
que se conoce a sí mismo. La objeción de Marx es: ¿cómo puede el cono-

simiente finita del hombre remontarse al conocimiento que lo absoluto tiene de sí mismo. Este conocimiento absoluto y de lo absoluto dirá Marx, no es sino la abstracción del conocimiento humano y del objeto sensible que es para él. "El filósofo se aplica - siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre enajenado- como la punta del hombre enajenado". Retengamos ahora sólo parte de este pensamiento; el objeto y el sujeto son ambas abstracciones pensadas de un sujeto y un objeto concretos que se hacen pasar por el sujeto y el objeto absolutos; dejaremos la idea de la enajenación - que es el resultado de la crítica y el principio de la labor positiva de Marx - para otro lugar. Esta idea del objeto y el sujeto contenidos en la conciencia es, según Hegel, el centro de su filosofía y la punta del sistema. Esta es la idea que critica ahora Marx.

En la Introducción a la Fenomenología del Espíritu, donde Hegel discute la idea del método de la investigación filosófica, plantea su idea de la conciencia como punta de sí misma; la razón, desde su punto de vista es la de que un método entrase a su objeto y planteado por un sujeto, es absurdo puesto que en la conciencia misma encontramos los dos polos supuestamente ajenos. Para el pensamiento finito y limitado, reconoce Hegel, esto no es así, pero este pensamiento sólo puede desembocar en el escepticismo y la muerte (puesto que el auténtico escéptico es el suicida) o en la timidez y el miedo a la verdad que nos conduce a pasar la vida buscando un método. Pero, dirá Hegel, este pensamiento debe ser rechazado como ajeno a la verdadera ciencia. El camino de Hegel para superar el pensamiento finito humano, es remontarse a lo absoluto y abandonar las vacilaciones de -

la finitud y de las ideas personales.

El objeto y el sujeto encuentran la pauta de su comparación en el hecho de ser lo mismo o de encontrarse contenidos en la conciencia. La reflexión de la "ciencia" como absoluto, es la reflexión sobre sí misma por lo cual no puede encontrarse con un objeto ajeno. Para Marx este saber no es, o solamente es como un saber abstracto y abstraído de su realidad concreta; un saber "enajenado". Aunque Hegel diga que el paso de la conciencia finita a la conciencia absoluta se da por un proceso y que este proceso es sustancial al paso, esto resulta imposible para la conciencia finita; la conciencia del hombre es finita, no como una carencia que deba remediarse, sino como su propio límite; todo intento de traspasar el límite es una abstracción que no hace sino ocultar la esencia finita que es, y no es; como saber, sino el saber finito mistificado.

La necesidad que siente Hegel de encontrar un común denominador entre el sujeto y el objeto, lo que evita el aplicar al objeto un método extraño a él que deforme el resultado de la investigación, lo conduce a postular esta unidad en la conciencia. Marx no rechaza esta necesidad de partir de la unidad entre ser y pensar, pero él parte de encontrar ésta en la gratificación del individuo concreto. (Parte II), mientras que Hegel, por una necesidad de su pensamiento -lo que Marx explicará por la enajenación de la sociedad- postula la unidad en el pensamiento abstracto.

El objetocon Hegel, es para Marx un objeto abstracto, un objeto pensado; por el lado del sujeto la cosa no cambia. En vez de tratarse de un sujeto humano concreto que reivindica para sí la conciencia y la natur

lora, se trata de la esencia de un sujeto abstracto, la mistificación del sujeto

"En segundo lugar. La reivindicación del mundo objetivo para el hombre; por ejemplo, el conocimiento de que la conciencia sensible no es una conciencia abstractamente sensible, sino una conciencia humanamente sensible, de que la religión, la riqueza, etc., no son más que la realidad enajenada de la objetivación humana, de las fuerzas esenciales humanas encasadas para ponerse en obra, y, por tanto, solamente el esfuerzo hacia la verdadera realidad humana; esta apropiación o la penetración en este proceso se presenta, por tanto, en Hegel, de tal modo, que la generalidad, la religión, el poder del Estado, etc., son esencias espirituales, pues solamente el esfuerzo es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La humanidad de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, de los productos del hombre, se manifiesta en que son productos del espíritu abstracto y, por tanto, en ese sentido, momentos espirituales, esencias disyuntivas (...). Por tanto, así como la esencia, el objeto en cuanto esencia discursiva, así también el objeto es siempre esencia o autoconciencia, o, mejor dicho, el objeto se manifiesta solamente como conciencia abstracta, al hombre solamente como autoconciencia, y las formas indistintas de la enajenación que se presentan son, por tanto, solamente distintas formas de la conciencia y la autoconciencia".⁵⁹

La labor crítica y positiva de Hegel -inagotable- aparece desvirtuada y mistificada cuando se le encasa en el nivel de la totalidad espiri-

total abstracto - que para Hegel es lo único concreto - que aparece como la esencia real. Por ejemplo, en la labor crítica - fundamental - efectuada sobre la religión, el arte, el derecho, la filosofía, etc., muestra como el derecho, el arte, la religión, la filosofía, etc. - toda la Fenomenología del Espíritu - no son sino manifestaciones en las que el hombre se objetiva espiritualmente como se objetiva materialmente en el trabajo práctico, pero en la sección D-D., capítulo VIII, de la citada Fenomenología, todos estos momentos no son sino figuras superadas del Espíritu que es el ser "en su retorno a la Inmediato que es allí".

Todo el problema entre Hegel y Marx, podemos reducirlo al del punto de partida de uno y otro. Para Hegel, que tiene como principio de su filosofía el dar vida a la totalidad del ser, el ser del hombre tiene que pensarse - por su finitud o historicidad (términos equivalentes) - como superado y restaurado en finitud en la totalidad del ser. Para Marx, que descubre en el pensamiento Absoluto una mentira y una falsificación, el arte, el derecho, la religión, la filosofía, etc., no son sino tal y como aparecen a la finitud que toma como punto de partida, - tal y como aparecen al punto de vista de la "concreción", de lo positivo que se funda en sí mismo y que no pide su justificación a un otro que no es él - manifestaciones, objetos del sujeto finito que no se restaura.

Marx ve con toda claridad filosófica, que la "mentira" del ser absoluto no es un "engaño" en el sentido cotidiano del término, que no se trata de un caso de "mala fe" consciente del filósofo. Para Marx el engaño, como decíamos antes, es un engaño necesario, es, en rigor, el error

ta del sistema hegeliano, que va a encontrar su explicación en la labor crítica fundamental. Como conceder que se de la filosofía y sus problemas, se va ver las "ilusiones" de Hegel en el análisis interno del sistema y no en con siderar al pensador como un hipócrita. En el nivel último, lo verá como a un hombre preso de su época que no pudo pasar de la "apariciencia" del mundo a su "esencia". Por eso dice, enfrentándose a las objeciones ligeras hechas al sistema hegeliano que no puede, pues, hablarse ya de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etc., puesto que esta mentira es la mentira de su pro - greso".⁶⁰

Comencemos el análisis de lo que Marx llama las "ilusiones de la especulación por la tercera ilusión del sistema hegeliano, la relativa al sujeto, la cual, por lo dicho antes, encierra el secreto, el misterio de la especulación. La ilusión del sujeto se desarrolla en dos aspectos: el sujeto que se enfrenta al objeto y el sujeto, el portador, del proceso que son dos formas de lo mismo:

"En tercer lugar, este proceso ha de tener necesariamente un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo deviene como resultado; y este resul - tado, el sujeto que se sabe como autoconciencia absoluta, es, por tanto, Dios, el Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten momentáneamente en predicados, en símbolos de este hombre real oculto y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado - mantienen, por tanto, entre sí, la relación de una inversión absoluta, son un sujeto objeto misterioso o la subjetividad que trasciende del objeto, el subje -

to absoluto como un proceso, como un sujeto que se exterioriza y retorna a sí de la exteriorización, pero que al mismo tiempo la recobra de nuevo, y - el sujeto en cuanto este proceso; el puro e incansable girar en sí.⁶¹

En la primera parte del párrafo, encontramos expuesta la tesis positiva de Marx; en la segunda, la de Hegel. Lo que muestra aquel, contra poniendo a la hegeliana su propia tesis, es que en el pensamiento absoluto no se hace otra cosa que mistificar lo real, presentar como lo verdaderamente real una abstracción. No es que Hegel nos presente un saber distinto del humano, sino que deforma la verdad humana, la esconde y la hace pasar por algo distinto; además, de esta manera, esconde y oculta la verdadera realidad humana. Este paso de Hegel del conocimiento concreto al absoluto, que no hace sino mistificar la auténtica -para el hombre- relación entre ser y pensar que lo conduce a las deformaciones en el sujeto y en el objeto que hemos analizado, es decir, a tomar por el sujeto real y el objeto real, un objeto y un sujeto abstractos o las abstracciones del sujeto y el objeto que condicionan el sistema y lo llevan a contener, según Marx, tres ilusiones: 1a. tomar por verdadero objeto en sí el objeto pensado, 2a. el no superar realmente nada, es decir, el superar en el pensamiento puro, para después restituir, objetos pensados, lo que condiciona el falso positivismo, y el aparente criticismo de Hegel, su filosofía de la conciliación y 3a. tomar como verdadero sujeto del proceso lo que no es sino la abstracción especulativa del sujeto real.

Como veremos, estas tres ilusiones tienen su raíz en el doble error hegeliano del punto de partida o no sea sino manifestaciones de este -

error. Al incluir dentro del pensamiento tanto sujeto como objeto, las cosas descubiertas no pueden ser sino cosas pensadas. Esta necesidad de encontrar la unidad originaria de ser y pensar en el concepto, tenía que aparecer en un conocimiento que quiere rebasar la finitud para remontarse a lo absoluto; el saber finito permanece abierto y no llega más allá de sí mismo, es decir, lo absoluto permanece como tarea; en el pensamiento podemos cerrar el proceso y entregar un saber absoluto. La razón última del sistema de Hegel, la encontraremos en el año explicativo, en la idea de dar razón de ser de las cosas y la razón de esto, en última instancia, la encontrará Marx en la alienación. De momento, pasemos al análisis de las dos restantes ilusiones de la especulación encontradas por Marx:

"En estas digresiones, vemos reunidas todas las ilusiones de la especulación:

"En primer lugar: la conciencia, la autococonciencia, es, en su ser de otro modo, como tal, en sí. Por tanto, si prescindimos, aquí de la abstracción hegeliana y, en vez de la autococonciencia, pensamos la conciencia del hombre -es, en su ser de otro modo, como tal, en sí. Lo cual implica, de una parte, que la conciencia -el saber como saber- el pensar como pensar -pretende ser inmediatamente lo otro de sí mismo, pretende ser su propia realidad, vida- el pensar que se sobrepone en el pensar".⁶²

Para Marx, Hegel, después de efectuar el traslado del objeto del pensamiento, se toma el objeto del pensamiento como un objeto en sí. Si prescindimos, dice, de la abstracción hegeliana, es decir, si no habíamos del pensamiento absoluto sino del pensamiento humano, vemos que lo que -

se quiere hacer pasar por un objeto natural, sensorial, concreto, no es sino un objeto pensado que, en su ser de otro modo, no por postularse como objeto deja de ser pensamiento. Esto es, que si no aceptamos la premisa hegeliana del saber absoluto y vemos el pensamiento como pensamiento humano, lo otro de él no es el pensamiento mismo sino un objeto natural, sensible. Esto es por el lado del objeto: este no es sino el pensamiento: dentro del sistema de la ciencia no hay realmente objetos sino que ellos permanescan fuera: como se trata del saber absoluto no tiene que ir más allá hacia el objeto fuera del pensamiento; por ser una filosofía puramente explicativa su tarea propia, justificadamente, quedarse en esto. Lo que es discutible es la justificación de la filosofía explicativa. Es válido, entonces, decir que Hegel elimina la objetividad real de su sistema, puesto que dentro de éste de lo que se trata es de explicar los objetos tal como son para la conciencia, pero éste no equivale a decir que, para Hegel, en el mundo no haya objetos; éste sería una refutación infantil de Hegel de la que Marx está muy lejos.

Por el lado del objeto, pues, éste no es sino una abstracción de objetos reales. La especulación hegeliana no trata más que con "pensamientos" de objetos y así, la superación no es sino pensada y mental. Aquí el falso positivismo y el criticismo aparente, necesarios, del sistema hegeliano. Esta es la segunda ilusión: Hegel imagina que supera realmente las cosas:

"En segundo lugar, ello lleva implícito el que el hombre autoconciente, en cuanto ha reconocido y superado como autoexteriorización al mundo espiritual -o la existencia general espiritual de su mundo- vuelve a-

confirmarla, sin embargo, en esta forma exteriorizada y la da como su verdadera existencia, la restaura, pretexto ser en su ser de otro modo, como tal, en sí y, por tanto, después de superar, por ejemplo, la religión, después de haber reconocido la religión como un producto de la autoexteriorización, se encuentra confirmado, sin embargo, en la religión como religión. Esta es la raíz del falso positivismo de Hegel o de su criticismo meramente aparente; lo que Feuerbach llama el estatuir, agarrar y restaurar la religión, o la teología, pero que debe concebirse de un modo más general. Por tanto, la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón. El hombre, que reconoce llevar una vida exteriorizada en el derecho, la política, etc., lleva en esta vida exteriorizada, como tal, su verdadera vida humana. La autoconfirmación, autoconfirmación en contradicción consigo misma, tanto con el saber como con la esencia del objeto, es, por tanto, el verdadero saber y la verdadera vida". 63

La segunda ilusión de la especulación hegeliana, se refiere a la reflexión, así como la primera lo hace al objeto y la tercera -que en rigor es el modo de la crítica a Hegel y el paso a la labor positiva- es la ilusión del sujeto. La serie de superaciones, que en la realidad efectúa el hombre concreto en su actividad práctica de apropiación de la naturaleza, como no es la superación que efectúa el sujeto real sino el sujeto absoluto, que para Hegel es el único sujeto concreto, no permanece abierta a la serie infinita sino que se clausura como sistema cerrado del Saber Absoluto. Esta es una de las implicaciones del texto que analizamos: al desarrollo se cancela al terminar de explicar la realidad. Pero la realidad sólo puede darse por sí

substantivamente sabida un sujeto absoluto distinto del sujeto finito que es el hombre. Además, ese sistema que se cancela, ha dejado intacta la realidad, puesto que la verdad de la realidad es la realidad "en" el pensamiento - no la realidad fuera de él. Pero aún hay algo más grave en esta reflexión: lo que es pensamiento humano es tomado como la verdadera realidad de la totalidad del espíritu, como la sustancia que es siempre sujeto y el sujeto que es siempre sustancia; entonces la esencia viene a ser la plasmación conceptual del hombre y éste un predicado superado en la sustancia espiritual. Esta es la filosofía hegeliana en el elemento de la reflexión: lo que es superado conceptualmente por la reflexión aparece como superación real del sujeto humano.

El objeto es objeto pensado, objeto del pensamiento; el proceso de su superación es el proceso del pensamiento, es decir, una superación puramente pensada; por tanto, el sujeto que recorre este proceso recorre un proceso en la pura conciencia y no es él mismo sino conciencia pura. Más aún: sujeto, objeto y proceso no son otra cosa que lo mismo puesto que, como dice Hegel:

"El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente por que cuando es fin o, en otras palabras, lo real es lo mismo que es un objeto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el mismo o la realidad pura".⁶⁴

El principio del proceso, el objeto, al ser pensamiento o al ser ser como "contenido" al ser pensado, como esencia al ser pensamiento, este

encuentra su ser cuando es objeto superado por el pensamiento y al llegar a ser sujeto -la sustancia que es siempre sujeto- objeto absoluto -mente sabido: autoscienza.

Para el pensamiento "crítico" que se rebusa a negarse como pensamiento finito, éste -la filosofía hegeliana- no es sino la inversión absoluta de la realidad, la completa inversión del sujeto y el objeto reales -no el sujeto y el objeto de la predicación lógica- ontológicamente fundados. Ese sujeto-objeto absoluto que es la esencia para la cual el sujeto y el objeto finitos son predicados potencialmente superados, es, en términos populares o en los términos de la teología y la filosofía explícitamente teológica, "por tanto, Dios, el Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma". El sujeto, o la "ilusión del sujeto", reúne en sí las ilusiones del objeto y el proceso; además, puesto que el sujeto para Hegel no es sino la negatividad que como objeto absoluto se concilia consigo misma, el proceso cerrado es "el puro e incansable girar en sí".

El ente -los entes- en su facticidad, en su inmediata empírica, no tiene, para el punto de vista ontológico, su sentido explícito; empíricamente encontramos "hechos", "datos". El empirismo se conforma con el dato, la ciencia lo manipula y elabora; la ontología que quiere descubrir el ser del ente, que quiere saber qué es, esencialmente, el ente, tiene que ir más allá del dato puro y simple.

Para una cabal explicación de la historia de la ontología, sería necesario un exhaustivo trabajo heurístico que se encargara del estudio concreto de cada filosofía, trabajo que viene realizando, desde el punto de vis-

ta de la ontología fundamental. Heidegger y Fink en sus destrucciones positivas de la ontología; nuestro propósito es demostrar que en Marx -y no en el joven Marx, sino todo Marx- se encuentra la vía más fecunda para este estado y para la fundación concreta de una ontología, en la cual Heidegger y Fink serían retomados críticamente. Pero volvamos -puesto que el desarrollo positivo de la filosofía de Marx pertenece a otros capítulos- al análisis provisional que hemos comenzado.

Podemos decir que, en general, la ontología ha buscado el ser del ente considerando que el ser es una cosa que se "oculta" detrás del fenómeno, es decir, que el ser es sustancia. El fenómeno tiene, entonces, su sentido, su explicación, únicamente en y por la sustancia. Por otro lado, como se habla del "todo" del ente (el pasado, el presente, el futuro, el real y el posible) por principio inabarcable -en una consideración sustancialista y ahistórica- la totalidad del ser viene a ser pensada por un sujeto a la medida de la sustancia; un sujeto que no es ya el hombre, un sujeto absoluto, Dios, -el cual, al no poder ser dejado fuera de la sustancia -puesto que no puede pensarse un qué que no es- se convierte en la sustancia en grado supremo, -la sustancia de rango superior: Dios, el Dios absoluto de la filosofía y la religión occidentales, el cual dota de ser y da sentido al todo del ente. El ser pasa entonces a la calidad de un ente supremo, es decir, el ser se ontifica -en Dios; éste es lo que la "moderna crítica" llama la ontología y el olvido del ser. Lo mismo se puede convertir en ente supremo a la naturaleza abstracta o al hombre abstracto.

Kant, en su "Crítica de la Razón Pura" combatió esta ontoteo-

logía, o "metafísica" como se le ha llamado tradicionalmente, tratando de colocar el conocimiento humano en el centro de la ontología y ponerla a caminar "en la tierra firme de la experiencia" sobre sus propios pies y haciendo a la subjetividad humana copartícipe del ser del ente. Hegel tenía entonces que partir, para la restauración de la metafísica, llevando a Kant - y sobre todo al Idealismo Alemán: Fichte y Schelling - a sus últimas consecuencias, - no ya como ontología fundamental sino como ontoteología, del sujeto-objeto. Es a esta ontología general a la que tuvo que enfrentarse la crítica posterior: Feuerbach, Kierkegaard y Marx entre otros.

La inversión ontoteológica, al buscar el ser del ente como sustancia, detrás e independiente del ente, atribuye a ésta una realidad superior a la del fenómeno y da por verdad del ente la verdad de la sustancia que se le independiza; con ello, la explicación del ser del ente se muda en explicación de la sustancia, lo que expresa la hipóstasis de la ontología fundamental - el ser de las cosas y del hombre tal como se da al hombre - en la ontoteología; la ontoteología no es, entonces, sino la verdad concreta mistificada que hace pasar el ser tal como es para el hombre por "Ser Absoluto". Si el ser lleva una existencia independiente, extraña, ajena a la de los entes tal como son para el hombre, y este ser no es sino el ente tal como es para el hombre, entonces la verdad del ser no es sino la verdad del ente "enajenada" al hombre y hecha pasar, falsificada, mistificada e invertida (invertida al poner al hombre (sujeto) como resultado de la sustancia), por una verdad superior. (Respecto a estos problemas, pueden consultarse, desde dos puntos de vista aparentemente muy opuestos: O. Flak Todo y Nada y K. Kosik

Dialéctica de lo concreto).

Frente a la concepción metafísica y ontoteológica, Marx se va - como se supone correctamente - a dejar de lado la esencia, el ser de las cosas, sino que abordará el problema de manera radicalmente distinta de como lo hace la metafísica y de modo también originariamente distinto a como lo hacen el cientificismo y el positivismo (que dejan de lado el problema sin resolverlo). La crítica fundamental de Marx, comparada con la de Kant y la de Heidegger, se propone la inversión radical, la "revolución copernicana" de la ontología, que coloque al hombre concreto como el sujeto real. Desde el punto de vista crítico fundamental, toda la ontoteología no es sino abstracción y hay que renunciar a ella para descubrir la verdad del hombre; así muchas de las preguntas últimas de la metafísica pierden su sentido.

En el texto de los manuscritos, Marx se enfrenta a la concepción metafísica de una manera más general que la de una para crítica a Hegel y cuestiona una de las preguntas últimas de la metafísica, específicamente conceptual; se trata del juicio de Marx a la pregunta por el origen:

"¿Quién engendró al primer hombre, y en general, a la naturaleza? A lo que sólo puede contestar que esa pregunta es por sí misma un producto de la abstracción. Indaga por qué caminos has llegado a ella, párate a pensar si esa pregunta no se formula desde un punto de vista que no puede contestarla, por tratarse de una pregunta absurda. Si ese progreso, en cuanto tal, existe en realidad para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, te abstraces del hombre y de la naturaleza. Los estatueros como no existentes y pretendidos, sin

embargo, que yo te los demuestre como algo que existe. Pues bien, yo te digo: si renuncias a tu abstracción, renunciarte también a tu pregunta; pero si tu afirmación a tu abstracción debes ser consecuente y si, al pensar, concibes al hombre y la naturaleza como no existentes, debes pensarlos como no existentes a tí mismo, ya que también tú eres naturaleza y hombre. No pienses ni te preguntes, pues desde el momento en que piensas y preguntas pierdes todo sentido tu abstracción acerca del sentido de la naturaleza y del hombre. A menos que seas un egoísta de tal calibre, que lo estabayas todo como la nada y tú mismo quieras estar dotado de existencia".⁶⁵

Aquí encontramos la posición de Marx frente a una de las preguntas clave de la metafísica: la pregunta por el origen del mundo y el hombre. Marx pone en duda la validez, de las distintas respuestas que se han dado de Aristóteles a Leibniz y que éste se formulaba diciendo: ¿por qué hay algo y no nada? La pregunta, dice Marx, si nos atenemos a lo único cierto para el hombre, es absurda, pues nos postulamos a nosotros mismos como inconsistentes.

La metafísica, la ontoteología, es una abstracción del hombre, una enajenación de las cosas tal como son pensadas por el hombre y que, por tanto, tiene su explicación última en el ser del hombre; y la metafísica no es algo que pudiese no hacerse, sino que es manifestación necesaria del ser del hombre. La verdad de la metafísica y el fundamento cierto de una ontología, sólo puede encontrarse invirtiendo el punto de partida y colocando a la razón humana sobre sus propios pies. A la pregunta por el origen de la naturaleza y del hombre, sólo se puede responder diciendo que la naturaleza

existe y que yo existo.

El hombre enajenado puede pensar como fundamento suyo a un "otro" del cual depende, pero ateniéndose al punto de partida cierto en su fundamento, éste no puede probarse más que a base de abstracciones:

"Pero como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es más que la generación del hombre por el trabajo humano, en cuanto la génesis de la naturaleza para el hombre, tiene en ella la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha nacido de sí mismo, de su propio proceso de nacimiento.

Por cuanto que la esencialidad del hombre y la naturaleza, por cuanto que el hombre se convierte en algo práctico, sensible y tangible para el hombre, en cuanto existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre en cuanto existencia para éste, se torna prácticamente imposible el problema de un ente extrínseco, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre, problema que lleva consigo la confesión de la inessentialidad de la naturaleza y del hombre".⁶⁶

Aquí debemos interpretar "el hombre socialista" del texto, no por el militante de un determinado partido, sino de manera más radical por el hombre que renuncia a la seguridad teórica de la abstracción para enfrentar la pregunta del origen desde una posición concreta y desmistificada. El "hombre socialista" no es en este texto un hombre concreto, sino el lugar en el cual se abre la concepción concreta del ser de la naturaleza y del hombre, el principio de la ontología fundamental. Para la apertura concreta al ser, lo único cierto es el hombre realmente existente que se enfrenta a la naturaleza

y que en ella hace su historia; para el punto de partida concreto de la reflexión el hombre no tiene su origen más que en sí mismo y la naturaleza es la naturaleza "para" el hombre. Para este punto de partida, "se torna prácticamente imposible el problema de un ente ajeno, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre". El "hombre socialista", en este sentido, es condicida de posibilidad del millonero.

Pero esta realidad esencial tiene que ser descubierta detrás de la realidad inmediata. La realidad se da inmediatamente a una conciencia enajenada que piensa como verdad la abstracción, que piensa como su ser un ser ajeno y para la cual toda la evidencia contradice la afirmación fundamental, porque parte de una evidencia enajenada. En el no poder pasar del fenómeno del mundo a su esencia, se hace la ontoteología y ésta no puede pasar del fenómeno a la esencia porque la conciencia está enajenada:

"La creación constituye, por tanto, una idea muy difícil de eliminar de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre es inconcebible para él, porque se halla en contradicción con todas las cosas tangibles, de la vida práctica".⁶⁷

El problema para el punto de partida fundamental es el de la posibilidad de descubrir, en el mundo fenoménico, el ser concreto del ente, no como algo distinto del ente mismo, sino como el ente mismo en su esencia y mantener después la abstracción, la separación del ente y su esencia, unidos. Que el pensamiento de la esencia no se independice al ponerse como sustancia y que se mantenga al nivel de lo concreto no degenerando en una abstracción enajenada, sino que permanezca como principio heurístico, en

ese consiste la ontología fundamental.

La abstracción es la forma teórica de expresarse la enajenación del sistema capitalista de producción; sistema de producción y teoría se muestran como una totalidad que presenta varios aspectos que se completan uno a otro. La abstracción del hombre en hombre público y hombre privado, hombre individual, factor de la producción y sociedad, sólo puede surgir en un sistema en que ésta es la verdad inmediata. La Economía política sigue la tendencia de la sociedad: a mayor atomización del hombre como factor de producción sigue una tendencia de la teoría económica a calcularlo todo por el método abstracto de la matemática. La teoría económica postula la abstracción del hombre económico porque el hombre económico es la verdad empírica del mundo de la producción de mercancías.

La crítica central de Marx al pensamiento burgués, e incluso al pensamiento supuestamente socialista será la de no pasar del fenómeno a la esencia de la sociedad y quedarse por tanto en la abstracción empírica de la sociedad.* Así, la tarea del pensamiento Dialéctico Fundamental será pasar del fenómeno a su explicación en la esencia y -para no caer en la abstracción metafísica ontoteológica de separar la esencia y darle vida propia- regresar de la esencia al fenómeno comprendiendo la unidad ontológica de ambos. Este es lo que se ha llamado el método progresivo-regresivo de Marx y que éste aplica al análisis de la mercancía y la sociedad que tiene co-

* Lasalle, "yendo a la zaga de los economistas burgueses, tomaba la apariencia por la esencia de la cosa". 68

me eje la producción de mercancías, en El Capital. El método de la totalidad contiene la abstracción (análisis) y la síntesis como momentos de la "en su misma" que es unidad de fundamento y esencia. Pasemos ahora, con lo ganado en estas dos primeras secciones, al desarrollo de la labor positiva de la filosofía de Marx.

- 1) ...
- 2) ...
- 3) ...
- 4) ...
- 5) ...
- 6) ...
- 7) ...
- 8) ...
- 9) ...
- 10) ...
- 11) ...
- 12) ...
- 13) ...
- 14) ...
- 15) ...
- 16) ...
- 17) ...
- 18) ...
- 19) ...
- 20) ...

NOTAS A LA PRIMERA PARTE

Sección A

- 1) **Carlos Marx. Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844 en C. Marx y F. Engels Escritos Económicos Varios. Trad. de W. Roces Editorial Grijalbo, México 1962, p. 33.**
- 2) **op. cit. pp. 31-32**
- 3) **ibid. p. 71**
- 4) **ibid. p. 28**
- 5) **ibid. pp. 30-31**
- 6) **ibid. p. 63**
- 7) **ibid. p. 65**
- 8) **ibid. pp. 70-71**
- 9) **ibid. p. 63**
- 10) **ibid. p. 64**
- 11) **Let. cit.**
- 12) **op. cit. p. 72**
- 13) **ibid. p. 97**
- 14) **ibid. p. 65**
- 15) **ibid. p. 69**
- 16) **ibid. p. 91**
- 17) **ibid. p. 87**
- 18) **ibid. p. 97**

- 19) ibid. p. 99
- 20) ibid. p. 103
- 21) ibid. p. 106
- 22) Loc. cit.
- 23) ibid. pp. 104-107
- 24) ibid. p. 107
- 25) Loc. cit.
- 26) ibid. p. 91
- 27) **C. Marx.** El Capital, tres tomos. Trad. de W. Reces. Fondo de Cultura Económica, México 1962. Tomo I, p. 45.
- 28) **C. Marx.** Manuscritos..., ed. cit., p. 114.

Sacra B

- 29) **Hegel.** Fenomenología del Espíritu, Prólogo IV, 1. Trad. esp. de W. Reces. Fondo de Cultura Económica, México 1966, p. 42.
- 30) op. cit. pp. 40-41
- 31) **T. More Simpson.** Formas Lógicas, Realidad y Significado. EU de BA. Buenos Aires, 1964.
- 32) **C. Marx.** Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Sin traductor. Editora Popular, La Habana, Cuba, 1965, pp. 70-71.
- 33) op. cit. p. 131
- 34) ibid., p. 31
- 35) ibid. p. 67
- 36) ibid. p. 164
- 37) ibid. p. 104
- 38) ibid. p. 143

- 40) Hegel, op. cit., prólogo II, 1, pp. 15-16.
- 41) C. Marx, Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844, ed. cit., pp. 111-112.
- 42) Hegel, op. cit., prólogo II, 2, p. 27
- 43) op. cit., p. 122
- 44) op. cit., p. 91
- 45) Loc. cit.
- 46) Loc. cit.
- 47) M. Heidegger, El Ser y El Tiempo 58. Trad. esp. de J. Garco. Fondo de Cultura Económica, México 1962, pp. 319-311.
- 48) Marx, op. cit., p. 122
- 49) Loc. cit.
- 50) Loc. cit.
- 51) Loc. cit.
- 52) Loc. cit.
- 53) op. cit., pp. 122-123
- 54) Ibid., p. 123
- 55) Ibid., p. 124
- 56) Ibid., p. 123
- 57) Ibid., p. 112
- 58) C. Marx, Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel, ed. cit., p. 139
- 59) C. Marx, Manuscritos...., ed. cit., p. 113.
- 60) Louis Althusser, Pour Marx, F. Maspero, París 1966, p. 27.
- 61) C. Marx, El Capital, ed. cit., Tomo I, p. XXIV.
- 62) C. Marx, Manuscritos...., ed. cit., p. 121
- 63) op. cit., p. 112
- 64) Hegel, op. cit., Introducción, pp. 57-58
- 65) Marx, op. cit., p. 113
- 66) Ibid., p. 119
- 67) Ibid., pp. 121-122

62) *Ibid.* pp. 118-119

63) *Ibid.* p. 119

64) Hegel. *op. cit.*, prólogo II, 1, p. 17

65) Marx. *op. cit.*, p. 90

66) *Loc. cit.*

67) *op. cit.* p. 89

68) C. Marx. Crítica del Programa de Göttingen en C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas, 2 tomos. Ediciones en Lengua Castellana, Juarez, México 1952. Tomo II, p. 22.

En consecuencia, los resultados obtenidos en el presente estudio, así como las conclusiones a las que se ha llegado, respaldan la hipótesis planteada al principio de que el pensamiento de los filósofos, aunque en sí mismo, no puede ser el fundamento de la praxis, sino que esta se funda en la realidad y, por consiguiente, el grado de la praxis depende de la realidad misma.

El autor
Guillermo A. de la Cruz

Investigador

SEGUNDA PARTE

Sección A

¿QUIEN ES EL SUJETO DEL DESARROLLO?

"Lo concreto es concreto porque es súntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de la percepción y de la representación".

C. Marx

Contribución a la Crítica de la Economía Política

Preliminar

1. La pregunta

El punto de partida de la interpretación de Marx, que él considera el único verdaderamente positivo y cierto de sí, es el hombre tal y como nos es dado en su inmediatez cotidiana. El origen de la naturaleza y del hombre interpretado bajo la idea de creación, resulta para él un falso problema; sólo se puede dar por cierto, desde el punto de vista del fundamento, que el hombre -en tanto ser humano- es resultado de sí mismo, hijo y creador de su propia historia; para la naturaleza, el único origen que se puede señalar -puesto que sólo en forma abstracta podemos remontarnos a una naturaleza anterior al hombre, es la "generatio aequívoca", la "generación equívoca". En la investigación, la naturaleza se da por supuesta como anterior al hombre, y es -como veremos en esta segunda parte- presupuesto indispensable de toda interpretación del hombre.

La investigación del fundamento, se inicia descubriendo el ser del ente que se interroga por el fundamento y que en su existencia lo olvida -y se proyecta en la imagen abstracta de la autoteología -como Economía política, Filosofía abstracta y religión-. Toma su nacimiento pues, de la investigación radical de la evidencia cotidiana. La existencia cotidiana -y la filosofía que la interpreta- toma su punto de partida en la pérdida de la evidencia originaria:

"El fundamento de la crítica irreligiosa es el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido, -

la autoconciencia y el autoconciencia del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo y ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agarrado fuera del mundo. El hombre es el estado de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la tesis general de este mundo, un compendio enciclopédico, es lógica bajo forma popular, es pensamiento copernicano, es entusiasmo, es ética moral, es colismo complementario, es razón general de consciencia y justificación. Es la justificación religiosa de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdad era realidad".

Resumiendo la pequeña evidencia cotidiana que tiene como correlato ideológico a la ontoteología, es cómo se puede llegar a descubrir la verdadera esencia humana que se encuentra des-encuadrada por la interpretación invertida que nos da la verdad de un mundo invertido. Es necesario agrupar la evidencia para encontrar la verdad; esto implica una investigación dialéctica, una investigación "Copernicano-Kantiana":

"La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su rol real. La religión es solamente el rol falso que gira en torno al hombre mientras él no gira en torno a sí mismo".²

Para esta investigación tiene una doble vertiente: por un lado es una revolución teórica que ilumina de nueva manera la realidad; por el otro, la interpretación ontoteológica no es solamente un error, sino un error-

necesario, esta inversión de la teoría necesita de un correlato práctico que modifique las condiciones que permiten este error, es decir, solicita por sí misma la revolución teórica una revolución práctica que coloque la evidencia del mundo sobre sus pies.

"La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aque] mundo que tiene en la religión su aroma existencial".³

Planteamos ahora un problema: es basta por sí misma la "revolución teórica de Marx" para ser una nueva apertura al ser, o es necesario para esta apertura ontológica, en primer lugar, la revolución práctica. ¿Debe preceder la crítica de las armas para que pueda efectuarse un pensamiento acentado en las armas de la crítica? Como bien lo señala Gramsci en sus "Notas sobre Maquiavelo", esta cuestión es de por sí una pura abstracción.

No pueda hacer la revolución práctica sino un hombre "desengañado", pero el hombre desengañado sólo puede ser un hombre que lucha contra el mundo investido. Es ésta una cuestión tan abstracta como aquella que se le plantea al ateo: ¿qué es primero el hueso o la gallina?, siendo que para la experiencia concreta, crítica y fundamental, que no quiere remontarse a un lejano "más allá", la una no existe sin el otro:

"La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y oscuras cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas..."⁴

La nueva apertura al mundo tiene, pues, una misión práctica: esta misión de la filosofía es el desencantamiento de las mistificaciones

teóricas, haciendo ver como éstas no son sino la proyección enajenada de la realidad fundamental.

"La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desmascarado la forma de cantidad de la autoenajenación humana, en desmascarar la autoenajenación en sus formas no reales. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".⁵

Esta nueva filosofía tiene pues, en sí misma, su sentido práctico, revolucionario; la realidad concreta del hombre - la "praxis" como decimos veremos - tiene un aspecto teórico que, si no se le abstrae de la realidad concreta, es válido; la lucha que da Marx contra la filosofía, es una lucha contra la filosofía abstracta, la filosofía enajenada, la ontología, que como interpretación de la economía política alcanza su más alta expresión en la pura cuantificación. La filosofía, como ontología fundamental, tiene su propio lugar en la totalidad que es el hombre. Resulta tan abstracto peculiar como realidad concreta al hombre puramente práctico, como peculiar la "autoconciencia"; tan enajenado es presentar el sentido del hombre en el espíritu, como explicarlo por una realidad material sin espíritu. El ser agnóstico sin espíritu no es el hombre.

El socialismo es el punto de partida, es la nueva apertura al ser, y es una realidad concreta, es por sí misma praxis, y no necesita ya -

de las revoluciones abstractas como el ateísmo, que Feuerbach desarrolla. - El ateísmo Feuerbachiano, es todavía la negación abstracta de la teología, - pero el socialismo, el "hombre socialista", es ya la apertura positiva al ser. Cuando Marx critica el colocar la esencia del hombre en un "ente externo" - (ontoteología), critica el quedarse en un puro ateísmo abstracto, pues el nuevo punto de partida, el hombre socialista, el socialismo, es la realidad concreta:

"El ateísmo, en cuanto negación de esta inessentialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la negación de Dios y estatuye, con esta negación, la existencia del hombre; ahora bien, el socialismo en cuanto socialismo no necesita ya de semejante mediación; comienza con la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como la esencia. El socialismo en cuanto tal es la autocciencia positiva del hombre, sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la vida real es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la abolición de la propiedad privada, el comunismo".⁶

Después de la inversión que trasciende la evidencia cotidiana, - la filosofía, en su apertura positiva, no puede separar (abstraer) la realidad concreta del hombre en teoría y práctica, como lo han hecho - cada una por su lado - la ontoteología y la Economía política, sino que aborda la realidad fundamental como totalidad, es decir, tal y como se da una vez descubierta. El punto de partida del socialismo, "comienza con la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como la esencia". -

La tarea de la filosofía es ahora desarrollar la esencia descubierta.

Por otro lado, la filosofía no necesita esperar un estado futuro para desarrollar la nueva ontología, porque ésto significaría que en la realidad actual esta esencia no existe. Suponer una esencia distinta de la existencia real del hombre, situada en un "lejano más allá", es inventar una esencia abstractamente separada de la existencia concreta. La esencia está presente en toda la vida real, cotidiana, manifestándose en forma mistificada y enajenada en diferentes modos y grados históricamente concretos. La esencia humana, como tal, es una "universalidad abstracta" que se presenta en distintas "universalidades concretas" que tienen su propia "pseudococreación".

Marx se opone, y se opondrá siempre, a que se considere la abolición de la propiedad privada como la "realización de la esencia humana". La esencia humana se encuentra, en cada caso, realizándose concretamente y dándose su ocultamiento peculiar. El Comunismo, como un estado futuro, es una futura realización de la esencia en la cual ésta, en vez de ocultarse, se muestra develada. Por eso, la filosofía puede realizar su tarea descubridora, iluminando el ser, ahora y en este momento, puesto que la vida Real es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la abolición de la propiedad privada, el comunismo.

La filosofía debe pues, ahora, dedicarse a desarrollar el fundamento descubierta, pasar de la pseudo-concreción, la pseudo-verdad de la vida cotidiana, a descubrir y desarrollar la vida real. Ciertamente que es tarea, por sí misma, no conseguirá que la vida real, la esencia, se muestre coti-

diana y regularmente, puesto que eso sería ir contra el fundamento descubier-
to, pero puede iluminar este fundamento -mientras sea filosofía concreta- y
ser así un poder práctico.

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crí-
tica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del
poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan
pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse
de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem, y argumenta y de-
muestra ad hominem cuando se hace radical. Ser radical es atacar el proble-
ma por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo.

Deja de ser abstracta, se convierte en poder material, se hace
radical la filosofía, cuando ilumina el ser oculto y mistificado; hemos visto
en los capítulos anteriores, como se desarrolla la crítica ad hominem, retro-
trayendo las cosas mistificadas a su raíz. Para el hombre, para su pun-
to de vista finito, el único fundamento, la única raíz, es el hombre mismo
como el punto de partida positivo.

Si la crítica de Marx descubre que los sistemas ideológicos que
parten de la comprensión cotidiana del mundo como lo concreto, describen
como el sujeto verdaderamente actuante a un falso sujeto, que no es más in-
conexión del hombre que vive en el mundo, conexión tanto en el nivel
de la comprensión (teoría) como en el de la actuación (práctica) la investiga-
ción tiene que enfocarse, en primer lugar, a develar el modo de ser del
ente que realmente está en el mundo y que en su acción permite su pérdida.

La pregunta que dirige la investigación y tematiza, la que per-

milita el descubrimiento del sujeto real es: ¿quién es el ente que realmente actúa en el mundo y en su acción oculta su ser y lo enajena en un ente otro?

Somos nosotros mismos quienes interrogamos, pero el ente al que preguntamos debe tener una cierta comprensión de la pregunta, y eso en tal caso, en cada caso, nosotros mismos. En esto consiste la prioridad ontológica y antropológica del hombre respecto a la pregunta.

Nos preguntamos a nosotros mismos por la comprensión que tenemos de lo que somos y lo que no somos; para poder descubrir al ente que realmente es en el mundo, tenemos previa que preguntarnos por nuestro propio modo de ser para que, puesto que somos nosotros quienes interrogamos, no erremos en la pregunta. Así, previamente a la investigación, tenemos que plantear la interrogación por nosotros mismos: ¿quién es el hombre?

Se quiere determinar qué es lo que hace de tal ente que sea lo que es; la serie de características que le hacen ser tal. La investigación que se propone esta determinación es, en tanto se pregunta por el ser, ontología, y en tanto se esfuerza contra la falta de fundamento de las ciencias, la filosofía y la acción humana, es una ontología fundamental.

Marx se encarga, en los Manuscritos de 1844,⁸ de señalar el carácter antropológico de su interpretación, distinguiéndola de una antropología. No se trata de fundar el constituirse del mundo y la acción en el hombre, considerado antropológicamente, por diferentes razones, las mismas que ha que rechazar a Heidegger este tipo de planteamiento: una antropología, es decir, una ciencia del hombre, abarca todo lo que puede ser investigado acerca de este ente considerado como objeto natural, con sus posibilidades y sus

diferencias de carácter, raza, sexo, etc., así como sus distinciones para con todas las demás cosas que se presentan a la mirada; éste, en primer lugar, que es una reflexión sobre el hombre bajo todos sus aspectos, genético, biológico, psicológico, moral, etc., donde deberían convergir las investigaciones etnológicas, psicológicas, de sociología del trabajo y sociología en general, ética, historiografía, biología, química, etc., hace que la misma idea de una antropología se pierda en la más completa indeterminación.

Por otra parte, una antropología corre el riesgo constante de tomar al hombre de un momento histórico cualquiera por el hombre en su totalidad; contemplar una limitación históricamente establecida y fundada, como la peste para juzgar al hombre en todo tiempo y lugar. El coleccionar características empíricas del hombre, carece de la determinación y universalidad necesarias para fundar cualquier cosa en estos conocimientos y además, a la idealización de un tipo cualquiera, real o ideal de hombre. En esta abstracción consiste el "humanismo" que hoy ataca sobre sí las más violentas críticas, las cuales son justificadas por el hecho de que ésta colorea como un ideal abstracto, como un "deber ser" fuera del mundo, profuso de resonancias sentimentales, un concepto de "humanidad" cualquiera - cristiano, socialista, etc. - sin fundamento, como parte del hombre real cayendo en una antropología del hombre.

Lo central para que se señale la diferencia entre una antropología concreta y las investigaciones antropológicas e el "humanismo" es el hecho de que no puede fundarse una investigación, si ésta quiere ser rigurosa, sobre tipos de saber que carecen ellos mismos de fundamento. Una antropología

gía y un humanismo, tienen que ser fundados después de la respuesta a la pregunta que se hace cuestión por el ser del hombre.

La investigación tiene por tema, pues, al ser del hombre, es decir, a la serie de universalidades que hacen de este ente tal y no otro cualquiera. A los conceptos en los que se nos hace patente el ser del hombre los hemos llamado a lo largo de la tesis "conceptos ontológicos fundamentales", los que son los equivalentes a las categorías en Kant, referidas al conocimiento de objetos, o a los "existenciales" en Heidegger. Se trata de los conceptos más generales que descubre Marx en el hombre. Pero no se trata de conceptos pre-existentes con anterioridad al ente mismo, sino los que se descubren en él en la ley inmanente de sus apariciones; el ser no es un ente, es el ser del ente.

Trataremos de desarrollar ahora, siguiendo a Marx, la raíz, el fundamento descubierto. El punto de partida del Hombre Socialista es la apertura que nos permite penetrar, pensando "hasta el fondo", en el ser del hombre, y el estado abierto que supera la abstracción y pone en camino para una "ontología concreta". La pregunta más radical a la que deberá dar respuesta nuestra investigación, desde nuestro punto de vista actual: ¿La desajonación es un estado futuro posible, o es únicamente la categoría fundamental que nos permite ver en todo su despliegue la esencia humana?; es decir, ¿no será la enajonación tan esencial al hombre como cualquier otra de las categorías que constituyen su ser? A estas preguntas sólo podremos responder cuando demos una contestación a la pregunta: ¿qué es el hombre?

2. El ser-natural-humano.

La investigación de Marx, en su intento de poner sobre sus pies la ontología, es un ir a la cosa misma, tal y como se muestra inmediatamente. Esa realidad inmediata es el mundo enajenado, el mundo de la producción industrial, el mundo de la mercancía. Ahí, en esta particularidad del ser humano, descubre una universalidad que, en tanto tal y si no la ponemos en su concreción, es una pura universalidad abstracta. Marx combatirá en escritos posteriores el desarrollo de estas universalidades, sobre todo dirigiéndose a los utopistas -y el fundamento de todo utopismo es la universalidad abstracta-, pero la abstracción es un momento necesario del desarrollo. Estos capítulos de la tesis, consisten en la explicación del momento dialéctico de la abstracción.

Aquí entendemos "abstracción" en su sentido más propio,¹⁰ y el término carece del sentido peyorativo con que se le carga cuando no es un momento dialéctico. Se van a desarrollar las universalidades que constituyen el ser del hombre, que han sido descubiertas en un momento concreto, para pensarlas hasta el fondo y alcanzar la mayor claridad posible. Pero, es necesario hacer la advertencia, que esta universalidad carece de validez si no es posible hacerla ver en todas y cada uno de los momentos y si no nos los explica. Las universalidades son conceptos "a priori" de la estructura concreta que, como las categorías Kantianas, no existen sino en su relación concreta, y no son nada fuera de ella. Continuando el paralelismo con Kant,

-que funciona como método operativo- los conceptos catagóricos fundamenta-
les que Marx descubre, sólo son posibles en claro poner contra la corriente -
del modo cotidiano de considerar las cosas; se descubren, como se descubre
todo en filosofía, en el sentido contrario del mundo, desprendiéndose del -
ser vivido por el mundo y pensando las condiciones de posibilidad de un mund
de para el hombre. Tal vez sólo hasta aquí podamos atravesar el parangón con
Kant y, ciertamente, con Heidegger, pero es el parangón con toda la filoso-
fía crítica, es decir, que piensa por cuenta propia.

Lo que descubre Marx, estrictamente, son las "categorías" de -
la existencia, los existenciales, tal como se dan concretamente y se des-
arrollan en la historia. El descubrimiento es el invariable "a priori" que nos
permite reconocer, en cada caso, a un hombre como miembro de la especie
y que, además, admite sus desarrollos y sus desigualdades históricas, etno-
lógicas, antropológicas, personales, individuales, psicológicas, etc. Lo
que Marx descubre es el ser.

El párrafo que citamos ahora, es el centro para toda interpre-
tación y encierra el núcleo del despliegue marxista. Todos los puntos se en-
cuentran aquí enunciados y los explicitará posteriormente. Leamos el párra-
fo completo y después lo analizaremos haciendo explícito su sentido:

"El sentimiento, las pasiones, etc., del hombre no son
"La reflexión acerca de las formas de vida humana, incluyendo por tanto
el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al cur-
so real de las cosas. Comienza post factum y avanza, por tanto, de -
los resultados preestablecidos del proceso histórico". 11

simplemente conceptos antropológicos en el sentido (estricto) de la palabra, sino que son afirmaciones verdaderamente ontológicas de la esencia (de la naturaleza), y si, además, sólo se afirman realmente por el hecho de que su objeto es para ellos un objeto sensible, ello quiere decir: 1) que su modo de afirmarse no es, en manera alguna, uno y el mismo, sino que constituye más bien un modo diferenciado de afirmar la peculiaridad de su existencia, de su vida, que el modo como el objeto existe para ella: es el modo peculiar de su disfrute; 2) dondequiera que la afirmación sensible sea la directa en percepción del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar, un objeto, etc.) ello representa la afirmación del objeto; 3) en cuanto el hombre es humano y sea humano, por tanto, sus concepciones, etc., la afirmación del objeto a través de otro constituye también su propio disfrute; 4) es la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la parte humana llegue a ser, tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es, por tanto, a su vez, un producto de la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo; 5) el sentido de la propiedad privada -austriaca a su concepción- es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, así en cuanto objeto de disfrute como en cuanto objeto de actividad".¹²

Este párrafo no es, solamente, uno de los más ricos en contenido de los Manuscritos sino que, estrictamente, es el programa filosófico de Marx en lo que al desarrollo del ser del hombre se refiere y que estará vigente a lo largo de todos sus escritos. En la afirmación ontológica de la esencia del hombre como "ser-natural humano", Marx anuncia las categorías

rias -(existencialistas)- que forman ese completo, puesto que la universalidad humana no es una simplicidad carente de determinaciones; pero estas diferentes determinaciones no pueden separarse arbitrariamente, sino únicamente tratarlas por separado para explicitar su sentido.

En primer lugar se afirma al ser como natural y humano; no es lo el ser del hombre sino el ser de la naturaleza y del hombre: el ser de la "naturaleza" es humano y el ser del hombre "natural". Después, Marx enumera los existencialistas más generales, cinco en total, que, como veremos, tampoco son simples y guardan diferentes aspectos. El hombre, con sus pasiones, sensaciones, etc., no va a ser estudiado desde un punto de vista antropológico, es decir, no se estudiará "empíricamente", añadiendo y quitando de "cualidades" físicas, psicológicas, genealógicas, lingüísticas, emotivas, etc., con un análisis de su manera de sentir, actuar, pensar, etc., y sus peculiaridades morales, hábitos, vicios, imperfecciones, limitaciones, etc. El planteamiento, y Marx no podría ser más explícito, es ontológico, descubrir de la esencia, esto es, del invariable sin el cual el fenómeno no sería lo que es o, como dice el artículo que, según Marx, mejor expone su método y al cual reconoce ser la más acertada exposición del método dialéctico, el aparecido en el "Mensaje Europeo" de mayo de 1872:

"Lo único que a Marx le importa es descubrir la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Pero no sólo le interesa la ley que los gobierna cuando ya han cobrado forma definitiva y guardan entre sí una determinada relación de interdependencia, tal y como pueden observarse en una época dada. Le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cam

bles, su evolución, es decir, el tránsito de una forma a otra, de uno a otro orden de interdependencia..."¹³

La esencia, como la ley inmanente que rige las apariciones del fenómeno, tal como lo han buscado diferentes corrientes de la Fenomenología que parten de Husserl, encuentra su primera condición en la limitación del hombre y, por lo tanto, en su necesaria relación posible con la naturaleza; esto por el lado del hombre. Por el lado de la naturaleza, la posibilidad real de una ontología concreta tiene su fundamento en esta misma relación, en tanto la naturaleza sin el hombre es un "sin-contenido" y es el hombre quien, al desplegar su ser, ilumina el ser de la naturaleza.

La primera determinación que descubre Marx en el hombre es que éste ante que somos en cada caso nosotros mismos es un ser directamente entrecambiado con la naturaleza, parte de ella. Y que, además, la transforma y actúa en ella a partir de fines que surgen de él mismo. Esta es la estructura del hombre como "ser-natural-humano", lo que lo descubre como un ser esencialmente dotado de necesidades que tienen que satisfacerse en un mundo exterior a él que le ofrece los satisfactores; el sujeto concreto es, en primer lugar, un cuerpo orgánico, una cosa natural entre otras, que se rige por una causalidad y un determinismo. Pero es también negatividad y trascendencia (libertad) en tanto no es puramente pasividad, sino también actividad dirigida por fines, autoconciencia.

Si no partimos de presupuestos no aclarados, de una concepción previa de la realidad en la cual expliquemos al hombre por esos presupuestos, por ejemplo, explicándole como "criatura", y aprehendamos el ob

que más cercano a nosotros, el más íntimamente inmediato - más cercano, en
telégraficamente el más lejano - tal como se da, se inviarte el resultado de la
investigación, apareciendo éste como tal resultado y el punto de partida co-
mo tal punto de partida; así podemos encontrarnos en cercanía ontológica

con el ser del hombre. En el estudio de la historia humana, como en el estudio de la historia natural, además, no buscamos en nuestro estudio encontrar una serie de "calidades" psicológicas o antropológicas, prescindimos de la recolección empírica de datos, de estudios historiográficos, de estadísticas y compilaciones, no necesitamos remontarnos a los restos históricos de cada una cultura. Estos estudios se reducen a una palabra: ser un estudio ontológico del hombre. La etología, la antropología, la paleontología, etc., se pueden ser sino el arsenal de datos empíricos, en el informe, en los que la ontología se confirma, y no se hacen por sí mismos para alcanzar la esencia.

Para descubrir el ser, es necesario enfrentarse al objeto inmediato y en él encontrar la esencia. Y el objeto inmediato es el hombre.

"El hombre es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, pues la principal posibilidad inmediata, para el hombre, es de un modo inmediato la constitución humana (dos términos idénticos), de un modo inmediato

"La naturaleza del hombre es la clave de la del mono. Lo que en los otros animales inferiores indica una forma superior, no puede, por el contrario, comprenderse sino cuando se conoce la forma superior". 14

dado, como el otro hombre que para él existe a través de los sentidos, posee su propia sensibilidad sólo por el otro hombre existe para él como sensibilidad humana".¹⁵

El único punto de partida cierto para el hombre es el mismo hombre, su sensibilidad como sensibilidad humana que es la "iluminación" del ser. Es en el hombre donde el ser de la naturaleza y el ser del hombre se "abren" y permiten "ver a través" de ellos.

En este punto de partida, comienza Marx a descubrir la esencia, en primer lugar la del hombre:

"El hombre es directamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como destinos y capacidades, como instintos; y, en parte, es en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que puede, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los objetos de sus instintos existen fuera de él, como objetos independientes de él, para estos objetos son objetos de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser..."¹⁶

La primera estructura del ser del hombre que descubre Marx, es que éste no es un ser absoluto, un ser que tenga en sí mismo todas sus satisfacciones, sino que, por el contrario, el hombre es un ser monstruoso - ro. Incompleto, finito. Directamente el hombre es un ser natural, que reclama de la naturaleza para satisfacerse; es un ser que no puede vivir fuera de la naturaleza, sino que necesita de ella para vivir.

Lo que el hombre desea, apetece, siente, percibe, conoce, etc. son objetos externos, materiales, sensibles. Sus deseos, apetitos, voliciones, etc., sólo existen en tanto son deseos, voliciones, apetitos, etc., de algo que está fuera de él, de algo que es objeto suyo, y sin lo cual esos apetitos, voliciones, deseos, etc., no tendrían ningún sentido. Y un ser cuyos sentidos, voliciones, apetitos, etc., se dirigen necesariamente a algo objetivo y para él, a algo externo y subsistente en él y por él, es un ser limitado o, mejor dicho, un ser finite. Finite, limitado y condicionado no son aquí términos que nombren una deficiencia, un algo limitado frente a sí mismo que debe superarse. Para Marx, la finitud es el ser mismo del hombre, la esencia misma del "ser-natural-humano".

Esta estructura determina al hombre como finite al, en primer lugar, estar condicionado por una causalidad anterior a su existencia que lo limita, le ofrece una resistencia a su actividad, a sus fines. Pero, prácticamente por ser finite en el sentido de natural y humano como su esencia misma, es que puede proponerse fines que están más allá de lo dado para transformarlo y tener un futuro abierto, un mundo de posibilidades a realizar, aún cuando éstas puedan ser lineales y abstractas. Su entronque con una naturalidad pre-existente, que se le presenta como resistencia y condicionamiento, incluido en éste la muerte, le da al hombre su temporalidad histórica.

Por otra parte, en esta estructura de ser del hombre, se encuentra el sistema total de las necesidades y satisfacciones elementales; la estructura orgánica de su existencia que se encuentra a la base de toda pr

sible trascendencia en los otros niveles de la existencia. Marx dará por eso tanta prioridad al análisis de la economía, como central en su pensamiento, ya que en este sistema de las necesidades y las satisfacciones más fuertes, - puesto que son las que posibilitan la existencia misma del hombre concreto. En este mismo sistema se encontrarían incluidas las otras satisfacciones elementales, las relaciones sexuales, aunque ellas mismas precondicionadas - por el nivel económico, pues éste trasciende el nivel subjetivo y funda la intersubjetividad misma.

El ser finito del hombre, no termina con su esencial necesidad de objetos, de seres externos que den sentido a sus fuerzas esenciales. Si fuera un ser limitado por cosas externas únicamente, sería frente a ellas el único ser, un ser absoluto. Un ser solitario es, aún, un ser absoluto: tiene objetos fuera de sí, pero no es objeto para otro, ningún ser le disputa su prominencia en el mundo. Recordemos aquí la lucha del amo y el esclavo en Hegel y "El Ser y la Nada" de Sartre. Para Marx, es necesario que, además de tener objetos fuera de sí, el "ser-natural-humano" pueda ser, a su vez, objeto de un tercero.

"Ser objetivo, natural, sensible, y tener objeto, naturaleza, - sentido fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, es idéntico". 17

Ser sensible implica no solamente que necesita objetos que sentir, sino que implica, además, ser sentido, ser objeto para un otro. El cuerpo no es únicamente el instrumento por medio del cual me pongo en contacto con la naturaleza fuera de mí, sino el medio por el cual recibe sentido

como naturaleza. La esencia del "ser-natural-humano", no es la de ser humano en tanto siente, percibe y conoce objetos fuera de sí, sino, además, es la de ser natural, ser sentido, percibido, conocido por un otro. Ese otro es, en primer lugar, el mismo objeto sentido así como:

"El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como exterioridad de la fuerza solar estimuladora de vida, de la fuerza esencial objetiva del sol".¹⁸

Pero ser objeto del mismo ser que es objeto maestro, no es aún la esencia del "ser-natural-humano", porque ser sentido por un objeto natural no da sentido aún al ser que percibe. Para que el ser que percibe sea dotado de sentido es necesario que el ser para el cual es objeto sea, a su vez, un ser objetivante, es decir, dotado de sentido. El "ser-natural-humano" tiene objetos fuera de sí, porque no es solamente un objeto, porque no es un ser solamente natural, sino que es un ser que introduce una figura en la naturaleza y la dota de un sentido. Sobre esto volveremos un poco más adelante, cuando analicemos el otro factor de la ecuación; por ahora vemos solamente el factor ser natural, el otro polo de la definición es el factor ser humano.

El ente en el cual se da la apertura al ser, el ente más cercano e ínticamente, el ente que se pregunta por el ser es, en primer lugar, un ser limitado porque tiene objetos, necesariamente, fuera de sí e independientes ínticamente de él y, que además, es objeto para un otro pues:

"Un ser que no es objeto de otro ser presupone, por tanto, que

no existe nada ser objetivo. Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene por objeto a mí. Ahora bien, un ser sin objeto es un ente irreal, - no sensible, puramente pensado, es decir, puramente imaginario, un ente de la abstracción. Ser sensible, es decir, ser real, es ser objeto del sentido, objeto sensible, y por tanto, tener objetos sensibles fuera de sí, objetos de su sensoriedad. Ser sensible es ser paciente".

Podemos preguntar un ser distinto del "ser-natural-humano" para iniciar una reflexión, ontológica. De hecho, para Marx, toda la filosofía anterior a él ha hecho esto o, como lo dice él, toda la filosofía anterior no ha sido sino teología o la exposición en lenguaje racional de los misterios de la teología. Ese modo de pensar es lo que, con Heidegger, nosotros hemos llamado ontoteología y, con Kant, metafísica. Este punto de partida de la filosofía ontológica debe, para Marx, ser rechazada, pues, para el punto de partida que tomamos por cierto, el objeto más cercano a nosotros mismos, es decir, ese ente que en cada caso somos nosotros mismos, un ente distinto, un ente fuera de la naturaleza y que no es objetivo, no es sino una abstracción o, como lo dice Marx con toda radicalidad: "un ser no objetivo es no-ente".

Tenemos pues, como primer resultado del estudio del fundamento de la ontología, que en el punto de partida encontramos ya a la conciencia que se interroga, como naturaleza, o que el ser que se interroga es, esencialmente, naturaleza. Este es el primer fundamento de la reflexión

"La naturaleza es el corpo inorgánico del hombre; es decir, - la naturaleza en cuanto no es el mismo corpo humano. Que el hombre vive

de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su proceso, con el que debe mantenerse en un proceso constante, para no morir. La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entrecruzada con la naturaleza - no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entrecruzada consigo misma, ya que el hombre es parte de la naturaleza".

20

El punto de partida es, como en Hegel, la unidad entre ser y pensar pero, a diferencia de Hegel, Marx la encuentra en la naturaleza mientras que Hegel la encuentra en la conciencia. Esto estatuye ya una diferencia de lo más radical. Si la unidad se da en el pensar, al dar razón de ser de lo que explicamos se cierra el proceso; esto sucede en una filosofía que sólo explica el mundo. Filosofía explicativa e idealismo - en el idealismo la unidad entre ser y pensar se encuentra en el pensamiento-, se implican necesariamente. El materalismo desconoce la realidad peculiar del pensamiento y es una abstracción vacía pues piensa la naturaleza sin el hombre. Para el punto de partida que busca el ser, ahí donde se abre la comprensión de la esencia y encuentra la unidad entre ser y pensar en la naturaleza, siempre permanece el sistema de explicación abierto a la comprensión del ser fi nito donde el ser se abre, y siempre la inderogación entre el ser y el pensar se mantiene como la apertura al futuro, y la realidad de este futuro permite un "deber ser" distinto del ser, que puede ser "llamado" por la práctica humana como desarrollo en la historia." (C. F. Parte I, Sección B).

Por eso dirá Marx que su filosofía - a la que él llama naturalismo-humanismo- es la superación de las abstracciones; dice Marx:

"Vemos aquí como el naturalismo e humanismo llevado hacia -

adelante se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, el mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Y vemos, al mismo tiempo, como sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.²¹

Marx no dejará en ningún momento de afirmar esta limitación del hombre, este definir al hombre como ser-natural-humano. Incluso en contextos que aparentan ser una pura disputa política, esta polémica-ideológica se sustenta en el fundamento que hemos descrito. Así, en la "Crítica al programa de Gotha" dice:

"El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡qué son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la materialización de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los eslabones y sólo es cierta si se subentiende que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas condiciones sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuentes de riqueza".²²

De la misma manera haré hincapié Marx sobre esta idea, en el libro que, suponen algunos, se el polo opuesto a los Manuscritos, es decir, El Capital, donde dice que la materia anterior a todo trabajo humano es la

necesaria condición de posibilidad de este trabajo.

• "Los valores de uso, levita, lienzo, etc., e lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son combinaciones de dos elementos: la materia, que suministra la naturaleza, y el Trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos útiles contenidos en la levita, en el lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste. En su producción el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, haciendo que la materia cambie de forma. Más aún. En este trabajo de Conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la Tierra la madre"²³

El lado de lo natural, del "ser-natural-humano"; un aspecto de la finitud, la limitación, la pasión de este ente; junto a esta pasión, el ser-natural-humano es exteriorización. Esta exteriorización es, en primer lugar, una exteriorización limitada, natural:

"Si el hombre real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza, estatuye su exteriorización como objetos ajenos, al estatuir no es sujeto; es la subjetividad de las fuerzas esenciales objetivas, cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción objetiva. La esencia objetiva actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. Crea, estatuye solamente objetos, porque ella es esta-

taña por objetos, porque es de por sí naturalista. Por tanto, en el acto de establecer no se sale de su 'actividad para' para caer en una creación del objeto, sino que su producto objetivo no hace más que confirmar su actividad objetiva, su actividad como la actividad de un ente natural objetivo".²⁴

Como el hombre es -tal como lo encontramos directa e inmediatamente- naturalista, su exteriorización es exteriorización de una fuerza natural y no es la exteriorización de un ente situado al margen de la naturaleza -

"Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural activo; es -tas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos".²⁵

La realidad, la esencia de la exteriorización es ser, en primer lugar, exteriorización de un ser entregado esencialmente con la naturaleza, un ser en el cual ser y pensar se identifican como dos esencias unidas en la naturaleza. El pensamiento es naturaleza. En la primera parte de La Ideología Alemana, Marx dará la génesis de esta unidad y su separación, su inadecuación como su esencia histórica. Por ahora, se afirma esta unidad:

"El elemento del pensamiento mismo, el elemento de exteriorización de vida del pensamiento, el lenguaje, es de naturaleza sensible. Región parcial de la naturaleza y ciencia natural humana o ciencia natural del hombre con términos idénticos".²⁶

Pero si la exteriorización no es más que naturaleza, si las fuerzas objetivas del hombre no son más que manifestación de la naturaleza, no se ha captado la realidad del ente que tomamos como punto de partida, si por

tante, hemos alcanzado un verdadero acceso a su ser. Si el hombre no es esta cosa que naturaliza, no tiene por que ser la apertura a la naturalización en su esencia ni a su propia esencia. Si es actividad^o la peculiaridad del ser-natural-humano, esta no es solamente actividad natural. Para que la posibilidad pueda ser la directa apertura al ser, ésta tiene que ser ya sentido. (C. F. Hyppolite: Leçons et existences). Es el problema que nos planteábamos antes; si el hombre es objeto de un tercero, para que éste tenga un sentido, la sensibilidad tiene que ser algo más que naturaliza. El materialismo solamente alcanza a afirmar que el pensamiento tiene sus raíces en la naturaleza, pero no logra explicar por qué él mismo es una explicación, es decir, porqué es el materialismo un sentido. Al negar que existe el sentido se niega a sí mismo, es una abstracción que separa arbitrariamente el sentido de la naturaleza. El lado activo del ser-natural-humano es el sentido y es lo que el materialismo desconoce. Abi donde el materialismo se cierra, el idealismo siempre. (Heidegger)

"Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un ser sensible, y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, si los objetos humanos son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, si el sentido humano, tal como es de un modo inmediato, es concreción humana, objetividad humana. Ni la naturaleza -objetivamente- ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser humano. Y, así como todo tiene que ser naturalmente, así también el hombre tiene en acto de nacimiento,

la historia, la que, sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera con conciencia. La historia es la verdadera historia natural del hombre".²⁷

Las fuerzas subjetivas del hombre, que exterioriza en la naturaleza, existen inmediatamente como naturales pero se superan en el nivel humano y es éste lo que permite la apertura al ser. El hombre es ser natural, pero es algo que se presenta como la apertura al ser de la naturaleza; es ser natural, pero ser-natural-humano.

Lo que nos "abre" a la comprensión ética y ontológica, es el hecho de que en un ente natural aparece la comprensión, el sentido, como parte del ser. El "hombre", es el ser natural que se comporta esencialmente frente a la naturaleza, transformándola y comprendiéndola. En la transformación de la naturaleza, "comprende" a ésta y se comprende a sí mismo, es decir que esta comprensión venga de fuera de la naturaleza misma; lo que agrega a la naturaleza y el pensamiento, pero el pensamiento es naturaleza; es el pensamiento de un ser natural en el cual se abre la comprensión.

"Pensar y ser, por tanto, aunque distintos, constituyen al mismo tiempo, conjuntamente, una unidad".²⁸

La necesaria unidad entre ser y pensar que Hegel encuentra en el pensamiento -en tanto el sentido del ser es el pensamiento-, es encontrada por Marx -tomando el punto de vista de la finitud- en la naturaleza. Hegel, quien para Marx, parte de la evidencia inmediata -es decir enajenada; - la pierde evidencio-, no alcanza, por tanto, a descubrir la verdadera unidad entre ser y pensar más que como la inversión de esta unidad. El punto de -

partida de Marx es el ente en el que inmediatamente se da la comprensión, -
ente al que analiza "tal como se da y en los límites en que se da", descubrimiento
de la unidad dentro de los límites en que se da para la comprensión concreta
(que en La Ideología Alemana llamaré "empírica").

Sólo porque se da esta unidad es posible una ontología -y toda-
comprensión crítica, incluso la más complicada de estructuras y modelos taf-
sicos-, y esta comprensión sólo se da porque el hombre no es solamente ser
natural, sino que es "ser-natural-humano". Lo humano de este ser, que ya
en Marx se descompone en las cinco proposiciones ontológicas antes enuncia-
das, es, por un lado, cumplimiento, contradicción, negación de lo natural, -
pero negación y contradicción internas, es decir, de un ser natural con la na-
turaleza. Este cumplimiento es la praxis que convierte al hombre en un ser
genérico; es decir, abierto al ser, histórico, autocreador, espaciador, tem-
poral, temporalizador, etc. (C.F. Parte II, C). El hombre es el ente en el
cual aparecen la comprensión y la historia.

"El animal forma una unidad inmediata por su actividad vital. -
No se distingue de ella. En ella. El hombre hace de su propia actividad vi-
tal el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital
consciente. No es una esencia determinada con lo que se funda directamente.
La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad
vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico
es. O bien ello es un ser consciente, es decir, que tiene como objeto su pro-
pia vida precisamente porque es un ser genérico. Solamente por ello es su
actividad una actividad libre" (p. 13)

En la apertura que hace de sí la naturaleza, se rompe la unidad en la que existe, y en la inadecuación del ente que rompe con su existencia - inmediata aparece la apertura al ser como "histórica" y como descubrimiento. El mundo sólo existe como "develado", en tanto es para y por el hombre; el hombre aparece en esta inadecuación como libre, como ser con posibilidades, responsabilidades, etc.; es decir, como histórico, y el ser aparece como el descubrimiento, la creación en el hombre:

"La creación práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia su especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie. Ciertamente también el animal produce. Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el estímulo de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la conciencia de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce; el animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a toda la naturaleza; el producto del animal forma directamente parte de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tontoy con arrogancia a la necesidad de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tontoy con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arrogancia a las leyes de la belleza" 30.

Cuando el hombre crea prácticamente "un mundo objetivo", quiere decir que la objetividad se descubre en el hombre, que la objetividad es la apertura del ser en el hombre. En este consiste el lado humano del "ser-natural-humano", y que nosotros llamamos "Praxis". Debemos tener buena conciencia de distinguir este concepto con toda claridad (para que nos imponemos para el próximo capítulo) para que no caiga en la interpretación unilateral y trivial que ha sido la corriente dentro del marxismo dogmático, e incluso dentro de algunos de los intérpretes más "abiertos" y que es una confusión de la parte por el todo, una limitación de la extensión del concepto.

Praxis es el ser del hombre como ente natural y la constitución de posibilidad de la apertura al ser en general, que se exterioriza creando un mundo objetivo y creándose a sí mismo, exteriorización que no tiene por qué realizarse únicamente como trabajo material sino que "Crea también - con arreglo a las leyes de la belleza", exteriorización que no resulta solamente de la necesidad material sino que es cuando se libra de ella "cuando verdaderamente produce", y esta forma material de exteriorización es solamente una entre otras posibles. (Pero, por tratarse de un "ser natural" la exteriorización tiene que darse en algo material).

Sin embargo, esta forma de realización-inteligentemente derivada - es tomada por el todo, negándose así lo ontológico por lo empírico. No aceptar otras formas de exteriorización más que el trabajo esclavo, es concederle al hombre menos posibilidades que a los animales, los cuales al menos se comportan creativamente dentro de su esquema evolutivo. Negar la libertad del hombre, es negar la posibilidad de todo lo que acontece ante

nuestros ojos: el arte, la ciencia, la técnica, etc. ¡Consecuencia verdaderamente paradójica de la ceguera positivista!

Resulta penoso que, después de los trabajos de Gramsci, y los anatematizados libros del joven Lukacs y K. Korsch, el desarrollo del concepto de Praxis haya quedado en manos de teóricos que, estrictamente, no pueden ser considerados marxistas. Durante bastantes años, lo que Marx llamaba "la actividad del sujeto" ha sido tema poco estudiado y es sólo en los últimos años que la atención se ha volcado de nuevo sobre la comprensión de esta idea fundamental de Marx, bajo la presión de la filosofía existencialista. Contamos hoy con el aporte fundamental a la revalorización del concepto de Praxis, con el libro del doctor Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía de la Praxis y la Dialéctica de lo concreto de K. Kosik, los cuales nos animan en nuestra tarea.

Sólo la idea ontológica de la "apertura al ser en general" puede explicarnos en toda su amplitud y riqueza los trabajos posteriores de Marx, incluso especialmente El Capital. Esos trabajos, tienen su base en la idea de "trabajo útil", las cuales sólo se comprenden "sub-especie" "ser-natural-humano". Como dice Marx en la Crítica del Programa de Gotha: "¿Y qué es trabajo 'útil'? No puede ser más que uno: el trabajo que consigue el efecto útil propuesto. Un salvaje -y el hombre es un salvaje desde el momento en que deja de ser mono- que mata a un animal de una pedrada, que amonta ma iratos, etc., ejecuta un trabajo útil"³¹

Vemos así que la concepción ontológica puede explicarnos to de lo que no explica la dogmática, mientras que las explicaciones de ésta re

salta pobres y unilaterales.

El primer punto de la agenda es el problema de la pobreza. Este problema es de carácter estructural y requiere de una solución integral que involucre a todos los sectores de la economía. El gobierno ha tomado medidas para mejorar las condiciones de vida de la población, pero estas medidas deben ser complementadas con otras que permitan una mayor participación de los recursos en el desarrollo del país. Es necesario que se promueva la inversión en infraestructura y en el sector privado, así como que se mejore el acceso a los servicios básicos de salud, educación y vivienda. Estas acciones deben ser sostenidas y coordinadas para lograr un crecimiento económico que beneficie a toda la población.

El segundo punto de la agenda es el problema de la inflación. Este problema es el resultado de una política monetaria expansiva y de un exceso de oferta de dinero en la economía. El gobierno debe adoptar medidas para reducir la emisión de dinero y controlar el gasto público. Es necesario que se promueva la estabilidad monetaria y que se mejore el control de los precios. Estas acciones deben ser sostenidas y coordinadas para lograr un crecimiento económico que beneficie a toda la población.

3. Praxis. El "Estado de Muerto"

Para Marx, hemos visto, el hombre es un ser natural que, para ser hombre, va contra la naturaleza - en el sentido de lo "dado" - para realizarse como humano, pero que no puede realizarse como humano más que dentro del marco de la naturaleza. Un ser que pudiera realizarse sin necesidad de plantearse en algo "objetivo", independiente de él, sería un espíritu, y un ser que no necesitara ir más allá de sí, sería un puro ser natural. Según lo dicho antes, resulta claro que, para la óptica "fundamental" en la que nos hemos colocado, el hombre no es ni un ser puramente natural, que podría considerarse terminado dentro de la naturaleza, es decir, completo dentro del mundo natural, ni es un ser que pudiera estar al margen de la naturaleza, el cual, para la consideración ontológico-fundamental no existe o es, hablando radicalmente, un no-ser. Es claro ya que el ser de la naturaleza sólo es en tanto hay hombre.

El ser-natural-humano es, en su existencia, la apertura al reconocimiento del ente que no es él mismo, del que es él mismo y la posibilidad de tematizar al ser de ambos. En su existencia, el hombre es el ente que se comporta en un mundo, tanto práctica como teóricamente, haciendo ciencia, metafísica, etc., o trabajando sobre la naturaleza que le es dada y modificando sus relaciones sociales. El hombre es golpeado, resistido, condicionado por un mundo material y social, y este mundo es transformado por la actividad de ese ente que en cada caso soy yo mismo, en diferentes mo -

des y grados. El modo de ser del hombre es la praxis, ya que es actuando sobre un mundo y exteriorizándose en él como el hombre se va haciendo lo que es.

En la comprensión que tiene el hombre en su existencia, son de modo los antes como la totalidad que es para él, a la posibilidad de esta comprensión de un mundo, que puede ser tematizada por la investigación, la llamamos el "estado de abierto", y es la condición de posibilidad del conocimiento científico o filosófico, así como la de la acción en un mundo. El modo de ser del hombre nos da, pues, la posibilidad del saber al que nos dirigimos, al ser este "estado abierto", en primer lugar, en ser mismo.

Junto con la manifestación del ser del hombre se da, en el ser científico, un algo anterior a él que lo condiciona, una ingresia de la cual se es causa y que lo enfrenta con una exterioridad de la que, como cuerpo, forma parte. El ser de la naturaleza se "abre" junto con el hombre, lo que deja planteado, para el marxismo, el problema de una dialéctica de la naturaleza, la cual no se encuentre aún suficientemente fundada, pues, en general se ha olvidado el problema de la anterioridad metodológica de la ontología fundamental y se ha procedido, como señala Sartre, analógicamente, del hombre a la naturaleza y después a la inversa, de la dialéctica natural así planteada, al hombre.

El mundo es un resultado de la exteriorización que el hombre hace de sus "acciones esenciales", pero estas "acciones esenciales" sólo en tanto se plasman, se exteriorizan. Si el hombre es como acciones esenciales, entonces el hombre es sus obras.

Marx se ocupa de este fundamento originario que es la relación del hombre con la naturaleza. Por un lado, la necesidad de plasmarse, de exteriorizar sus fuerzas esenciales; por el otro, la naturaleza en que plasma esas fuerzas. El punto de partida, el hecho de que hay un mundo que es la plasmación, la exteriorización del hombre y que es el mundo de la Economía Política. La relación entre la naturaleza y la esencia (el ser) del hombre, es la relación en la cual éste se exterioriza, o lo que es lo mismo, en la cual es.

Aquí, el hombre es en tanto hace ser a la naturaleza y ésta tiene ser en tanto es ella en el hombre. Dos términos correlativos: la subjetividad, las "fuerzas esenciales", sólo son en tanto se exteriorizan en la naturaleza y la naturaleza sólo es en tanto descubierta. La naturaleza sólo es en tanto humanizada, y la humanidad sólo existe en tanto naturaleza. Los "sentidos" llegan a ser humanos, cuando dejan de ser sensación pasiva, esto es, en tanto son la actividad de la exteriorización, y lo sentido sólo es en tanto no es pura motivación de la sensibilidad sino develado por la actividad sensible.

Volvamos al texto de Marx donde expone el tema de los sentidos humanos, desde el lado subjetivo y desde el objetivo:

"Desde el punto de vista subjetivo, así como la música despierta el sentido musical del hombre y la más bella de las músicas cayega de sentido y de objeto para el oído no musical, pues su objeto no puede ser otra cosa que la confirmación de una de mis fuerzas esenciales, es decir, sólo puede ser para mí como sea para él mi fuerza esencial en cuanto capacidad

subjetiva, ya que el sentido de un objeto para mí (que sólo tiene sentido para un sentido a tono con él) llega precisamente hasta donde llega mí sentido y - por eso los sentidos del hombre social son ciros que los del hombre no se - cial, así también es la riqueza objetivamente desplegada de la esencia huma - na la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos del hombre, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma, en una palabra: - es así como se desarrollan y, en parte, como nacen los sentidos capaces de gozos humanos, los sentidos que actúan como fuerzas esenciales humanas. - Pero es la existencia de su objeto, la naturaleza humanizada, lo que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espiritua - les, a los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etc.), en una palabra, al sentido humano, a la humanidad de los sentidos. La formación de los cinco sentidos es la obra de toda la historia universal anterior. El sentido aprendido más por la tosca necesidad práctica sólo tiene también un sentido limitado - (...) Por tanto, es necesaria la objetivación de la esencia humana, tanto en el aspecto teórico, como en el práctico, lo mismo para convertir en humano el sentido del hombre como para crear el sentido humano adecuado a toda la riqueza de la esencia humana y natural".³²

Para esta concepción, como hemos visto, lo que hace que se - pueda hablar de un ser de la naturaleza y, correlativamente, de un ser del - hombre, es la exteriorización del hombre, el carácter activo de su ser. Es - to es lo que tradicionalmente se ha llamado dentro del marxismo Praxis, si - tuando el nacimiento de este concepto en la famosa tesis XI de Marx sobre - Feuerbach. En su nivel más elemental, consiste simplemente en la tenden -

cia, la "intencionalidad" más primitiva hacia un objeto. Marx presenta la categoría como la distinción entre ser pasivo y ser aprovechado.

"El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser pasivo y, por ser sus padecimientos seres sensibles, un ser aprovechado. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende empujamiento hacia un objeto".³³

Exteriorizándose es que el hombre se hace, precisamente, tal. Cuando analizáramos las relaciones económicas, veríamos que los productos de la economía eran tales en tanto exteriorizaciones del trabajo del hombre, y que el hombre sólo era en tanto esta exteriorización. En páginas anteriores hemos visto también que el hombre es el reemplazo en la naturaleza el cual posibilita la existencia del mundo, que es el humano. Es en tanto que transforma un mundo objetivo que el hombre es y toda teoría que se pretenda "positiva" de la percepción empírica, es decir, todo empirismo, sólo es posible en tanto fundado en esta relación.

La conciliación humana misma, es un producto de la historia del hombre, de la transformación que el hombre ha hecho de la naturaleza. Es esta transformación como proceso lo que viene a constituir la esencia del hombre como, precisamente, la ley immanente de las apariciones del fenómeno.

El mostrar la naturaleza al hombre, en tanto es dado en la modificación que el sujeto efectúa en ella y al modificar el sujeto en esta transformación, no es algo idéntico siempre, sino histórico. La naturaleza de la que nosotros sabemos, es aquella que se muestra a un hombre deter-

minado, que no es siempre el mismo, y la naturaleza no pueda ser separada del sujeto que la contempla. La naturaleza no es, en ese sentido, un absoluto separado del sujeto, sino que forma una unidad con el sujeto que la conoce y es resultado del trabajo del hombre así como el sujeto es resultado, también, del trabajo realizado. Ni el sujeto, el ser-natural-humano, ni el objeto, la naturaleza, pueden ser planteados, pues, separadamente, abstractamente; en esto consiste la historicidad de la totalidad concreta.

Sobre esta idea del carácter histórico del hombre, en su ser y por tanto en su conocer, (aquí histórico no nombra a un ente que es en la historia, sino, al mismo tiempo, que hace la historia), Marx criticará concretamente a Feuerbach y con esto a todo empirismo abstracto. Feuerbach, dice Marx,

"no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y el estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el producto de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la 'certeza sensorial' más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial".³⁴

La naturaleza dada a los sentidos y los sentidos que captan esa naturaleza, son el resultado del proceso del hombre; el hombre se manifiesta - y sólo podemos decir que es en tanto se manifiesta - cuando produce un-

mundo, y el mundo es en tanto manifestación de la Praxis, es decir, del hom-
bre. Es sólo y precisamente en la transformación del mundo objeti-
vo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser
genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante
ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del
trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre; aquí
se debe ser no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosa-
mente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mun-
do creado por él. ³⁵

En este punto se encuentra una idea que nos interesa desarrollar
ahora. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genéri-
ca del hombre. Estemos de nuevo ante el círculo: el trabajo tiene como fin
manifestar al hombre y el hombre sólo es en tanto se manifiesta por el traba-
jo; pero además aquí se debe ser no sólo intelectualmente, como en la con-
ciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo
por tanto en un mundo creado por él; es decir, al desdoblarse en fuerza essen-
cial y objetivación de esa fuerza, es donde existe el hombre y este desdoble-
miento real es producto del trabajo, pero el trabajo es precisamente ese des-
doblamiento e es en esta objetivación donde hay trabajo. Sólo podemos hablar
de hombre en tanto trabaja, pero el ente que trabaja es el hombre.

Si no queremos afrontar el círculo, tomemos que suponga un
"pre-trabajo", una "pre-praxis" creadora del hombre. Pero, si estamos
así callándonos no sólo del círculo sino de lo dado, de la cosa misma.

Salidámonos del fenómeno podemos encontrar hipótesis que justifiquen ambos polos: el hombre y el trabajo. Dios, el demiurgo de la realidad, el creador, ha hecho al hombre de tal o cual manera. Pero antes hemos visto con qué radicalidad se opone Marx a esta relación que es, en el fondo, la ontoteología.

Otra relación: la evolución; pero ésta no resuelve nada por dos razones; en primer lugar: la naturaleza de la cual el hombre sería resultado no es nada, puesto que la naturaleza es la creación del hombre; esa naturaleza no puede explicarnos cómo un ser natural se enfrenta a ella como humano. La actividad del hombre, y esta sería el segundo problema, es la de un ser natural pero humano; ¿de donde, pues, surge lo humano? La prueba o contra prueba de la teoría de la evolución de las especies no es algo que pueda impartir directamente, puesto que esta teoría sería un resultado de la ciencia, de la Praxis del hombre; sería el hombre quien iluminaría el proceso natural, pero este proceso mismo no explicaría al hombre, y la ciencia que estudia una posible dialéctica de la naturaleza, tiene que ser fundada.

La hipótesis de la evolución es la que mantiene Marx respecto al ser natural y al surgimiento natural del hombre, pero sólo en tanto hipótesis y no en lo que se refiere al surgimiento humano del hombre. El problema del círculo vicioso, no existiría suponiendo a un "pre-hombre", una "pre-praxis", un "pre-trabajo"; pero esta suposición se encuentra fuera del fenómeno fundamental que nos ocupa, y Marx rechaza explícitamente la explicación, aún cuando acepta, como decíamos antes, la hipótesis de la evolución. Con esta teoría se tiene la ventaja de que:

quede en pie, con ella, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo ésto no es aplicable al hombre originario, crendo por generatio ae-
quiva pero con diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se conside-
 re al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta natura-
 leza exterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach,
 sino una naturaleza que, fuera tal vez de una cuantas islas coralíferas sus-
 tentadas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe e-
 timoso, por tanto, para Feuerbach. ³⁶

Resulta claro, ahora, que para Marx es la "Praxis", es decir,
 lo que el hombre es, la "apertura" al ser de la naturaleza y del hombre. La
 "Praxis" es la iluminación y es el ser del hombre; es pose, en el hombre,
 donde el ser se da; se muestra y aparece. Hemos visto, sin embargo, que
 el ser no se muestra, no se da inmediatamente sino que es necesario
 "descubrirlo", "desvelarlo", y es precisamente entonces cuando se prueba.
 Este es el problema central del método en Marx, como lo hemos venido con-
 frontando a lo largo de toda la tesis.

Este círculo al cual se penetra cuando -como Aristóteles en su
Metafísica-, comenzamos a pasar de lo visible para probar lo invisible y a la
 inversa, con lo cual damos la impresión de dar por esencia la para descrip-
 ción de una existencia, se muestra en todos los niveles. La contradicción de
 la Economía Política pasamos a explicarla por la "Praxis" y el otro térmi-
 no, la "conjunción" - y es así porque:

En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida produc-
tiva misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción.

de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una Especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solamente como medio de vida. 37

Lo que primero se presenta como una actividad concreta que permite la vida - que permite vestir, alimentarse, etc. - es decir como un medio, se revela en el análisis como la esencia, el ser del ente que trabaja y no como un mero predicado para el cual la vida, es el medio por el cual se manifiesta el ser. Esto es. La vida misma aparece solamente como medio de vida. Claro, no se trata de que el hombre, la vida, etc., sea un presente, un predicado de un ser independiente con vida propia. El ser es porque el hombre es o sólo hay ser en tanto hay hombre. Pretender escapar al círculo nos conduce a los problemas que hemos visto antes; sea negándose a ver a través del hombre para encontrar el ser (positivismo); o separando, abstrayendo, enajenando al ser en un ente supremo (idealismo).

Este estado de abierto del ser del hombre, ha tenido que ser alcanzado por Marx del estado de ocultamiento, en el que se encuentra en la vida cotidiana y en la teoría, teniendo que, por ser descubierto del ocultamiento, el cual tiene su posibilidad en el ser mismo del hombre.

Pero el ser descubierto no es, en la concepción de Marx, un algo oculto detrás del fenómeno, sino el ente mismo que aparece como algo distinto de lo que, en realidad es; el ser no es un ente otro del cual dependa su modo de ser, sino este modo de ser mismo. El ser de la concepción de

Marx, lo hemos definido a lo largo de la tesis como la ley immanente de las apariciones del fenómeno; ésto es, el ser del ente es lo que hace que sea tal ente y no otro, pero no es otro ente.

Ser y esencia, en la concepción de Marx, se identifican puesto que la esencia no es nada separada de su existencia y el ser no es un ente, si no que es el modo de ser que como su fuerza interna determina al ente concreto existente. La esencia no es la determinación de peculiaridades empíricamente observables que puede obtener la ciencia, sino el modo de ser con que el hombre se va constituyendo en su existencia, como su condición de posibilidad, su a priori real.

La praxis, el ser del hombre, se manifiesta en él mismo, y no es sino esta manifestación; el hombre es el ente que se comporta en el mundo, modificando la naturaleza, sus relaciones sociales y su propio ser, y en el cual aparece una comprensión del ente que es él y lo que no es él mismo.

En La Ideología Alemana, criticando a Bruno Bauer, Max Stirner y Feuerbach, Marx critica a una concepción sustancialista, como en los Manuscritos de 43 y 44 lo hace con Hegel por lo mismo, a pesar de las grandes diferencias que hay entre ellos. En el fondo, escabullen el fenómeno y su explicación en y por él mismo, convirtiendo una situación momentánea en un ente aparte con el que pretenden dar razón del fenómeno. Para Marx, lo único que puede salvar al fenómeno es la explicación por su ley interna que, como universalidad abstracta que ilumina el proceso, es la praxis y por las apariciones concretas del fenómeno.

La substancia, sea como se presente, es la abstracción y uni-

verrealización de un momento o, como en Hegel, la universalización y justificación de la abstracción misma:

"Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la 'sustancia' y la 'esencia del hombre', elevándola a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelan contra él como 'autocoscienza' y como el 'único'".³⁸

Esta abstracción, combatida por Marx, que es lo que él concibe como "Metafísica", es el sobrepasar la situación inmediata no en su concreción sino como "Idea". Este es el fundamento de su crítica a la "ontoteología": la enajenación concreta, el estar el hombre "limitado" y "dominado" por una situación, se piensa por los hombres de ese momento no como el dominio de una situación real que hay que superar, sino como el dominio ejercido sobre el hombre por otros seres distintos a él y a la situación real, concebidos como seres sobre-humanos existentes, sea en la representación popular como dioses personales, etc., o en expresiones más o menos racionales, teológicas o estrictamente filosóficas (filosofía abstracta, que no descubren el fundamento concreto real de la especulación):

"Por lo demás, de suyo se comprende que los 'espectros', los 'manes', los 'seres superiores', los 'conceptos', los 'reparos', no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo

aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él".⁵⁹

El hombre tiene una vida práctica en la que se enfrenta a situaciones concretas, pero esas situaciones concretas aparecen invertidas en el plano del pensar de diferentes modos, los cuales son la expresión de esa situación concreta. Esta es la base para una historia de la destrucción de la metafísica, siempre y cuando esto no se haga de una manera simplista, reduciendo la expresión metafísica al puro dato inmediato y concreto, como generalmente se ha hecho dentro del marxismo y como lo hace hoy Althusser. El problema de la relación entre la expresión abstracta y la situación concreta de la cual es esta expresión, es para Marx, como lo hemos visto en capítulos anteriores, mucho más compleja, puesto que la situación y la metafísica son dos caras de lo mismo. Para Marx, como veremos ahora, el problema es el de la producción histórica del hombre, la praxis, la cual se muestra por un lado en forma concreta y por el otro abstracta. La Metafísica es la expresión abstracta de la "praxis".

El hombre se produce a sí mismo por su trabajo, y en esta producción crea su conciencia y los productos de su conciencia de un modo histórico. Por eso es por lo que Marx rechaza que se defina al hombre como "ser racional", o "religioso", etc.; no porque el hombre no sea eso, sino porque lo es en un determinado momento de su historia y fundadas razones características en su "praxis", en su trabajo, en su exteriorización.

"Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia

cia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente - su propia vida material".⁴⁰

En la Miseria de la Filosofía, en El Capital y otros textos, - Marx nos dará ejemplos concretos de esta idea que en los Manuscritos, en La Ideología Alemana y en las Tesis sobre Feuerbach tiene su expresión más general. El hombre se produce a sí mismo, tanto material como espiritualmente y es por eso, el proceso de su historia real:

"El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentra y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción".⁴¹

La producción que el hombre hace de sí es el ser del hombre o, como lo dice Marx, "tal y como los individuos manifiestan su vida, así son".

Este es un rechazo manifiesto a toda concepción de un "hombre interior", de un algo existente detrás del hombre que sea su "esencia", su -

"alma". La idea de un "alma sustancia", de un "yo" concebido como "sustancia" es lo más alejado de la concepción de Marx. El hombre es sus actos; lo que constituya su ser es la ley de sus apariciones. Pero más lejos está la idea de un "conductismo"; la descripción de una conducta nos llevaría, en primer lugar, a tomar por el hombre su comportamiento externo y de un momento; en segundo lugar, no explicamos de ese modo la conducta del hombre, sino que lo consideramos desde fuera como un mecanismo que "responde" a estímulos, como los famosos animales de Thorndike, la teoría de la Gestalt con Köhler, los métodos de la teoría del aprendizaje, casi toda la moderna psicología experimental, no poco del estructuralismo, la moderna "Praxiología" Cibernética de Kotarbinski, y toda la modernidad que funda sus métodos en las ciencias físico-matemáticas y el ideal cartesiano.

Parece necesario insistir en lo siguiente: no es que Marx rechace, o nosotros rechazemos, todos los descubrimientos de las ciencias y que pretendamos que la investigación se cierre en un humanismo absolutamente abstracto, concepción ésta que no dejará de ser atacada por Marx, desde La Ideología Alemana hasta el Manifiesto Comunista. El problema es: en primer lugar, estas concepciones que podrían ser justas y utilizadas como material de incalculable valor, son unilaterales y no logran explicar la totalidad del fenómeno la cual no puede ser explicada "ontológicamente", más que a base del concepto fundamental que analizamos: la praxis; en segundo lugar estas ciencias requieren de fundamento, puesto que son el resultado de esa praxis humana. Al olvidar el fundamento, operamos una inversión similar a la de la "Metafísica".

La esencia humana, la "praxis", no es una substancia interior al hombre, es la ley más general del fenómeno. El hombre se produce de muchas maneras, condicionada en un principio esta "autoproducción" por su constitución física, como lo dice Marx en un párrafo analizado en páginas anteriores, y condicionada después por la "situación histórica" de un momento determinado. Este concepto nos explica, entre otras cosas, los cambios en las "estructuras", problema el que dan relaciones tan peregrinas y "barrocas" Gadellier y demás estructuralistas. La "praxis" es el elemento "estructurante-desestructurante"; "dialéctico". Esto, digamos, "existencialista" no puede ser descubierta, más que dialécticamente, pasando del fenómeno a la esencia, puesto que no es un "dato" inmediato a la conciencia empírica.

El objetivismo y el subjetivismo son posiciones "fundadas" en la praxis histórica concreta, en "situaciones" concretas, por eso logran dar, aun que unilaterales, explicaciones convincentes de y en las situaciones de las cuales son expresión, pero no logran explicarse a sí mismas. Por el contrario, la filosofía "crítica" que descubre la "praxis" puede asimilarse explicándose y explicándose a sí misma:

"Vemos cómo subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, ella encuentran su antítesis en el estado social, perdiendo con todo ello su existencia como términos antagónicos; vemos como la misma solución de las contradicciones teóricas ella es posible de un modo práctico, mediante la energía práctica del hombre, rasga por la cual su solución no pueda ser solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea real de la vida, que la filosofía no podía resolver,

precisamente porque ésta la enfocaba como una tarea teórica".⁴²

Sobre esta idea del correlato práctico de la filosofía, la tarea revolucionaria, hemos insistido en capítulos anteriores. La filosofía que encuentra como fundamento la praxis, no puede esperar que los problemas se resuelvan en el terreno puramente teórico. Si lo teórico se funda en la praxis práctica que hace de sí el hombre y es la expresión de esta producción, las antinomias teóricas se transforman al transformarse la producción que expresan, al producirse el hombre de otra manera. Además, son expresión enajenada, por tanto su solución real sólo puede aparecer cuando no sea ideologización de una situación de enajenación.

Es la "praxis" descubierta como fundamento, la que una vez conocida y asumida revierte sobre la historia. El ocultamiento enajenado del fundamento, se presenta de acuerdo a la manera como el hombre se produce y es la producción consciente la que recupera al hombre:

"Hasta qué punto la solución de los enigmas teóricos es una tarea práctica y a la que la práctica sirve de mediadora, pues la verdadera práctica es condición de toda teoría real y positiva, lo revela por ejemplo el fetichismo. La conciencia sensible de quien rinde culto a un fetiche es otra que la del griego, porque su existencia sensible es también otra. La hostilidad abstracta entre los sentidos y el espíritu es una hostilidad necesaria y se guirá síndolo mientras el sentido humano por la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza, y también, por tanto, el sentido natural del hombre, no sea todavía el producto del trabajo propio del hombre".⁴³

El análisis de una conciencia sensible históricamente concreta.

lo emprendió Marx en El Capital, como crítica del fetichismo de la mercancía en el análisis de la sociedad moderna. En este libro de "madurez" de Marx, se encuentran como un tercer término oculto de las deducciones, los temas que nuestros tratados aquí sólo no pueden ser extraídos, si tenemos en cuenta que las intenciones de El Capital son distintas de las de los Manuscritos 1844: en el libro de sus últimas años, Marx se propone analizar una concreta, la sociedad moderna, mientras que en los textos "juveniles" él se ocupa de descubrir las universalidades reales que le servirán guía implícita posteriormente. Sólo si comprendemos esta unidad nos es posible descubrir toda la riqueza de Marx y terciar con justificación en la polémica actual del marxismo.

El problema de la ontología de Marx, está en no dar el salto de tomar la universalidad descubierta por una realidad sustancial. Ese es el error -error necesario, como hemos insistido mucho- de la filosofía abstracta el cual está condicionado por la praxis y por la abstracción, que hemos señalado antes, de los dualismos teoría-práctica, materialismo-idealismo, que son resultados del desarrollo histórico. Marx insiste sobre el cambio de posición de la filosofía, después del descubrimiento del ser del hombre, porque es absurdo pedir a la filosofía lo que ésta no puede dar: la filosofía no hace la revelación; la filosofía no es la ciencia concreta. Pero si la filosofía no hace todo eso -ni muchas otras cosas- tampoco las tinajas vuelan, los libros disparan, la madera es de hierro o el agua de oro.

La filosofía, como filosofía fundamental, como "ontología", sigue y conserva su papel de descubrimiento de las universalidades abstractas -

y, en tanto descubrimiento de la "praxis", práctica ella misma. Cuando Marx se dirige a lo concreto, toma la filosofía un lugar de fundamento; cuando lo concreto se vuelve lo abstracto, es necesario redescubrir el fundamento, es volver de la crítica de la conciencia a la filosofía. El detenerse en la reflexión de la ciencia concreta, entregarse al dominio del ente, reducirlo todo a la razón de la cuantificación y la estructura -el todo del hombre a la razón del ente: idealismo- por miedo a equivocarse, no es miedo al error sino temor a la verdad (Nogal).

... ..
... ..
... ..

LA ABSTRACTION

... ..

Quantité des... ..

... ..

... ..

Toda investigación científica se mueve en una determinada vi-
da del ser. La reflexión se apropia de un mundo y su mirada "abre" o "cie-
rra" los límites de su comprensión; selecciona y escoge un campo para el
conocimiento. La reflexión puede no tematizar previamente las condiciones
de su reflexión, pero entonces se le impone, de todos modos, un círculo ca-
yo fundamentos le permanecen ocultos; la reflexión es, así, ciega para sí
misma.

Cuando un hombre actúa, su mirada se dirige a lo actuado y no
a la actuación misma. Cuando habla, mira a lo hablado y no tematiza el ha-
bla. Las condiciones de su acción y las reglas de su hablar aparecen como
estratos y como impuestas, como un "demente" que no le pide permiso para
existir y que medallina su existencia. Al existir, el hombre mira lo vivido y
no a las condiciones de su existencia; el ser permanece, por decirlo así, a
sus espaldas.

Para reflexionar sobre el ser, por tanto, es necesario tomar el
sentido inverso a la vida, y recuperar lo que sucede a nuestras espaldas. El
ser es lo que permanece oculto para la vida cotidiana y para la reflexión te-
mática; pero el ser es. La reflexión ontológica quiere hacer su tema de eso
que se oculta, que es el infinitivo de la acción de ser, pero encuentra la ac-
ción terminada, un ente que se oculta; sustantiva el verbo, no ve el movimiento
y nos habla de "el Ser": se reflexiona sobre ese ente y se hace entonces
"ontoteología", "metafísica".

El hombre serio no quiere hablar de entes que no puede ver y -

le niega solemnemente con la ciencia. La ciencia habla de lo que existe y, aparte de eso, nada. Pero (Heidegger), ¿qué pasa con esa nada? Del ser, ese ente misterioso que no es, y de la nada (la nada no es), la ciencia y su sabiduría de la ciencia no puede ni quiere ocuparse. Sin embargo, confundido en la corriente del mundo, es de tal modo que el ser -y la nada, el abstus me queda a sus espaldas.

Hay algo a nuestras espaldas -a espaldas del hombre de todas las épocas- que nos condiciona y nos domina. La reflexión científica es ahora quien mira hacia ese algo; pero, para la ciencia, no puede tratarse del ser. Cassirer descubre las "formas simbólicas", Levy-Straus las "estructuras". Detrás de las relaciones sociales, la reflexión antropológica, sociológica, etnológica, etc., descubre algo que no se da inmediatamente, la "estructura", pero si no se da inmediatamente no puede ser sino resultado de la reflexión, es una construcción que nosotros hacemos y que nos explica el fenómeno; y como no vemos que la hayan hecho los hombres, es intemporal y eterna, no dialéctica, formal; con las estructuras simples del lenguaje, las estructuras de parentesco, el espacio y el tiempo.⁴¹

Nos enseñamos, y no puede ser de otro modo, en el terreno del pensamiento. Pensemos sobre el ente y pensemos el ser. El ser es ser del ente. Y el ser es de, ética y ontológicamente, en el hombre. El ser del hombre es, entonces, el lugar donde se fundamenta la reflexión sobre el ser. Marx no hace su tema del ser; se ocupa de un determinado ámbito de la realidad, de la realidad humana en particular. Sin embargo, esta reflexión científica recibe su luz de una previa mirada al ser; una determinada re-

reflexión sobre el ser del hombre fundamenta y aclara dialécticamente su reflexión.

La reflexión ontológica de Marx es directamente tematizada en sus primeros escritos, que corren de 1843 a 1845, pero no es abandonada en ningún momento; por el contrario, esta previa comprensión traza y ilumina, de principio a fin, toda su obra escrita y, a su vez, los trabajos iluminados por ésta dan su consistencia a la reflexión ontológica que permanece en el fondo. La obra de Marx se desarrolla en un resplandor del ser.

En los primeros capítulos de esta tesis hemos visto cómo la filosofía -como filosofía concreta- va a ocupar un plano distinto de aquel en el que aparece en un principio. En el primer momento de la reflexión se da el descubrimiento del ser; posteriormente, el ser es el presupuesto que fundamenta la reflexión. La economía política se desarrolla en su concreción, pero siempre teniendo como presupuesto la abstracción más general. El método de Marx, como totalidad, consiste en, tomando su punto de partida en la realidad tal como se da inmediatamente, remontarse a la mayor abstracción ontológica y regresar a lo concreto. En esto consiste la dialéctica como pensar, en este círculo que sólo se cumple cuando llega a representar mentalmente la realidad, dando así el aspecto de ser una "construcción a priori". Este presupuesto metodológico es el eje de la reflexión en Marx. Subintendiéndose un proceso del pensar, reflexiona sobre su propio ser y se concreta dialécticamente. En una obra de "madurez", poco anterior El Capital, y preparación de éste, abre Marx su reflexión general:

"Para la conciencia -y la conciencia filosófica está determinada-

de de tal modo que para ella el pensamiento que concibe es el hombre real, y el mundo concebido es, como tal, el único mundo real; para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción -que no recibe más que un impulso exterior-, cuyo resultado es el mundo, y éste es exacto porque (aquí tenemos de nuevo una tautología) la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción, y de la representación en conceptos. El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental, es un producto del cerebro pensante que se apropia el mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico de apropiárselo. El sujeto concreto permanece un pie antes y después en su independencia exteriormente al cerebro al mismo tiempo, es decir, que el cerebro no se comporta sino especulativamente, teóricamente.

En el método también teórico de la economía política el sujeto, la sociedad, debe, pues, hallarse presente siempre al espíritu como presencia".⁴⁵

Cualquier ciencia teórica -incluida la economía política-, y toda ciencia se comporta teóricamente, debe, según Marx, tener como preocupación una visión de la totalidad (del ser) y reflexionar a partir de esta abstracción. Esta reflexión previa es la filosofía (la ontología) la cual tiene su propio modo de comportarse, distinto "del modo artístico, religioso y práctico".

Este comportamiento teórico, por sí mismo, no perturba en lo absoluto al mundo (ya hemos visto en qué condiciones la filosofía incide en la práctica), ya que sus efectos difieren de la consigna y el tiro del fusil. La filosofía elabora en conceptos los datos inmediatos a la conciencia, que pueden ser o la percepción empírica, o "la representación en conceptos", es decir, los datos ya elaborados por las ciencias particulares. Lo que la filosofía pretende es representar al mundo en conceptos -y para el hombre no hay más mundo- que el que puede ser representado- pues "la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento es, en realidad, un producto del pensar, del concebir". Pero la totalidad, como veíamos antes, acontece a espaldas del que reflexiona y el pensamiento filosófico puede, al abstraer, dar la apariencia de ser algo independiente del pensar mismo; aparece entonces la metafísica, la ontoteología. El pensar concreto que se mantiene en el fundamento, debe reconocer el fruto del pensar como su producto, como una forma concreta de apropiarse el mundo y concebir al hombre, pero no puede prescindir de la abstracción. Al prescindir de la abstracción se desconoce a sí mismo el pensamiento y renuncia a existir en el ámbito del ser.

En el texto que acabamos de analizar, dice Marx: "aquí tenemos de nuevo una tautología". Es la tautología el círculo que hemos venido constatando a lo largo de toda la tesis, y que no es otro que el de la dialéctica; y, en el fondo, un círculo que puede ocultarse o desconocerse, pero que permanece a espaldas de toda reflexión. En el dato inmediato descubrimos la iluminación del ser, y ésta nos aclara, nos dice qué es el dato inmediato. Lo-

una prueba a lo otro y viceversa vemos al hombre y lo descubrimos como "ser-natural-humano", y este concepto nos explica al hombre que vemos; y como a desarrollar ese concepto y lo vamos haciendo concreto, y esta concreción enriquece y confirma la abstracción "ser-natural-humano". El método consiste, pues, en partir del dato a lo general, y de ahí a sus diversas concreciones. Si escabullimos el círculo concreto-abstracto-concreto, permanecemos en él pero sin verlo, haciendo ciega la reflexión y perdiéndonos; éste es el caso del empirismo, que pretende permanecer en lo concreto y no hace sino tomar por lo concreto una abstracción particular:

"Así, por ejemplo, si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del 'principio de la utilidad'. Aplicado éste al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todas las hechas, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más candorosa seguridad, toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés, como al hombre normal. Cuanto sea útil para este lamentable hombre normal y su mundo, es también útil de por sí. Por esta manera mide luego el pasado, el presente y el porvenir".⁴⁶

El punto de la reflexión sobre el ser del hombre, no puede ser otro que el hombre que vemos, conocemos y que, en última instancia, somos en cada caso nosotros mismos. Tomar como punto de partida un ser-hombre descubierto en ensayaciones empíricas o a partir de rastros arqueológi-

cos, nos condena a no saber nada; esos rastros sólo se hacen inteligibles a partir de una previa comprensión, previa comprensión que ya tenemos y que falta desarrollar. Sólo un conocimiento previo de "la naturaleza humana en general" pueda ayudarnos a comprender como un todo las diferentes formas concretas de presentarse el fenómeno en el proceso histórico de su formación.

La posibilidad de alcanzar esa comprensión universal, la hemos estudiado antes como el "estado de abierto" que, como veremos, está históricamente condicionado, el cual nos permite ir más allá de los límites impuestos por una determinada condición histórica, por una determinada "pseudocorrección" o el círculo de una "pseudoevidencia". Como hemos dicho en capítulos anteriores, y tal como lo desarrollaremos más adelante, cada época tiene una peculiar comprensión de sí misma, comprensión que responde a su concreta forma de enajenación y a su grado de autoproducción. El hombre se produce a sí mismo históricamente, y en esta autoproducción crea sus propios valores, su propia "estructura", los cuales quedan a sus espaldas y, siendo una "apertura", son también un "ocultamiento". Salir de los marcos de esta "apertura-ocultamiento", es la posibilidad de la ontología.

En esta crítica de Marx al Utilitarismo de Bentham, está descrito y ejemplificado este caso. Bentham participa de los prejuicios de su época o, para decirlo mejor, vive aprisionado por la "pseudoevidencia" de su época. No queriendo -o no pudiendo- salir de ésta, toma el "dato mismo -dado", sin elevarse de él, como la evidencia universal y por el rasero de lo que es útil para un determinado tipo ya constituido de sociedad "mide luego

el pasado, el presente y el porvenir".

Este es también, por ejemplo, el caso de la moderna escuela analítica del lenguaje, o el del neopositivismo lógico, o de algunas otras ramas de ese estilo de pensar que, con tan variadas denominaciones y matices, se nos presentan hoy como las más "científica" y acabada evidencia. Nuestra época se encuentra en una apertura "técnico-científica" orientada cartesianamente sobre el modelo de las ciencias físico-matemáticas; las modernas filosofías toman esta estructura de significados evidentes ya constituida, como el rasero por el cual medir todo otro significado presente, pasado o futuro. Únicamente tiene sentido cognoscitivo, lo que tiene sentido dentro del círculo de evidencia y dentro de los métodos de prueba de la ciencia física (Cornap - fisicalismo). O la pulcritud del lenguaje, la pureza y falta de ambigüedad de la expresión, a la cual se mide por el rasero del "sentido común", es la meta última de la filosofía (Escuela Analítica). La "terapia" del lenguaje, que elimina las ambigüedades de significado, consiste en reducir a la evidencia de un sentido privilegiado toda otra posibilidad de expresión, y ese sentido privilegiado es el de un determinado círculo de "pseudo-evidencia".⁽¹⁾

La posibilidad de una "apertura" que rebasa los marcos históricos-concretos de una formación histórica, viene, sin embargo, dada por una formación histórica y no depende de una casualidad o de un "genio"; como la falta de esta "apertura" a las limitaciones en ella, no son tampoco el "perror" o falta de inteligencia. La abstracción es posible en el marco de unas determinadas relaciones alcanzadas por la autoproducción humana, en las cuales es prácticamente posible. (Sobre las relaciones dialécticas entre las

tería y conciencia volveremos más adelante). Por ejemplo, el descubrimien-
to de las "categorías-ontológicas-fundamentales", es posibilidad por un gra-
do de desarrollo; así, la categoría "trabajo" puede ser descubierta cuando se
ha alcanzado un grado suficiente de evidencia:

"Así, pues, en este caso la abstracción de la categoría "traba-
jo", "trabajo en general", trabajo a secas, punto de partida de la economía --
moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De modo que la ab-
stracción más simple, que coloca en primer lugar la economía moderna y que
expresa una relación antigua y válida para todas las formas de sociedad, no
aparece, sin embargo, como prácticamente cierta en esta abstracción sino
como categoría de la más moderna sociedad. Podría decirse que lo que apa-
rece en los Estados Unidos como un producto histórico se presenta en los ru-
sos, por ejemplo --se trata de esta diferencia respecto al trabajo determina-
do--, como una disposición natural. En primer lugar, hay una diferencia mar-
cada entre bárbaros aptos para ser empleados en cualquier cosa y civilizados
que se dedican ellos mismos a todo. Y, además, prácticamente, a esta dife-
rencia respecto del trabajo determinado corresponde, en los rusos, el he-
cho de que se hallan sometido tradicionalmente a un trabajo bien determina-
do, del que sólo pueden arrancarlos las influencias exteriores.

"Este ejemplo muestra de una manera bien clara cómo hasta --
las categorías más abstractas, a pesar de su validez precisamente a causa
de su naturaleza abstracta--, para todas las épocas son, no obstante, en lo
que hay de determinado en esta abstracción, asimismo el producto de condi-
ciones históricas, y no poseen plena validez sino para estas condiciones y --

dentro del marco de estas mismas ⁴⁷ condiciones. El descubrimiento o, mejor dicho, la posibilidad de descubrimiento de las categorías universales, se hace posible únicamente en determinadas condiciones y, el surgimiento de estas condiciones viene a integrarse como categoría. La universalidad de la categoría abstracta viene a ser una universalidad abierta, al tomarse en cuenta su historicidad. Si nos encontramos con la unidad ser-pensar en la idea, en el pensamiento, tenemos un sistema cerrado; si, por el contrario, el pensamiento debe ir avanzando históricamente en su concreción, no puede considerarse nunca como absoluto y terminado, sino que conserva únicamente su validez en las condiciones en que surgió, y dentro del marco de estas mismas. Por otra parte, como vemos en el ejemplo ruso puesto por Marx, esta universalidad abstracta se adapta en condiciones particulares; es el caso, respecto a la producción y el desarrollo histórico, de las formas de producción asiáticas, distintas del feudalismo, en las que Marx hace hincapié a lo largo de toda su obra. No podemos insistir más en este punto, porque falta aún que desarrollemos algunos conceptos y trabajar más este punto sería adelantar resultados que no hemos probado.

Lo que sí queremos señalar es este carácter histórico que el mismo Marx se impone, y que le prohíbe dar una forma dogmática y no-dialéctica a sus desarrollos. Pero este carácter ontológico-provisional, no quite validez a la investigación, sino que solamente la desviste de una pompa dogmática injustificable para sus mismos supuestos. El que el hombre, como ser finito, histórico, no llegue a conocimientos intemporales, el que sus co-

necimientos están transidos de historicidad, es la condición misma del con-
cimiento y, por eso:

"No importa que la abstracción sea siempre una abstracción his-
tórica, que sólo puede arrancar precisamente de la base de un determinado -
desarrollo económico de la sociedad".⁴⁸

El hecho de que una abstracción sólo pueda darse históricamen-
te condicionada, no conduce por ningún lado al historicismo relativista. Por
el contrario, la historia en la concepción de Marx, es una généralis -
ca. Este dato de universalidad y sentido la historia, además de permitir con-
clusiones ontológicas. En el momento en que se posibilita el "estado de abier-
to", puede llegarse a abstracciones válidas; el grado de universalidad que se
alcance, se debe al poder de abstracción. Esa abstracción es la que nos per-
mite explicarnos, como decíamos antes, los datos dispersos de la historia -
pasada. En el párrafo inmediatamente anterior, analizamos el carácter -
general del concepto "praxis" en Marx; veíamos que con éste significaba la -
producción del hombre por sí mismo y la producción que hace de su mundo. -
Esta es una generalización ontológica válida que no nos dice nada de nuestro
mundo concreto, pero sin el cual permaneceríamos presos en su "pseudo-exi-
stencia". Esta abstracción nos ilumina el momento, nos hace "ver a través"
ontológicamente el pasado y nos deja iluminado y abierto el futuro.

"La producción en general es una abstracción, pero una abstrac-
ción razonable, por lo mismo que pone realmente de relieve y fija el carác-
ter común y, por consiguiente, nos evita repeticiones. Sin embargo, este -
carácter general o este elemento común, discernido por la comparación, es

té organizado de una manera compleja y divergente en diversas determinaciones. Algunos de estos elementos pertenecen a todas las épocas; otros son comunes a algunas de ellas. Ciertas determinaciones serán comunes a la época moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción, pues si los idiomas más perfeccionados tienen leyes y caracteres determinados que son comunes a los menos desarrollados, precisamente lo que constituye su desarrollo es lo que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general deben precisamente ser separadas, a fin de que no se pierda de vista la diferencia esencial en sufa de la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad y el objeto, la naturaleza, son los mismos".⁴⁹

La esencia del hombre, es la ley immanente de las apariciones de este fenómeno. En el descubrimiento de esa ley encontramos como la determinación más universal de la esencia, el ser, del hombre, el concepto "ser-natural-humano", es la unidad de la cual partir para las distinciones, las concreciones históricas. Lo concreto es concreción de algo, es la concreción de un universal abstracto; es la forma concreta de aparecer, de presentarse la esencia, lo cual sólo es en tanto hay fenómeno. El ser es ser del ente; el ente existe en un fondo de ser. Pero si no conocemos la esencia, si no alcanzamos la abstracción de la cual es concreción el "momento" determinado, no conocemos tampoco este "momento" sino que nos quedamos en la "pequeña-evidencia":

"Si no existe producción en general, tampoco hay producción -

general. La producción es siempre una rama particular de la producción, o bien es una totalidad".⁵⁰

En este texto, Marx utiliza, como vemos, el concepto "producción" en dos sentidos: primero, como "producción en general", se refiere aquí, a la producción en su sentido más amplio, tanto como abarcando distintas formas de producción -ganadería, agricultura, artesanado, industria, etc.- cuanto la autoproducción del hombre por sí mismo y la producción que el hombre hace de la naturaleza, de sus relaciones sociales, estructuras, etc.; en segundo lugar, la producción como "rama particular de la producción", es decir, las modalidades concretas de producción. El primer sentido corresponde al antes analizado de "praxis"; de esta producción dice que es una "totalidad". La praxis no es una "simplicidad", sino que es una "totalidad" en la cual se unen "orgánicamente" muchos componentes. Uno de esos componentes es la "producción" en sentido limitado; como ejemplo de ésta, para Marx la "producción general", es decir, el modo de producción de mercancías que se analiza en El Capital.

Habíamos pospuesto el análisis de las cinco proposiciones que Méjenes que aparecen en los Manuscritos, pues en el momento en el que las encontramos, este análisis resultaba prematuro. Ahora consideremos estar en mejores condiciones, después de las enérgicas precedentes. En los Manuscritos de 1844, Marx señala cinco componentes de esa totalidad que es la "praxis". Ahora, cuando nosotros con libro y otros que corresponden a su madurez -ya que después de los análisis que componen las primeras secciones de esta tesis, hemos alcanzado la posibilidad de contemplar la obra de-

Marx como una "totalidad"- incluido El Capital, trataremos de desarrollar -
estas cinco proposiciones que nosotros hemos llamado "Categorías-ontológi-
cas-fundamentales", (II) que ahora explicitamos:

1. Las sensaciones, pasiones, etc., del hombre, constituyen -
un modo diferenciado de afirmar la peculiaridad de su existencia, de su vida
y el modo como el objeto existe para ellas es el modo peculiar de su discri-
to.

Esta primera proposición se refiere al trabajo como categoría-
universal. Las sensaciones, pasiones, etc., del hombre, son resultado de -
la transformación que sufren por el trabajo; el ser del hombre es resultado -
de su trabajo. Y el trabajo es el "principio" del ser del hombre.

2. Siempre y cuando la afirmación de estas sensaciones sea hu-
mana, es decir, clave a la "esencia" a un nivel de humanización; en tanto sea -
asimilada y elaborada por el hombre, el objeto sobre el cual recae esta afir-
mación sólo es en tanto pertenece al mundo humano.

El trabajo es trabajo sobre un objeto. Si en el trabajo el "sujeto" -el hombre- se transforma, el "objeto"- la naturaleza se modifica de -
acuerdo con el trabajo sobre ella efectuado. El objeto sólo es en tanto obje-
to del trabajo humano. Un objeto independiente del hombre no puede ser pen-
sado, pues en tanto objeto sólo es en contacto con el hombre.

Las dos primeras proposiciones ontológicas, se dan como uni-
dad. Son una y la misma contempladas en sus dos aspectos por separado. El
trabajo en tanto modifica al sujeto y en cuanto es la modificación del objeto.
Por eso, éstas contienen una tercera: la unidad y el movimiento de ambas; -

el "proceso de trabajo".

3. En cuanto las sensaciones, pasiones, etc., son humanas, - no son individuales sino que son la actividad de la sociedad, pues el individuo humano sólo es en tanto individuo social. Por eso, la afirmación de un objeto por un sujeto humano significa la elevación de ese objeto al nivel humano y, por tanto, constituye a ese objeto como disfrute de la humanidad.

La tercera proposición ontológica de los hímanos, debe ser contemplada en su unidad con las anteriores. Las da una especificidad y, - por otra parte, es un resultado y principio del trabajo humano. El trabajo, - en tanto humano, es social. Nosotros utilizaremos el término heideggeriano "ser-con" para definir esta categoría ontológica por dos razones: 1o. porque nos parece más universal y amplia que la generalmente usada de "ser social" (en su lugar veremos por qué) y 2o. porque esta categoría en Heidegger ha - sido vulgarmente mal interpretada; así, nuestro análisis cumplirá marginalmente la función de contribuir a una aclaración de Heidegger.

4. a) Sólo la industria desarrollada forma la esencia del hombre como totalidad en tanto distinta de lo meramente natural y, b) por esa razón, en tanto la industria - los diversos "modos de producción"- hace al hombre, y la ciencia únicamente es concebible como actividad humana, ciencia humana y ciencia en general son lo mismo o, la ciencia humana, la "ontología fundamental", aclara y posibilita la plena consecuencia de las ciencias particulares.

5. La propiedad es resultado del trabajo social del hombre como industria, en tanto el trabajo -la actividad humana- es apropiación de la

naturalista. La propiedad privada, ha permitido históricamente la existencia de los objetos para el hombre.

Estas cinco "categorías-ontológicas-fundamentales", estas cinco "existenciales", deben ser contemplados después de su análisis en su unidad y mutua interdependencia. Por otra parte, en estas cinco proposiciones se encuentran más de las que, a primera vista, aparecen. Su análisis y unificación como "totalidad", constituyen los siguientes parágrafos. En la proposición 5 se hace mención al concepto de "anajenación"; como veremos en su momento, esta categoría modaliza e imprime concreción a los existenciales; por lo tanto, constituye un pase posterior de nuestra investigación.

(1) Para Wittgenstein, sobre todo para el de la llamada primera época, pero también en cierta forma, para el de las Investigaciones Filosóficas, existe un sentido privilegiado del lenguaje: el "enunciado de hechos". El enunciado sobre hechos se refiere a "hechos concretos": todo enunciado "absoluto", por ejemplo los enunciados sobre el "valor", son pretendidos enunciados del tipo de los que hablan de un hecho, pero no lo son; en tunces, los enunciados axiológicos, ontológicos, etc., carecen de sentido. En una conferencia Sobre la Ética, pronunciada en 1929, ocho años después del Tractatus Logico-Philosophicus, en la Universidad de Cambridge, hace una velada crítica a la ontología de Heidegger, concretamente al concepto de "extrañeza de la existencia del mundo". Su conclusión acerca de los enunciados de ese tipo -y la ontología de Marx, tanto como la de Heidegger está llena de ellos- es la siguiente: "A este concepto, la primera cosa que tengo que decir es que la expresión verbal que damos a estas experiencias carece de sentido. Si digo: 'Me extraña de la existencia del mundo', estoy empleando mal el lenguaje".⁵¹

El lenguaje es concebido como el lugar de la significación. Ir más allá de él, a sus proyecciones fundamentales, a los fundamentos del lenguaje como habla humana -y no hay más habla que la humana- significa rebasar el marco del lenguaje. Todo lo que escabulla ese marco es ilegítimo; escapa por de la prisión y usar el lenguaje para que hable el ser es un "sin sentido": "Es decir, veo ahora que estas expresiones carecen de sentido -no carecían de sentido porque no había encontrado aún las expresiones concretas, sino porque se falta de sentido era justamente su esencia. -

Porque lo que yo quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y esto es como decir más allá del lenguaje significativo".⁵²

Para Wittgenstein no hay posibilidades de encontrar un camino para el fundamento. El lenguaje es la prisión del sentido; el único "lugar de verdad". Cuando se quiere ir más allá, ésto significa arremeter contra los límites de la legalidad expresiva. Un uso "pulsivo" del lenguaje nos evitaría caer inconscientemente en la "falta de sentido" que es la esencia de la metafísica. El punto de partida es situarse dentro del lenguaje y no reconocer posibilidades a la ontología, pero el lenguaje mismo y su ambigüedad no son un dato inmediato, sino que son un resultado constituido; al partir de ese resultado nos encerramos en él, y una vez dentro de la estructura, ya no podemos hacer nada. La investigación ontológica pretende ir al fundamento del habla misma y decirnos qué es, cuál es el movimiento que la constituye; se coloca, entonces, más acá del lenguaje, en lo que ha sucedido a espaldas de los hombres. Las perspectivas, pues, son distintas y no tendrían por qué contraponerse; para una ontología es perfectamente legítimo un "análisis del lenguaje", pero es algo "ontológicamente derivado". Sin embargo, el análisis pretende cerrar el paso a lo "fundante" y así la ontología: "Este arremeter contra las paredes de nuestra prisión es cabal y absolutamente sin esperanza".⁵³ Este dato no pretende ser definitivo. Pretende incidir en una polémica de larga duración en nuestra época y que ha tenido sus repercusiones en México. Piense que el problema se reduce, o puede reducirse, a señalar los niveles en que se desarrollan las dos investigaciones aparentemente

contrapuestas y que cada una se limite al campo que le corresponde. Un trabajo que pueda servir como contribución a la disputa es el de Otto - - Appel, aparecido en el último número del Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la U. N. A. M.⁵⁴ y también el libro de H. Mayr, El Hombre Utilitarista.⁵⁵

Para hacer plena justicia a Wittgenstein, nos parece necesario citar una frase de este autor en una conversación sostenida el 30 de diciembre de 1929 con F. Weissman. "Pero la tendencia, el arremeter, apunta a algo".⁵⁶ De eso a lo que se apunta en el arremeter contra los límites del lenguaje, es de lo que queremos ocuparnos; el lenguaje se ha constituido por el movimiento de eso a lo que se apunta: el ser.

- (II) El texto de Marx, ya antes citado, es el siguiente: "Si las sensaciones, las pasiones, etc., del hombre no son simplemente conceptos antropológicos en el sentido (estricto) de la palabra, sino que son afirmaciones - verdaderamente ontológicas de la esencia (de la naturaleza), y si, además, sólo se afirman realmente por el hecho de que su objeto es para ellas un objeto sensible, ello quiere decir: 1) que su modo de afirmarse no es, en manera alguna, uno y el mismo, sino que constituye más bien un modo diferenciado de afirmar la peculiaridad de su existencia, de su vida, que el modo como el objeto existe para ellas es el modo peculiar de su disfrute; 2) donde quiera que la afirmación sensible sea la directa superación del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar un objeto, etc.), ello representa la afirmación del objeto; 3) en cuan-

te el hombre es humano y con humanas por tanto, sus sensaciones, etc. la afirmación del objeto a través de otro constituye también su propio disfrute; 4) sólo la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la pasión humana llegue a ser, tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es, por tanto, a su vez, un producto de la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo; 5) el sentido de la propiedad privada -extraída a su enajenación- es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, así en cuanto objeto de disfrute como en cuanto objeto de actividad".

El presente es un estudio de los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos. Se trata de un estudio de carácter científico y de carácter general, que pretende dar a conocer los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos.

Capítulo C

LAS CATEGORIAS

El presente es un estudio de los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos. Se trata de un estudio de carácter científico y de carácter general, que pretende dar a conocer los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos.

El presente es un estudio de los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos. Se trata de un estudio de carácter científico y de carácter general, que pretende dar a conocer los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos.

El presente es un estudio de los factores que influyen en el desarrollo de la personalidad humana, en especial de los factores biológicos y psicológicos.

trabajo y el resultado, como el acto y el resultado, de lo que hace el organismo humano en el mundo.

En este mundo hay que trabajar, pero no se trata de un trabajo meramente productivo, de un trabajo

1. El Trabajo (lado del sujeto)

El trabajo es acción, es movimiento; pero se manifiesta como

El trabajo es acción, es movimiento; pero se manifiesta como -
rapace, en un objeto. El trabajo no es nada aparte de un resultado, sea éste
práctico-útil, artístico, diversión, etc. En el sentido más limitado de la pa-
labra, que es del que aquí nos ocupamos, éste resulta evidente. A tal grado
se identifican estos dos momentos inseparables -acción y resultado- que en -
nuestra habla cotidiana decimos lo mismo para el acto de realizar un trabajo
como para el trabajo realizado. La obra y el obrar son lo mismo; no existe
obra que surja de sí mismo ni un obrar sin resultado. Pero la acción se ocul-
ta; entre el obrero y la obra, el obrar mismo desaparece.

En el mundo hay solamente hombres y cosas. Sin embargo, los
hombres y las cosas existen porque el trabajo es. El ser del hombre y de -
las cosas se oculta a la mirada, es necesario descubrirlo y éste implica un -
distinto modo de mirar; lo visible tiene que enseñarnos el camino a lo invisí-
ble. El mundo debe tener una grieta para que se muestre el ser. Cuando -
manipulamos las cosas, usamos un útil, etc., nuestra comprensión del obje-
to no muestra nada ni de su constitución físico-química ni de su origen; el obje-
to se agota en su uso. Podemos cambiar nuestra mirada y contemplarlo des-
de el punto de vista de las ciencias, de la naturaleza, olvidándonos de su uti-
lidad; pero así tampoco nos muestra su origen. Veamos cómo, para Marx,
este ser del objeto, cómo objeto de trabajo, se revela:

"Para el tejedor, el hilo no es más que el instrumento con que

teja y la hebra el material tejido... en lo que toca al proceso mismo de tejer, es de toda parte indiferente que la hebra y el hueso sean productos de un trabajo anterior, del mismo modo que en el proceso de la nutrición es indiferente que el pan sea producto de trabajos anteriores ejecutados por el labrador, el molinero, el panadero, etc. En realidad, cuando los instrumentos de producción aparecen en el proceso de trabajo su carácter de productos de un trabajo anterior, es cuando presentan algún defecto. Cuando el cuchillo no corta o la hebra se rompe a cada paso es cuando los que manejan estos materiales se acuerdan del que los fabricó".⁵⁸

La falla dentro del mundo me saca de la actitud natural en la que vivo. Cuando el útil falla, se rompe mi unidad inmediata con mi existencia, en la cual vivo irreflexivamente; ésto me hace dirigir la mirada más allá, a los orígenes del objeto. El desequilibrio que produce en mi existencia la no utilidad del útil con el que me ocupo, me envía directamente, por una cadena más o menos extensa de relaciones, a pensar en el objeto y, entonces, me encuentro con el fabricante. El objeto intramundano se muestra como regulado de una acción, cosa que no podía ver mientras habitaba cómodamente dentro del mundo; así como un fracaso personal me quita mi seguridad y me hace reflexionar sobre mí mismo, así como a un pueblo una derrota puede llevarlo a un elevado momento de reflexión, así como una clase social de la derrota la cuestiona necesaria, un error en el mundo abre la grieta que nos permite contemplar el ser. Podemos no pensar nunca en él, pero nos ve a través de la grieta; pero el ser es

"Sin embargo, la levita, el hombre, todos los elementos de la -

riqueza material no suministrados por la naturaleza deben siempre su existencia a una actividad productiva específica, útil, por medio de la cual se asimilan a determinadas necesidades humanas determinadas materias que la naturaleza brinda al hombre. Como creador de valores de uso, es decir, como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad permanente y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, ni por consiguiente, la vida humana".⁵⁹

El objeto nos envía a sus condiciones de existencia, a las condiciones universales, "a priori", sin las cuales no existiría. Y éstas nos muestran al hombre. El trabajo del hombre es la posibilidad de la existencia de objetos para el hombre. No podría ser concebido un objeto, si no es como resultado del trabajo humano, y éste en cualquier condición, con independencia de la técnica utilizada o de las relaciones que guarden entre sí los hombres.

Pero el objeto es trabajado por el hombre, porque éste se asimila, de esa manera, a la naturaleza que leena, así, determinadas necesidades humanas. El trabajo es condición de la existencia de objetos, porque la existencia de éstos es condición de vida para el hombre. El trabajo es, entonces, una condición universal, independiente del modo de vida, de la cultura, de las relaciones que los hombres guardan entre sí. La vida humana misma no sería concebible sin el trabajo.

Este es un supuesto que recorre de principio a fin la obra de Marx. Hemos hablado de él en capítulos anteriores, tal como se mostraba

el concepto, en toda su amplitud, en los primeros escritos. Como vemos, este se mantiene detrás de toda la obra, y es la condición filosófica que sustenta todo el edificio. No es concebible el análisis de la mercancía o, lo que es lo mismo, su lado subjetivo, del trabajo abstracto que se lleva a cabo en El Capital, sino sobre este fundamento.

Descubrimos la condición primera de la existencia del hombre, el trabajo. Pero, resulta claro, no solamente el hombre modifica la naturaleza para subsistir; el animal, también, se mueve a partir de un deseo de algo en el mundo y, para satisfacerlo, consume un objeto, lo destruye, e dentro de la naturaleza cambia la distribución primitiva, construye un sitio donde habitar; el castor construye diques derribando árboles, etc. Sin embargo, uno y otro trabajo son distintos y no deberíamos aplicar el mismo término a estas dos actividades. Para Marx, es evidente que no podemos identificarlas y que, en un análisis del trabajo, debemos partir del trabajo humano ya constituido como tal, a pesar de que el trabajo del hombre y actividades semejantes en el animal se destacan sobre un fondo común:

"Aquí, no vamos a ocuparnos, pues no nos interesa, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal. Detrás de la fase en que el obrero se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo, aparece, en un fondo prehistórico, la fase en que el trabajo humano no se ha desprendido aún de su primera forma instintiva. Aquí, partiremos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre".⁶⁰

En rigor, aquí nos encontramos nuevamente con el concepto del

que hemos hablado antes. Marx parte del trabajo humano ya constituido co -
mo tal, y no sólo de éste en general sino de una determinada forma; el traba -
jo-mercancía y productor de mercancías, para descubrir ahí su esencia uni -
versal y necesaria. Ya cuando analizábamos la crítica hecha por Marx a He -
gel, veíamos que Marx no puede hacer los análisis partiendo de una situación
"anterior" al hombre, no porque los diera por supuestos o sencillamente no
le interesaran, sino porque la perspectiva misma en que se sitúa se lo prohí -
be. Hablar de un "pre-trabajo" supone colocarse en una perspectiva de "on -
tología general" o, al menos "regional", lo que supone una previa "ontología
fundamental", la cual realiza como supuesto de sus investigaciones. En ca -
so contrario, efectivamente, requeriría fundar el trabajo humano en un "pre -
trabajo", lo cual, por otra parte, afectó Hegel con todo rigor en la Fenomenología del Espíritu. Para Marx, éste no es el problema; le interesa el -
hombre tal como puede descubrirse su esencia y ésta es distinta de la del
animal.

El fundamento queda ahí fundado en sí mismo. Este podría fun -
darse una "ontología general" que Marx no intenta. Engels, tratará de pro -
bar desde esa perspectiva el papel del trabajo en la transformación del mono
en hombre y éste, a su vez, por una "dialéctica de la naturaleza". Sin em -
bargo, esta posibilidad tiene muchos problemas y no viene al caso discutir -
los aquí. Para la perspectiva "fundamental", hay que descubrir primero el
ser del hombre en el hombre mismo. El hombre es por el trabajo y éste
revista una forma distintiva:

"Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones

nes del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría aver-
 gusar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo -
 en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y -
 es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción la proyecta en su cere-
 bro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comen-
 zar el proceso, existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que
 tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma -
 la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza -
en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su -
 actuación y al que tiene necesariamente que suavizar su voluntad. Y esta en
pedicación no constituye un acto aislado. Mientras permanece trabajando, -
 además de esforzarse los órganos que trabaja, el obrero ha de aportar con vo-
luntad específica del fin a la que llamamos atención, atención que debe ser
 tanto más reconcentrada cuantos menos atractivo es el trabajo, por su carácter
 o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos goce de él
 el obrero como un juego de sus facultades físicas y espirituales".⁶¹

Analizando externamente, como un puro "comportamiento", el -
 trabajo del hombre no tiene por qué distinguirse, salvo por su mayor imper-
 fección, del de los animales. No son pocos los trabajos que tratan de presen-
 tar este parangón entre la vida animal y la humana, tanto en la que tocan a la
 comparación entre la forma de trabajar y la organización social. Pero ésta
 es una hipóstasis de lo humano en lo natural; una ontología general debería -
 señalar el tránsito de uno a otro de los modos de ser. Sin embargo, situados
 en la perspectiva "anterior" al de esa ontología que nos hablara del ser en -

general, y en la cual se busca precisamente la "apertura" al ser en el hombre, ésta se ha concentrado en el trabajo humano. Lo que caracteriza este trabajo, una vez que hemos roto la captación de la inmediatez, es el hecho de que en el trabajo humano se da, con anterioridad a la obra realizada, el proyecto de lo que se va a ejecutar, el esquema mental, sea o no conceptual y en diversos grados de profundidad, de la obra. Solamente una mediación nos permite descubrir éste, que no aparece "al exterior", en el proceso mismo de trabajo; es necesario que la conciencia "descubra", "devele" esta agencia oculta del trabajo.

Esta mediación se opera, si queremos ser consecuentes con el método dialéctico, en el hecho mismo cuando se ajusta a su ley inmanente. En el fenómeno "trabajo humano" se descubre que, con anterioridad al trabajo realizado, no existía en la naturaleza el objeto que es su resultado; antes, digamos, al menos trabajado existían una serie de materiales suministrados por la naturaleza pero que, trabajados se convierten en un objeto organizado de acuerdo a un fin y que trasciende al puro nivel natural; un objeto no va no puramente natural sino un objeto útil que cumple un fin que tenía una existencia anterior.

El objeto manufacturado nos descubre la existencia de un esquema del objeto. Este esquema, es el fin que se propone realizar el que trabaja sobre los objetos de la naturaleza y a partir del cual le da una utilidad específica a lo que antes no la tenía; digamos la vasija que puede ser utilizada para recoger y conservar un alimento, que antes era solamente barro. Descubrimos así, tras el objeto, al trabajador, y descubrimos también ahí en -

características esenciales del hombre. El trabajador, en primer lugar, tiene una "comprensión" de lo que está haciendo. Esta, que es la que añade algo nuevo a la naturaleza es, también ella, algo no puramente natural y que no es un puro "reflejo" de lo natural. Es una "existencia ideal" dentro de la mente misma del obrero, la existencia ideal del proyecto de algo que se va a añadir al mundo natural y que se va a convertir, a lo largo de la historia del hombre, en un "mundo cultural". Entendiendo por mundo cultural todo lo que es obra del hombre, desde la primera piedra lanzada con un fin preconcebido.

Por otra parte, descubrimos en el productor que ese esquema con existencia ideal es un propósito, un fin a realizar. El hombre es un ser teleológico, un ser guiado por fines, más o menos encubiertos incluso para él, pero fines que no existen independientemente sino que de él nacen. El objeto producido puede existir en tanto el esquema mental del productor sea presente como fin y éste pasa de su existencia ideal a su realización material. Esta característica del hombre, de proponerse fines y, en determinadas condiciones realizables, es lo que da su particular movilidad y diferenciación a la cultura humana.

Además, ese proyecto final en que se realiza el hombre sobre la naturaleza quita la dispersión de las fuerzas naturales instintivas, los deseos, las pasiones, sensaciones, satisfacciones, etc., del hombre y las somete a su unidad. Una vez propuesto el fin, éste se convierte en la ley que dirige la actuación. La represión, como lo señala Brown comentando a Freud, es la posibilidad de la cultura (Eros y Tanatos). En este nivel, hablamos de

la condición universal trascendental del trabajo, y la "auto-represión" es característica esencial: después tendremos que ver la modalidad de la "repre-sión externa", "heterónoma" que es la condición en que ha existido históricamente. Sin la represión del deseo inmediato, desaparece toda posibilidad de vida humana; a este respecto, es importante recordar la importancia que da Hegel en la dialéctica de Serenío y Servidumbre a esta categoría como fundamen-tal para que el siervo transforme humanamente a la naturaleza y se trans-forme en hombre.

En rigor, la imagen de los hombres felices en un trabajo agota-dor, pertenece al género de las utopías; lo que puede esperarse, y esto lo ve-remos al hablar del comunismo como forma de organización social, es un ali-vio en el rigor de las faenas poco atractivas. Una redacción del tiempo de -trabajo.

Marx habla, al final del párrafo que analizamos, de la grada-ción, en este nivel de la represión, de los trabajos en más o menos gozoses, más o menos represivos, algunos de los cuales pueden ser la dicha del obrero en el trabajo "como (el) de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales". Aparte del trabajo, el hombre puede gozar de sus facultades, sus deseos, en ese tipo de actividades que constituyen, como decía Kant, fines en sí mismos, que son "una finalidad sin fin", como el arte, etc. El comunismo tendría que conjugar en cada individuo esas actividades. El desarrollo de la praxis, im-plica una limitación del trabajo, que es sólo una forma, fundamental, de aque-llo.

El trabajo es condición de posibilidad de la existencia libre del

hombre, en tanto le suministra medios de subsistencia. Por otro lado, está a la base de toda otra producción humana. El trabajo es, así, la condición de la existencia del género humano. Es uno de los componentes del concepto "ser genérico"; el hombre es ser genérico por el trabajo.

"En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una especie, un carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solamente como medio de vida".⁶²

En tanto el trabajo proporciona los medios de vida, está a la base como sustento de la vida física. Pero, hemos visto, el trabajo es trabajo humano; es trabajo productivo y, en tanto tal mantiene el nivel humano, la existencia del género humano, pues éste existe en tanto realización de los esquemas propuestos como fines. Así, el trabajo mantiene la vida y genera, produce, la vida humana o "es la vida engendradora de vida". Es trabajo genérico, en tanto, por un lado, es la actividad específica del género humano y, por otro, es la actividad que posibilita al género.

Esta actividad es, en tanto por una parte distinta de la naturaleza natural y, por otro, en cuanto consiste a sus fines la naturalista, una actividad trascendente a ésta y libre de sus determinaciones, en grados históricos determinados. Es una actividad, dice Marx, "libre y consciente". Este carácter es lo que define al hombre y es el concepto más general de libertad.

en tanto el hombre sólo es como libre, en este sentido, llamaremos a esta libertad "ontológica". por constituir el ser del hombre. La trascendencia a la naturaleza es la condición de vida en tanto tal, de la ciencia, del arte y de lo de lo que es creación humana, mundo humano. Siendo la vida humana la trascendencia al mundo natural y la libertad ontológica la condición de posibilidad de la vida humana, la vida considerada como subsistencia no es sino un medio para la vida humana. "La vida misma aparece solamente como medio de vida".

Para el hombre, sujeto del proceso de trabajo, éste le es esencial de una manera mucho más profunda que el puro proporcionario sustento; es el trabajo el que le obliga a una represión de su naturaleza y lo convierte en trascendente al mundo, con las características que hemos visto antes; con ciencia, proposición de fines que realiza y autocontrol. El hombre se ocupa con la naturaleza para convertirla en un arsenal de objetos útiles, en mundo cultural o naturaleza humanizada,

"y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina".⁶³

El hombre modifica a la naturaleza sometiénola a una finalidad externa a ella que es una finalidad humana. Esta transformación de la naturaleza es, al mismo tiempo, una transformación de la "naturaleza humana" en tanto en el trabajo el hombre se sujeta a sí mismo a una disciplina y a un fin. Pero para que haya transformación de la naturaleza en sentido humano,

es necesario al hombre, y éste surge a partir del trabajo. Para encontrar un fundamento sería necesario salir del descubrimiento de la esencia del hombre en el hombre mismo, cosa que no puede hacer Marx, que quiere mantenerse en los límites de "la cosa misma". El método de Marx se mueve aquí dialécticamente en círculo: partió del hecho concreto del trabajo humano para descubrir su esencia y de este descubrimiento regressa al hecho concreto, sin salir a probarlo por algo externo, en un movimiento del "ser en general".

Claro está que las teorías evolucionistas, tanto en el nivel en que se encontraban en la época de Marx como la más moderna genética ligada a la teoría de la información, nos entregan explicaciones satisfactorias acerca del lazo entre el hombre y las especies animales inferiores. La existencia de órganos en el hombre que muestran las claras huellas de ser un grado avanzado de una evolución que tiene sus orígenes en X animales. Pero lo que estas teorías no pueden explicar satisfactoriamente, es el surgimiento de un mundo cultural, distinto y contrapuesto al natural; no podemos explicar nos únicamente como un grado superior de la materia, como un nivel más alto de la evolución de las especies, las características del trabajo humano que antes hemos descubierto, independientemente de que éstas sólo puedan darse o sólo las hayamos encontrado en formas superiores de la evolución. Esto ha sido comprendido muy bien en la actualidad por algunas escuelas del comportamiento, como, por ejemplo, Konrad Lorenz y los Etiólogos.

Hablamos de las teorías evolucionistas, porque éstas serían contrarias a nuestra hipótesis y de ese modo buscamos hechos que la puedan refutar y no la confirmen. Como vemos, esta teoría no puede suplir al corre-

gir la muestra, por su incapacidad, incluso la de sus más modernos desarrollos, para probar la especificidad del fenómeno humano, ya que lo único que logran es reducirlo a sus datos biológicos y lo hacen desaparecer en ellos. - La razón, la comprensión, la conciencia moral, la proposición y realización de fines, la auto-represión, el sometimiento a disciplina de los instintos naturales, el erotismo, el arte, en fin, todo lo que podemos considerar específico del género humano, desaparece en la explicación positivista.

El comportamiento humano es distinto del parámetro natural. - En el trabajo, que es lo que ahora nos ocupa, éste se caracteriza, para Marx, porque en él el hombre transforma a la naturaleza de acuerdo con fines y, en esta transformación, el hombre somete sus propias fuerzas naturales a una disciplina, transformando así su ser. Por medio del trabajo, el hombre - los hombres concretos - se crea a sí mismo; no es el mismo hombre el salvaje - dedicado a la recolección de frutos que el moderno cosmocasta. No porque, únicamente, el hombre moderno posea un mayor número de conocimientos sobre las leyes de la naturaleza, una ciencia más perfecta y exacta: éste, de por sí, ya implica el hecho de que su inteligencia es distinta; en realidad, es el hombre como una totalidad el que se ha transformado, lo cual explica todos los huecos que entre el salvaje y el moderno encuentran Levi-Strausse y los etnólogos, antropólogos, sociólogos, etc.

Sin embargo, a pesar de las múltiples diferencias, unos hombres y otros, los salvajes y los modernos son, si tomamos la palabra esencia en su sentido fenomenológico, esencialmente los mismos; el ser de unos y otros es el mismo. El trabajo es uno de esos componentes del ser del hom

bre, o una de esas "categorías ontológicas fundamentales". Porque en su ser, los hombres son los mismos, podemos comparar unos con otros. Y si son distintos,

"es la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana - la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos del hombre, el oído musical, el ojo capaz de juzgar la belleza de la forma, en una palabra: es así como se desarrollan y, en parte, como nacen los sentidos capaces de gozos humanos, los sentidos que actúan como fuerzas esenciales humanas".⁶⁴

Lo que hace distinto a un hombre de otro es la modificación que el universal abstracto ha sufrido de una a otra concreción. Sólo podemos decir que el topo, el alfino, etc., de un salvaje son distintos de los de un ciudadano moderno, si los dos responden a un mismo concepto y sólo responden a un mismo concepto si su ser es el mismo. Las valiosísimas investigaciones de Levi-Strauss toman su plena riqueza si logramos integrarlas en este concepto ontológico; en la concepción general del etnólogo francés, se pierden - como múltiples estructuras inconexas sin que nunca podamos explicarlas el paso de una a otra sin recurrir a un destino que, para ser moderno, puede ser integrado en la cibernética. (C. F. El pensamiento salvaje).

El hombre se crea a sí mismo o, mejor dicho, los hombres se crean los unos a los otros y éste constituye el despliegue de la esencia humana. Lo que el trabajo de unos hombres ha hecho, es la herencia con que se encuentra la siguiente generación y a partir de la cual se desarrollara ésta. Y el desarrollo, no es externo a la esencia del hombre como desarrollo de los medios y riquezas materiales con que se encuentra, sino que es precisa-

mente el desarrollo y la creación de esta esencia, que no es solamente un desarrollo de los sentidos sino, estrictamente, un desarrollo también del espíritu, es un desarrollo del hombre como totalidad. El hombre, en el trabajo, se añade órganos, extiende las dimensiones de los propios naturales, suple los defectos: el bastón del ciego es un ojo que suple al inútil y le da su relación con el mundo; el tractor, la pala mecánica, etc., son órganos humanos que le dan al hombre una nueva dimensión.

"El medio de trabajo es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para operar sobre su actividad sobre el objeto. El hombre se sirve de las cualidades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para utilizarlas, empujando al fin por ejemplo, como instrumentos de actuación sobre otras cosas. El objeto que el obrero empuja directamente -al proximísimo de los víveres aptos para ser consumidos sin más manipulación, de la fruta, por ejemplo, en cuyo caso los instrumentos de trabajo son sus propios órganos corporales- no es el objeto sobre el que trabaja, sino el instrumento de trabajo. De este modo, los productos de la naturaleza se convierten directamente en órganos corporales, prolongando así, a pesar de la Biblia, su estatura natural".⁶⁵

El medio de trabajo es una creación del trabajo humano que le desarrolla su potencia, su capacidad de producción y que, además, le da una nueva dimensión a su cuerpo; por otra parte, este nuevo órgano le entrega una nueva perspectiva, un diferente distanciamiento sobre el mundo. Si extiende más el concepto más allá del trabajo, el hombre se crea también multitud de órganos nuevos, extiende su cuerpo a enormes distancias; el avión, la tele-

visión, el automóvil son nuevas dimensiones de su cuerpo, distintas formas de percepción y locomoción que aumentan su estatura bíblica. (Sobre este punto, hay excelentes descripciones de M. Merleau-Ponty, por ejemplo, en la "Fenomenología de la percepción").

El hombre se modifica en el trabajo; pero el trabajo modifica la naturaleza. O a la inversa, al modificar la naturaleza el hombre se transforma a sí mismo. Cambio del objeto y cambio del sujeto o, hegelianamente, a toda modificación en el objeto corresponde una en la conciencia.

Para Marx la modificación es del sujeto concreto, perceptible, el sujeto de la "ontología fundamental": los hombres. Estamos en el centro de la mediación dialéctica; hemos visto el lado del sujeto de una manera tan divina abstracta. Pasamos ahora al lado del objeto y al movimiento de ambos. Por otra parte, este movimiento no se nos presentará aún en la plenitud de sus determinaciones; hemos puesto este existencial "entre paréntesis", lo hemos colocado fuera de su existencia real. Lo encontramos oculto en el mundo, opaco para la existencia cotidiana y lo contemplamos ahora como algo "irreal" pero que, sin embargo, es. El trabajo existe como trabajo enajenado, pero éste no puede ser comprendido sin una previa mirada al ser, y ésta es la que efectuamos ahora: nuestro estudio quedará incompleto mientras no expliquemos la existencia íctica de nuestros conceptos.

El objeto del trabajo no es un objeto independiente de la forma en que se lo trabaja; el objeto que es para el hombre es un objeto histórico - cuyos "aspectos" dependen del trabajo realizado en él y del que se va a realizar, es decir, su objetividad no es abstracta sino que surge del fin humano que se realiza en ella. El objeto y el sujeto del trabajo forman una unidad dialéctica; el sujeto se transforma en el trabajo, éste se debe a que hay un objeto al que se transforma y éste se transforma en el trabajo mismo.

2. Trabajo (lado del objeto).

El objeto del trabajo no es un objeto independiente de la forma en que se lo trabaja; el objeto que es para el hombre es un objeto histórico - cuyos "aspectos" dependen del trabajo realizado en él y del que se va a realizar, es decir, su objetividad no es abstracta sino que surge del fin humano que se realiza en ella. El objeto y el sujeto del trabajo forman una unidad dialéctica; el sujeto se transforma en el trabajo, éste se debe a que hay un objeto al que se transforma y éste se transforma en el trabajo mismo.

La cosa es "objeto", "cosa" en sentido estricto, porque se encuentra mediada por el trabajo, porque se ha sometido a un fin humano, sea como materia prima, objeto elaborado o simplemente en su estado de "arsenal" para útil. La "cosa" está en relación dialéctica con el hombre; el trabajo es el "tercer término" que pone en relación dos realidades, la natural y la humana - así como los "esquemas" kantianos median entre las categorías y las sensaciones - y además es la mediación que permite la existencia de objetos para el hombre y posibilita que haya hombre. El género humano puede comportarse en un mundo porque éste es un mundo humano o, como dice - - Marx,

"sólo puede comportarse, en la práctica, humanamente ante la cosa siempre y cuando que ésta, a su vez, se comporte humanamente ante el hombre".⁶⁶

La "cosa" con la que me encuentro en mi vida diaria, ese obje

to que no presenta ningún misterio y que cotidianamente uso, es resultado de un "trabajo" anterior, es un ente mediado por el hombre.

El mundo cotidiano no es principio sino resultado el mundo es-
tá "constituido" pero es "movimiento constituyente". En este movimiento -
que es el trabajo, la producción "descubre" al mundo para el hombre y en tanto
este mundo es mediación del trabajo puede corresponder a una "objetividad"
humana también mediada por el trabajo. Solamente un realismo ingenuo, no
crítico, puede tomar al mundo, la "cosa", como la objetividad absoluta, no -
mediada; y éste es, para Marx, metafísica de la peor especie. Esto es lo que
Marx criticará a Feuerbach; el no reconocer en el mundo natural las media-
ciones de la historia, es decir, su "cientificismo-abstracto". Un mundo "an-
terior" a la mediación es un "sin sentido" e, por lo menos, no es la naturaleza
en tal como es para nosotros:

"Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana -
no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal
vez de unas cuantas islas coralíferas australes de reciente formación, no
existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach".

67

Pensar el mundo anterior al hombre es pensarlo abstractamen-
te, paralelo del hombre, es decir, un mundo distinto al que realmente con-
tiene y en el que actuamos. La objetividad de este mundo es una objetivi-
dad mediada por el hombre, así como la conciencia del hombre es una con-
ciencia mediada. La naturaleza es independiente del hombre; el trabajo sólo
eg, en tanto hay un objeto sobre el que se efectúa, el cual sólo modifica, y
no crea de la nada su objeto. Pero mundo, "cosas", "objetos", sólo los hay

en tanto resultado de la modificación que los hombres han realizado en la naturaleza. El objeto, el mundo, no es subjetivo pero tampoco es "objetivo", si entendamos por este término "independiente del sujeto"; el mundo es la relación, la constitución del hombre en la naturaleza, pero no la constitución de un "sujeto trascendental", sino la constitución laboriosa y activa del hombre, en la cual éste se descubre no sólo como pensamiento, sino realmente en el trabajo. Las propiedades mismas de los objetos, la propensión a contemplarlos por su medida, la medida de la cuantificación, no son sino resultados históricos; la objetividad de la matemática no es sino en un mundo preferentemente cuantitativo, resultado de un proceso de trabajo de siglos.

"Todo objeto útil, el hierro, el papel, etc., pueden considerarse desde dos puntos de vista: atendiendo a su calidad o a su cantidad. Cada objeto de éstos representa un conjunto de las más diversas propiedades y puede emplearse, por tanto, en los más diversos aspectos. El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de uso de las cosas, constituye un hecho histórico. Otro tanto acontece con la invención de las medidas sociales para expresar la cantidad de los objetos útiles". ⁶⁸

La naturaleza existente anterior al hombre, o los aspectos y propiedades de la naturaleza antes de ser descubiertas por el hombre, carecen de sentido para él. La piedra, digamos, antes de ser utilizada para un fin útil del hombre, o antes de enfrentarse a él como obstáculo, carece de objetividad, de existencia humana y no se comporta "humanamente" ante él. Efectivamente la cosa posee las cualidades; pero con una invención arbitraria sino un descubrimiento; la historia del trabajo humano no añade nada al mundo

de de cualidades físicas o químicas, pero para el hombre primitivo éstas no existen y cuando por el trabajo el hombre aumenta su humanidad y descubre nuevas dimensiones del mundo estamos frente a una distinta objetividad:

"Las cosas tienen una virtud interna (Veritas es en Barben, el término específico para designar el valor de uso). Virtud que es siempre y en todas partes la misma, al modo como la del imán de atraer al hierro (Barben, A discourses on catching the new money lighter, p. 6). Sin embargo, la propiedad del imán de atraer al hierro no fué útil hasta que por medio de ella se descubrió la polaridad magnética".⁶⁷

Todo lo que constituye el mundo es resultado de la mediación, - por eso, en El Capital, Marx da el nombre de "objeto de trabajo" a todo el entorno humano, desde la naturaleza inmediata hasta el útil. En este concepto general se dan grados a base de los cuales Marx nos da una clasificación:

"El hombre se encuentra, sin que él intervenga para nada en - ello, con la tierra (concepto que incluye también, económicamente, el del agua), tal y como en los tiempos primitivos surte al hombre de provisiones - y de medios de vida aptos para ser consumidos directamente, como el objeto general sobre el que versa el trabajo humano. Todas aquellas cosas que el trabajo no hace más que desprender de su contacto directo con la tierra son objetos de trabajo que la naturaleza brinda al hombre. Tal ocurre con los peces que se pescan, arrancándoles de su elemento, el agua; con la madera de rribada en las selvas vírgenes; como el cobre separado del filón. Por el contrario, cuando el objeto sobre el que versa el trabajo ha sido ya, digámosle así, filtrado por un trabajo anterior, lo llamamos materia prima. Es el ca

no, por ejemplo, del cobre ya arrancado al filón para ser lavado. Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. Para ello es necesario que haya experimentado, por medio del trabajo, una cierta transformación".⁷⁰

La naturaleza, desde que toma contacto con el hombre, es ya "naturaleza humanizada", es decir, naturaleza sobre la que, en distintos grados y profundidad se va desplegando la naturaleza humana. En general, podemos encontrar los siguientes grados:

- 1o. La naturaleza como "objeto general", o sea, la tierra y el agua sin modificación de trabajo pero que no es ya independiente del hombre.
- 2o. Sobre este primer nivel, se encuentran los "objetos de trabajo", que son aquellos que ya han sufrido transformación por el hombre, pero únicamente en tanto se les ha quitado de su medio natural: los peces que se pescan, el agua almacenada, la madera derribada... etc.
- 3o. El objeto arrancado a la naturaleza en sí, que después para ocupar una nueva posición en la distribución del mundo humano, es decir, que se presenta ya "filtrado por un trabajo anterior", así sea mínimo, es la materia prima.
- 4o. El objeto manufacturado al que el trabajo le ha añadido ya valor para su consumo, es decir, el objeto con valor de uso. (En rigor, todo objeto tiene valor de uso).

A estos cuatro niveles hay que añadir todos "Aquellos (objetos)

que sirven de mediadores entre los efectos del trabajo y el objeto de éste y que, por tanto, actúan de un modo o de otro para encauzar la actividad del trabajador".⁷¹

50. Los objetos que son resultado de trabajos anteriores, pero que no se destinan al consumo sino que se usan para mediatizar o intermediar la fuerza de trabajo, es decir, los objetos interpuestos como mediadores entre dos mundos, el natural y el humano; éste es, el feil.

Hay, sin embargo, un objeto de trabajo eminente o una calidad eminente del objeto. En rigor, ninguno de estos dos nombres es adecuado y la ontología se ha debatido durante siglos tratando de darle a esta categoría su lugar adecuado. Es, sin embargo, una condición de la vida humana y, por tanto, también del trabajo; se trata de una condición que no se identifica con la cosa ni con el sujeto, pero sin la cual una y otro no se concibirían:

60. El Espacio.

El trabajo -la vida del hombre- se desarrolla en un espacio y constituye un espacio, "interno" o externo, que es un descubrimiento histórico; no podemos hablar de espacio sin hombre y las cualidades del espacio - con una relación humana. Veamos qué es el espacio para Marx en el proceso de trabajo.

En el trabajo se dan "aquellas condiciones materiales que no se identifican directamente con dicho proceso, pero sin las cuales éste no podría ejecutarse, o sólo podría ejecutarse de un modo imperfecto. Y aquí, volvemos a encontrarnos, como medio general de trabajo de esta especie,

con la tierra misma, que es la que brinda al obrero el locus atinal y a su actividad el campo de acción (field of employment). Otros medios de trabajo de este género, pero debidos ya al trabajo del hombre, son, por ejemplo, los locales en que se trabaja, los camiones, las calles, etc."⁷²

El espacio es la condición de posibilidad material de trabajo, sin la cual éste no podría realizarse. El trabajo requiere de un espacio humano, de un panorama humano, un lugar de realización. En el espacio el hombre cambia de un lugar a otro, se acerca o se aleja, toma su distancia frente a la cosa y cambia las cosas de lugar, las distribuye.

Es, además, un espacio distribuido de acuerdo a la actividad a realizar; no se ejecutan en espacios idénticos la labor del panadero, del campesino, del obrero que ensambla las partes de un automóvil. Cada trabajo requiere su forma de espacio, sin la cual "éste no podría ejecutarse o sólo podría ejecutarse de un modo imperfecto". O bien, el hombre se encuentra con él, con un espacio "abierto" (y sólo se encuentra algo cuando se lo descubre), o cierra con su trabajo un espacio, se construye un "espacio interno": para el trabajo como taller artesanal, "fábrica", "centro industrial"...; o para la vida como casa habitación, multifamiliar, hospital, jardines que son espacios abiertos en un mundo cerrado de la gran urbe, etc. Cada época distribuye su espacio de acuerdo a sus necesidades, a sus "relaciones de producción", a su mundo; la aldea salvaje, la catedral gótica, el palacio renacentista, la oficina pública, el manicomio, la cárcel...

En rigor, una ontología marxista debería desarrollar por separado esta categoría. Nosotros solamente apuntamos ahora su lugar sin explicarla en todo su detalle. Un libro que actualmente le da toda su importancia...

es el de Henri Lefebvre. Position: Contre des technocrates, quien propone el Urbanismo como estrategia central del comunismo. Junto a este concepto, esta categoría ontológica fundamental, tiene que investigarse el tiempo y su relación con el espacio. La categoría tiempo, como tiempo de producción del hombre.

El objeto es siempre, como objeto individual o como totalidad de los objetos o mundo, mediado y determinado por el trabajo humano, tanto en su existencia como en sus cualidades. El objeto descubre sus cualidades de acuerdo a la necesidad del sujeto que tiende a satisfacer, y su objetividad corresponde al desarrollo del sujeto. El objeto no es un objeto abstracto, es un objeto nudo con el hombre, un objeto humanizado:

En primer lugar, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado que ha sido consumido de una determinada manera por mediación, una vez más, de la misma producción. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, que se come mediante un cuchillo o un tenedor, es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas, y dientes. La producción no produce, pues, únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, o sea, que produce objetiva y subjetivamente. La producción crea, pues, los consumidores.

73

La producción, como trabajo, es la mediación del objeto y del sujeto. Para hablar en términos husserlianos: noesis y noema forman una unidad; la intencionalidad y el objeto de la intencionalidad. Pero éstos son términos sustituidos, derivados, del trabajo como movimiento cons-

tituyente. Con anterioridad a la relación de conocimiento se da la relación de trabajo que la funda, no sólo intelectualmente sino realmente, prácticamente. En el trabajo, en la producción, el hombre se crea un mundo para él, la producción tiene, pues, como hemos visto antes, un fin distinto al de procurar objetos para la subsistencia; en este caso fin no se da movimiento histórico. El fin del trabajo humano, como producción, es la creación del género humano y de un mundo humano, resultados ambos de la producción: El mundo humano sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre; aquí, se desarrolla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él. 74

En el trabajo el hombre se da su mundo. Por el trabajo el hombre es, puesto que sus fuerzas esenciales sólo son en tanto se objetivan; y el mundo sólo es, como mundo humano, en cuanto es la objetivación de estas fuerzas. Pero estos dos lados del trabajo, el subjetivo y el objetivo, desaparecen en la cotidianidad; el trabajo pasa a espaldas del hombre y éste no se ve como resultado de sí mismo sino como resultado de la estructura; entramos aquí al reino de Althusser y de la cibernética. Y éste no es casual sino la realidad misma: en la realidad sólo hay hombres y cosas; vemos lo constituido y el movimiento constituyente desaparece:

Como vemos, en el proceso de trabajo la actividad del hombre consigue, valiéndose del instrumento correspondiente, transformar el objeto sobre el que versa el trabajo con arreglo al fin perseguido. Este proceso - desemboca y se extingue en el producto. Su producto es un valor de uso, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se confunde y confunde con su objeto. Se materializa en el objeto, al paso que éste se elabora. Y lo que en el trabajador era dinamismo, es ahora en el producto, plasmado en lo que es, quietud. El obrero es el tejedor y el producto, el tejido. 75

En la quietud del mundo hemos descubierto nosotros, siguiendo paso a paso a Marx, los dos momentos abstractos de que se compone el trabajo; pero el trabajo es dinamismo, es el movimiento constituyente del mundo, la síntesis del polo subjetivo y el objetivo, la unidad de los dos opuestos: la actividad, el trabajo como dinamismo, y la quietud, la obra realizada, el trabajo como resultado. Son éstos, dos polos opuestos que se necesitan uno a otro para existir y que, sin embargo, presentan al exterior una antítesis; - tienden por resultado, en su unidad, un movimiento dialéctico.

1. 2. El Proceso de Trabajo (Síntesis)

Hasta aquí hemos analizado, tratando de abstraernos de su unidad, los dos momentos de que se compone el trabajo, sus dos lados; el trabajo visto en sus consecuencias subjetivas, por una parte, y objetivas, por la otra. Sin embargo, éstos son dos aspectos que se encuentran unidos indisolublemente y a los que sólo podemos separar para estudiarlos, pero que no pueden ser comprendidos sino en su relación. El hombre objetiva su ser en el trabajo; pero su ser sólo es en tanto esta objetivación; en tanto objetivación, el trabajo humano es descubrimiento del objeto, por una parte, en tanto objeto general y, por otra, transformación de ese objeto de acuerdo a un fin previo, es decir, el trabajo es, a una que descubrimiento, creación de una objetividad; pero una nueva objetividad reclama una nueva conciencia, un distinto modo de ser del hombre. El hombre en su trabajo transforma a la naturaleza de acuerdo con un fin; pero, para realizar este fin, debe controlar de determinada manera sus fuerzas esenciales, transformando, así, su ser junto con el ser del objeto:

"Así, pues, mientras que, de una parte, para el hombre... la realidad objetiva se convierte en realidad de las fuerzas esenciales humanas, en realidad humana y, por tanto, en realidad de sus propias fuerzas esenciales, todos los objetos pasan a ser, para él, la objetividad de sí mismo, como los objetos que confirman y realizan su individualidad, como que objetos; es decir, que él mismo se hace objeto".⁷⁶

Y siendo esta relación de la objetivación transformación del objeto y del sujeto, no es siempre la misma sino que es un resultado histórico. Cuando un individuo comienza su objetivación, lo hace en un grado determinado de objetividad, lo hace frente a un objeto determinado y, de acuerdo a como ese objeto es tiene que ser su comportamiento, el control de sus fuerzas esenciales. Por eso, visto como un todo, la producción es un movimiento y visto en su concreción es el punto de partida de un movimiento más amplio, pues es resultado del trabajo anterior y, al mismo tiempo, inicio del movimiento.

La objetivación, el producto, es un resultado, pero esta producción ha tomado su inicio en una objetividad, en un mundo objetivo o naturalizado humanizada que es resultado de anteriores objetivaciones, de trabajos anteriores. El resultado condiciona los nuevos trabajos, y el trabajo del cual nació toma nacimiento de los anteriores, sea como utilización de técnicas que se heredan, o como fines propuestos al trabajo que no elige el trabajador individual sino que le viene impuesto. En cualquier momento histórico que iniciemos el análisis, nos estaremos moviendo en este círculo; fácilmente se puede, para escapar a él, imaginar un hombre sin historia, nacido de sí mismo o creación bíblica, pero entonces nos salimos de "la cosa misma" e inventamos un ente inexistente para explicar la realidad, lo que crea más problemas de los que resuelve y, además, es una abstracción sin fundamento en la cosa. También, claro, podemos hacer la abstracción contraria de desconocer el movimiento y situarnos en una pretendida "objetividad" absoluta que no explica nada. Marx parte de analizar, en el momento mismo en

que se da, la producción, para descubrir su esencia, sus condiciones reales y materiales de posibilidad, su ley immanente. Y la ley de la producción se muestra como este movimiento consistente en el aprovechamiento y descargamiento de la heredad.

El proceso de trabajo es una totalidad, es decir, no es la suma de hechos aislados y sin relación uno con otro, sino que todos los hechos son resultado y condición de funcionamiento del todo orgánico. Cada uno de los momentos aislados del trabajo tiene tales o cuales características, produce este o aquel objeto, usa unos u otros instrumentos, porque no es independiente del proceso total de la producción. Lo que no implica que la totalidad sea un ente distinto de la suma de los hechos individuales, que la totalidad sea algo más que las partes, un Leviatán que absorbe como órganos suyos a las diferentes partes del proceso. La totalidad es la condición real de existencia de las partes y se descubre en cualquiera de ellas, en el hecho atómico más aislado; pero convertir este producto de nuestra abstracción conceptual, esta ley que descubrimos, en un ente aparte y superior a los entes individuales es hacer metafísica, ontoteología.

Se trabaja, esencialmente, para producir valores de uso. El fin de trabajar es producir objetos para el consumo; éste entra, pues, a formar parte de la producción. La producción, el trabajo, sólo es en tanto tiempo por mira el consumo; el consumo es el fin de la producción. No hay consumo sino porque hay producción; pero hay producción porque ésta es para el consumo:

"La producción es, pues, inmediatamente consumo; esto es lo

mediatamente producción. Cada cual es inmediatamente su contrario.

Primeramente, en cuanto que el producto no se hace realmente producto sino en el consumo; por ejemplo, un vestido se convierte verdaderamente en vestido cuando se lleva puesto; una casa que no está habitada no es realmente una verdadera casa; asimismo el producto, diferente del simple objeto natural, no se confirma como producto, sino en el consumo. Al resolver el producto, el consumo le da su acabado, pues el producto es el (resultado) de la producción no solamente como actividad objetivada, sino también en tanto que es objeto para el sujeto activo". 77

El objeto se "cumple", se cumple, en el consumo; la esencia del objeto, en tanto "cosa-para-el-hombre" o naturaleza humanizada y no en tanto simple objeto, tiene sus características determinadas por la necesidad que va a satisfacer. La producción, vista aislada del consumo, no es toda vida realmente producción sino cuando la contemplamos formando parte de la totalidad producción-consumo. La esencia del objeto es ser consumido; al consumirse se consume. La forma en que el objeto sea consumido, depende de la naturaleza del consumo y ésta, a su vez, de la del objeto; de distinta manera cumplen su esencia el alimento, la casa, la obra de arte; el alimento se cumple al ser destruido, devorado; la casa al ser habitada.

Pero el consumo, a su vez, es un resultado histórico de la producción. La producción condiciona al consumo y éste no es una cualidad abstracta. Una producción puede crear una forma de consumo adecuada a ella; el consumo, la necesidad de consumir tales o cuales objetos, el "gusto del consumidor", no es una cualidad metafísica del sujeto sino un aspecto de la

producción. El individuo, al nacer en una determinada sociedad, tiene su consumo condicionado por los objetos que se producen en ella y el modo en que se producen; una sociedad consume condicionada por su forma histórica de producción, a la cual no puede sino ir modificando. La "autonomía del consumidor", postulado central de la economía Keynesiana moderna, es una abstracción. (Sobre este tema de la crítica marxista a la economía del consenso, C. F., P. Baran. "Economía política del desarrollo").

Nuevas formas de producción pueden generar nuevas formas de consumo. El predominio de la producción sobre el consumo o, a la inversa, del consumo sobre la producción, es una condición histórica. En general puede decirse que la producción ocupa una posición dinámica en los momentos de revolución y que es entonces el elemento progresista, anticonservador; por el contrario, el consumo es, en general, el elemento rutinario, no dinámico, conservador de los límites. La producción arranca al consumo de su inercia y modifica al hombre, al consumidor:

"La producción no solamente provee materiales a la necesidad; provee también una necesidad a los materiales. Cuando el consumo sale de su torpeza primitiva -y el hecho de retrasar su salida de ella sería en sí mismo el resultado de una producción heredada todavía en la primitiva torpeza- es solicitado por el objeto como una causa excitadora. La necesidad del objeto que experimenta el consumo ha sido creada por la percepción del objeto. El objeto de arte, y análogamente cualquier otro producto, crea un público sensible al arte y apto para gozar de la belleza. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un suje

to para el objeto".⁷³

La producción es la creación de un mundo objetivo y, con ello, de una "objetividad" adecuada a ese mundo. La producción crea objetos para un sujeto; en su momento retinario, el adecuado a un consumo; pero como "dinámico" crea objetos nuevos y, con ello, sujetos para éstos. El arte es - quizá - el que más en este tanto haya usado el "objeto de arte" como ejemplo eminente nos lo indica - el campo donde esta dialéctica se hace más patente. En épocas poco dinámicas la creación artística se adapta al gusto del público, a la rutina creadora, como en todas las épocas de florecimiento académico, en las cuales toda innovación importante en los cánones es rechazada por un público y una crítica no preparados; pero, junto a esta rutina, - esta "inertencia" del público consumidor de arte, el creador, el innovador-artístico rompe con los gustos establecidos y puede llegar a formar un gusto adecuado a su obra, un sujeto consumidor adecuado a la producción. Lo que no amala ni suprime de la formación de un sujeto que rija la producción. (C. F., Parte III, 2).

Esta dialéctica de la producción y el consumo, es la dialéctica de la apropiación de la naturaleza por el hombre, de la creación del hombre y de una naturaleza humanizada, de la transformación de la naturaleza humana. Creación de objetos para el hombre y de hombres para los objetos. Objeto y sujeto no son dos entidades abstractas que, después, se pongan en relación; por el contrario, forman una unidad, una totalidad. Antes analizamos uno de los aspectos del concepto ser genérico, viendo en lado subjetivo el lado de la transcendencia a un mundo, de la libertad ontológica. Ahora -

hombre, el sujeto no es algo separado del objeto; la trascendencia es a un mundo, trascendencia en el mundo. El hombre es tan trascendente a un mundo, como universal es su apropiación de la naturaleza, su producción-consumo en el mundo.

La trascendencia del hombre al mundo, el grado de ésta trascendencia, es un desarrollo histórico, un desarrollo de la producción-consumo. Este desarrollo del sujeto tiene su correlato natural en el objeto. Una mayor generalidad, un ser genérico más desarrollado, implica una naturaleza más desarrollada en su género, en su generalidad para el hombre. La apropiación de la naturaleza por el hombre, el ser de la naturaleza para el hombre, teórica, artística o prácticamente apropiada -la apropiación de la "propiedad" del hombre sobre la naturaleza- y la modificación de la naturaleza humana, van formando la esencia del hombre, su ser genérico; en tanto la naturaleza 1) es el "medio directo de vida" del hombre, a mayor necesidad de medios de vida, mayor desarrollo de estos medios para el hombre y 2) un sujeto más desarrollado requiere de un objeto más rico para su desarrollo.

El hombre más universal es aquel más lleno de necesidades, aquel que tiene necesidades más universales y que, para satisfacerlas, tiene que descubrir la universalidad de la naturaleza y apropiársela. La distinción de la naturaleza está tan unida a la del hombre y la del hombre a la de la naturaleza que ésta es, realmente, su "cuerpo inorgánico".⁷⁹ En el proceso de trabajo como totalidad, descubrimos esta esencialidad como la ley universal y necesaria de la existencia del hombre. Es el intercambio del -

hombre con la naturaleza en el cual se constituye -se va constituyendo- la estructura -nunca concluida- del mundo y la esencia -siempre incesante- del hombre.

Es la "fábrica del mundo real" este intercambio universal del hombre con la naturaleza, este dialéctico trabajo-producto, producción-consumo, la condición de existencia de un mundo humano y de un hombre en el mundo, el movimiento constituyente de las estructuras, los modos de ser con que el individuo concreto se encuentra, lo que se le presenta como lo dado, el marco dentro del cual se desarrolla como individuo, el tejido, la trama de la vida cotidiana.

Hemos analizado el trabajo en sus diversos componentes: en lo de subjetivo, en lo de objetivo y el movimiento de ambos, el proceso, y se nos ha descubierto como esencial al hombre, como componente de su ser. Nuestro análisis ha procurado ser lo más universal posible, sin atender a posibles contingencias y modalidades que más adelante nos ocuparía. Ahora trataremos de dar, con Marx, un concepto amplio que nos complete el análisis encerrando los elementos esenciales del fenómeno. Este concepto nos lo da el mismo Marx en su obra sistemática más importante: El Capital:

"El proceso de trabajo, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, - la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de

las formas y modalidades de esta vida y común a todas sus formas sociales - por igual. Por eso, para exponerla, no hemos tenido necesidad de presentar al trabajador en relación con otros. Nos basta con presentar al hombre y su trabajo de una parte, y de otra la naturaleza y sus materias".⁸⁰

Aquí nos da Marx un concepto que es resultado de sus análisis sobre el trabajo en abstracto, como categoría universal y necesaria de la vida humana sin la cual ésta no puede ser pensada con fundamento. Aquí se encuentran resumidos los elementos que nosotros hemos tratado de poner de relieve por separado y en su unidad. El trabajo es una actividad que comprende, auto-controla sus fuerzas, se propone fines, tiene como meta el uso humano de los materiales puramente naturales y en la cual el hombre se exterioriza modificando a la naturaleza así como modificándose a sí mismo en el mismo acto. En esta definición no se habla de en cuales modalidades se desarrolla el proceso de trabajo; se dice, tan solo que el hombre, para ser, necesariamente trabaja, sea cuales sean las condiciones en que lo haga y sean quienes sean los que trabajan realmente o sea como sea que el trabajo se divida tocándole a unos la parte de la conciencia clara de los fines y a otros la representación de la satisfacción, a unos la producción y a otros el consumo.

El hecho de que el hombre al trabajar modifique su objeto y para hacerlo dirige sus fuerzas sujetas a un fin consciente, modificándose de ese modo, implica las mediaciones dialécticas objeto-objetividad que hemos visto, es decir, la historicidad de los sujetos y objetos del trabajo. El trabajo no es una categoría natural estática sino que, por el contrario, es dinámico

mien o, como la hemos calificado antes, es movimiento constituyente y no es estructura constituida; el trabajo se efectúa únicamente al nivel cultural y técnico históricamente alcanzado en cada caso y la satisfacción de las necesidades, el consumo, se realiza también en un nivel histórico de estas necesidades. Cuando, por ejemplo, Marx analiza en la sociedad moderna la fuerza de trabajo considerada como mercancía, como trabajo general o abstracto y se propone averiguar cuanto es lo que por él se paga en el mercado, hace - ver que ésta es una categoría dinámica, nunca totalmente constituida, pues - su valor es la suma de valores de uso necesarios para su reproducción y lo - tos se tienen que analizar de acuerdo al nivel cultural en el cual el trabajo se - realiza.

Este nivel cultural, referido al trabajo, no es otro que el marco de relaciones de producción en que el hombre trabaja. Estas, al trabajar individual e incluso a la sociedad concreta que se analiza, le son exterior por en el sentido de que las vive como un destino, como lo no elegido. Sus relaciones, las técnicas a partir de las cuales produce y las necesidades que lo impulsan al consumo, las modas, los "usos sociales", el lenguaje son la privación en la cual el hombre y la sociedad encuentran el marco de lo ya elegido de antemano. Sin embargo, de nuestro análisis anterior se desprende - que estas mismas relaciones no son nada, en rigor, exterior a la praxis - del hombre. Al trabajar el hombre produce objetos, se produce a sí mismo y produce sus relaciones. La estructura queda a espaldas del que la produce y se le aparece como lo incondicionado, pero el análisis ontológico fundamental nos muestra lo contrario. Veamos como Marx polemiza con el pro-

te-estructuralista. Proponen a este respecto:

"El sector Prochón comunista ha sabido ver muy bien que los hombres hacen el país, el linno, la soda, en el marco de relaciones de producción determinadas. Pero lo que no ha sabido ver es que estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres lo mismo que el hig, na, el lino, etc. Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las formas productivas. Al adquirir nuevas formas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, de modo de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El mismo modo a bueno nos da la sociedad de los señores feudales; el mallo de va por, la sociedad de los capitalistas industriales".⁸¹

Al modificar la naturaleza, el hombre convierte parte de ésta en instrumento de trabajo, consume parte del producto general como fuel que aumenta sus fuerzas productivas; este aumento en las fuerzas productivas es un desarrollo de su ser, de su riqueza, y sus relaciones sociales tienen que modificarse de acuerdo a la nueva esencia. Ahora bien, estas nuevas formas de relacionarse, éstas nuevas fuerzas productivas le son ajenas apenas, digamos, "salen de sus manos", y no puede verlas sino como lo inmutable, la substancia, la estructura. Para penetrar esta estructura, descubrir lo que hay detrás de esta concreción, esta realidad, hemos tenido que efectuar toda una serie de mediaciones en nuestra conciencia, analizando el fenómeno hasta encontrar la esencia, es decir, el "fenómeno en sentido fenomenológico" (Heidegger) y de ahí recomponer lo analizado hasta volver al sentido de la totalidad.

Para la totalidad no se reduce a cada individuo concreto o a cada sociedad concreta. El acto de cada individuo tiene consecuencias sobre la actuación de otros y el modo de actuar de una generación en la de otra, el desarrollo de una generación es el punto de partida de la siguiente que heredará un grado de desarrollo. Hasta ahora hemos prescindido de una dimensión que aparece, sin embargo, enmarcando nuestros análisis: ¿qué grado de espontaneidad tiene para el hombre la sociedad? ¿es tan sólo un hecho contingente el que los hombres se relacionen unos con otros? ¿puede constituirse el individuo humano aislado? ¿es la sociedad un ente independiente compuesto por órganos que serían los individuos? El hombre no produce para sí mismo el no para un consumidor y en nuestro trabajo la sucesión histórica de las sociedades se ha mostrado a cada paso, tenemos, pues, que hacernos cargo ahora del ser social del hombre, es ser uno con otros.

3. Ser - Con (Ser Social)

El trabajo productivo contiene la característica de ser una actividad que realizan unos hombres para otros, unos al lado de otros o, incluso, unos contra otros. Esto que se incluye en el concepto de trabajo se manifiesta, siempre y en cada caso, a todo lo largo de la existencia individual e social; un hombre, al nacer, lo hace dentro de una determinada formación social que él no elige ni puede elegir, la cual le impone sus necesidades y le da su nivel cultural; solamente un individualismo delirante se atrevería a negar ésto, ya que el individualismo y el individuo jamás sólo son como modos de existencia dentro de los marcos de una sociedad.

Cuando en la figura del mundo que nos mostraba el ser como trabajo descubríamos como fuente del mundo actual real al trabajador, a una con este desvelarse del trabajo se rebela el hecho de que otro hombre que no soy yo es la condición de posibilidad de objetos para mí, es decir, que mi gusto, disfrute, percepción e pasión de objetos, depende de la actividad de otro hombre. Si hay un objeto para mí, éste presupone la existencia de otro sujeto; si hay para mí un mundo, éste presupone la existencia de una pluralidad de sujetos. Mi existencia individual se destaca sobre un mundo de objetos y de productores y mi forma de existir depende también de la forma en que los otros hombres existen y producen. El hombre existe cotidianamente, ésto es, inmediata y regularmente, en el marco de un determinado ser social, sea alejándose de éste o siendo vivido por él y, por otra parte, es-

ta distanciamiento del ser social no es sino una particular forma del ser-con.

En rigor, únicamente podemos hablar de individuos que existen sobre el fondo de una existencia social, sea ésta un desarrollo comunitario o un desarrollo en el que las ligas de unos hombres con otros se aflojan y dilatan. La existencia histórica de un hombre presupone la historia de la sociedad y, a la inversa, la sociedad presupone la existencia de individuos sociales. Marx lo muestra partiendo de un hecho del mundo actual, la competencia:

"La competencia presupone un fin común, y éste prueba, de un lado, que la competencia es la asociación, y, de otro, que la competencia no es el egoísmo. ¿Y acaso el egoísmo no presupone un fin común? Todo egoísmo obra en la sociedad y por medio de la sociedad. Presupone por tanto la sociedad, es decir, fines comunes, necesidades comunes, medios de producción comunes, etc., etc."⁵²

Marx se dirige a estudiar al hombre en la época del esplendor de la libre competencia, en pleno desarrollo de la sociedad industrial liberal, en la cual la idea del hombre aislado y autosuficiente, el "self-made man", es la dominante ideológicamente. El atomismo de la sociedad es el dato inmediato a la conciencia, la realidad que la ideología refleja efectivamente. Esta atomización presupone, sin embargo, un todo en el cual sea posible, un fundamento, una posibilidad de su existencia que permite el desajustamiento individual; pero el fundamento, la condición de posibilidad de existencia de los individuos aislados escapa al punto de vista de esta sociedad, a la ideología que se institucionaliza y petrifica sobre la existencia.

El hecho mismo de que se de el átomo individual en competencia egoísta - que es, por otra parte, la posibilidad de subsistir - presupone que el individuo no vive aislado sino que existe precisamente en una formación social que le condiciona a actuar como individuo egoísta frente a otros individuos. El interés individual colocado por encima de todo otro fin, únicamente puede obrar dentro de la sociedad y por medio de ella. La libre competencia únicamente puede aparecer sobre la base de la existencia de, en primer lugar, un mercado libre, un mercado que exige este modo de comercio, lo que, a su vez, presupone una producción, una industria desarrollada. La existencia del hombre libre presupone la de la sociedad de hombres libres e iguales. El fenómeno de la competencia de individuos, unos frente a otros, tiene su condición de posibilidad en la sociedad competitiva, la cual no es, por otra parte, un dato absoluto, sino que se erige posteriormente a un desarrollo histórico de la sociedad. Un individuo sin éstos presupuestos no puede siquiera ser pensado, concebido; sería una abstracción sin fundamento en la cosa:

"El hombre, en el sentido más literal, es un ser político, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad. La producción por individuos aislados, fuera de la sociedad - hecho raro que bien puede producirse cuando un civilizado, que dinámicamente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje - es algo tan incoherente como el desarrollo del lenguaje durante la ausencia de los individuos que viven y hablan juntos".

Marx retoma aquí una definición clásica, de uno de los filósofos a los que más admira; después veremos como señala Marx el límite histórico de esta definición aristotélica. Por de pronto, el concepto es suficiente para comenzar a aclarar el problema. El hombre, por definición, es un ser que contiene en su esencia el ser-con-otro o, como diría Husserl, el sujeto presupone la "intersubjetividad trascendental". Dejando a un lado el problema genealógico que ahora no nos ocupa, y que es el implicado más directamente en el concepto husserliano, lo que se implica en la existencia de un individuo humano es una humanidad existente. La convivencia social, la sociabilidad, el amor, o la misantropía, la actitud anti-social, el odio, o sea con cinco formas de manifestarse, en el modo de la iluminación o del calentamiento, de un mismo fundamento fundamental, el tener que ser uno con otro, sea cada con cada, al lado uno de otro, empujando un mismo deseo, o uno frente al otro, empujados en lucha de fines contrapuestos. Un ser-con que se modula por el individuo en diferentes direcciones y grados constituye el ser, a partir del cual puede ser de tal o cual modo.

El individuo aparece en un determinado campo de elección ya formado, en un nivel cultural existente, unos usos sociales establecidos más o menos rígidos, que le conforman como individuo humano, que le civilizan hasta el nivel ya alcanzado y que le proporcionan el tipo de disfrute al cual puede aspirar. Por eso mi particular disfrute ha sido preparado ya por la sociedad y también el modo de ser que yo rechazo, el conjunto del que me niego. Aislarme, en rigor, sólo puede hacerse de algo ya presupuesto en mi existencia.

El lenguaje, otro rasgo del hombre, el hombre como ser dotado de lenguaje, sólo puede pensarse perteneciendo a un ser que comunica significados, ser que vive con otros y habla con ellos. Esa estructura inmediata que encuentra el semiótico tiene su fundamento, como lo ha mostrado Heidegger, fuera de los signos, en un sentir significados y darnos a conocer, más que en las consecuentes unidades últimas o meras estructuras. La ontología marxista tiene por delante el problema de un justo desarrollo del habla como concepto ontológico fundamental. Los trabajos de Schaff distan de ser satisfactorios pues, con mucho, se mueven en la perspectiva empirista que pretende discutir; resulta más interesante el trabajo de Gordon Childs (Sociedad y Conocimiento), aún cuando tiene sus limitaciones. Actualmente, un trabajo importante sobre el tema, desde un punto de vista Marxista, es el de H. Lefebvre Lenguaje et Société.

Podemos decir, en primer lugar, que el fenómeno del lenguaje implica, igual que la producción de objetos útiles o la competencia, el necesario ser-con humanos, al que tiene como condición de posibilidad de su existencia. Esto se oculta porque, así como cuando vemos la obra y el obrero se olvida el trabajo, cuando hablamos miramos a lo dicho, al lenguaje, y no al habla, al ser del lenguaje y, en último caso, sólo vemos el esqueleto muerto, la estructura del lenguaje como lo único real. Sin embargo, oculto - se, el habla se muestra como ser-con. El hombre tiene lenguaje porque es un ser en un mundo parlante, comunicante, significativo. Como dice Marx, es imposible "El desarrollo del lenguaje durante la ausencia de los individuos que viven y hablan juntos". El lenguaje es un útil del comercio huma-

no que exista por éste ser-con-ese-otro, aún cuando sea en el modo del lenguaje agresivo. Para Marx es la manifestación práctica de este "ser-con": "El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros - hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los acuerdos del intercambio con los demás hombres".⁸⁴

El hombre tiene un lenguaje y una conciencia -o tiene, mejor dicho, una conciencia praxista-, porque es un ser lanzado al mundo con otros hombres. El ser del hombre es ser unos hombres con otros, pero en el modo del "acompañarse", es decir, del ser "intencionalmente" uno con otro, - aún en el modo del ninguno, del no tomar en cuenta al otro, del utilizar y - utilizar a los demás, del tratarlos usar al hombre como medio y no como fin. Y porque este ser-con es existen la conciencia, el lenguaje y el propio modo de haber, el habla. Se habla denunciado de nosotros propósitos de desarrollar, y digo desarrollar porque precisamente es lo que tendríamos que hacer, una ontología del lenguaje y del habla. Déctenos señalar el sitio que tendrá que ocupar y su papel en el ser-con que analizamos. La gignoncia aparece más adelante en nuestro análisis, por esa razón la dejamos ahora a un lado.

El hombre es ser-con, ser social, por esencia. Ahí donde es encontramos un hombre, éste es un individuo social. Pero ¿la sociedad es - superior al individuo, o, por el contrario, se trata de una gignoncia de individuos antes no-sociales? La filosofía de la época del nacimiento de la sociedad moderna gustó de hacerse esta pregunta, y en su lucha contra la so-

ciudad absolutista que se pretendía independiente adoptó el concepto de la sociedad surgida como un contrato voluntario entre individuos. Por el contrario, las filosofías que reflejan lo existente durante el absolutismo se afanan por fijar a la sociedad como una abstracción por encima de los individuos: Pogor (La sociedad abstracta y sus consecuencias y Miseria del historicismo) echo en a Marx esta propuesta que él calificó de "Hegelismo", pidiendo prestado este término a las ciencias naturales.

El problema consiste en no fijar el ser-con, o la "sociedad civil" que es el término hegeliano para designar en resumen oficial, como una abstracción independiente de los individuos; pero la hipótesis contraria nos obliga a exponer hombres no sociales, anteriores a la sociedad, lo cual es también una abstracción. "La cosa misma" que nos ocupa, el hombre, es de siempre, esencialmente o excepcionalmente, como un social. Esto nos obliga, de nuevo, al círculo. No hay hombre fuera de la sociedad; no hay sociedad sin hombres. Para explicar el desarrollo histórico, el primer momento de la historia, el "urprung", las filosofías de la sociedad recurren generalmente a la hipótesis abstracta de un ser que no es el hombre; entre éstos se encuentran la del "Primitivo" de Froude que genera un romanticismo de trabajo y a partir de éste la historia de la división social. Marx rechaza la hipótesis y toda abstracción de este tipo; las relaciones sociales son relaciones concretas de unos hombres con otros (hombres concretos en relaciones concretas: feudales, capitalistas, etc.) y en ellas mismas tenemos que explicarlas:

"Qué es, pues, en resumen cuentas, este Froude que nos

¿Qué por el señor Friedman? Es la sociedad, son las relaciones sociales basadas en el antagonismo de clases. Estas relaciones no son relaciones entre un individuo y otro, sino entre el obrero y el capitalista, entre el arrendatario y el propietario de la tierra, etc. Suprimid esas relaciones y habéis destruido toda la sociedad. Vuestro Prometeo quedaría convertido en un fango tacama sin brazos y sin piernas, es decir, sin fibras y sin división del trabajo; en una palabra, sin todo lo que desde el primer momento lo habéis propuesto como para hacerle obtener esa remuneración de trabajo".

La Naturaleza no funciona, porque siendo abstracción de algo real, de relaciones reales, en el momento en que la fijamos como algo independiente y prescindimos de aquello de lo que es abstracción, nos quedamos con un puro esquema vacío que ya nada explica y que no es. Los hombres contrastan entre sí relaciones concretas, distintas en cada sociedad y de las cuales la sociedad es expresión, como "sociedad civil" o como Estado. Pero no existen unas y otras separadas del hombre ni el hombre existe sin relaciones concretas que le dan sus posibilidades en cada caso. El ser-con no es un ente, ni una estructura, sino que es la constitución de ser del hombre; lo que es como la ley de aparición del fenómeno, sin la cual éste no ocurre, pero que sólo es como ser del ente.

El ser-con sólo es en tanto hay hombres, y sólo hay hombres en tanto son unos con otros, incluso en el modo de la indiferencia o del comportamiento anti-social. Sólo puede estar en contra de una determinada sociedad o de la sociedad en general como ser social. Esto nos encierra de nuevo en un círculo: no hay hombre que no esté en relación con otros y que

podiera generar por voluntad una asociación; pero la sociedad no es anterior a los individuos. Marx, en la posición de una ontología fundamental que se propone descubrir el ser del hombre en el hombre mismo tal como se da cotidianamente, no pretende, siquiera, evadir el círculo; por el contrario, lo aborrea y recorre: Así como la sociedad en formación se encuentra con todo el material preparado para esta formación, así también la sociedad, una vez que existe, produce al hombre en toda esta riqueza de su esencia, el hombre dotado de una riqueza profunda y total de sentido, como su constante realidad. 26

No podemos partir de lo que no se muestra en el fenómeno constituido; desde que podemos comenzar a hablar de sociedad en sentido estricto hablar de sociedades animales no puede ser sino metáfora. Esta se da con todos sus elementos, más o menos desarrollados, con todo el material preparado para (su) formación. Ir más allá es, en la perspectiva linda, una abstracción. Es en la sociedad existente donde, por otra parte, el hombre se produce como tal, es decir, como sentido y no ya sólo como sensibilidad; como apasionamiento, no únicamente como padecimiento. La realidad constante del hombre es en la sociedad, puesto que es en ella donde alcanza un nivel humano, donde se realizan su filogénesis y su ontogénesis.

Negel desarrolla su ontología en un círculo más amplio, pero no fuera del círculo, en una ontología general. Por eso en él encontramos el fundamento del ser social mismo, la génesis del ser-con, a lo largo de los desarrollos pre-humanos, en la dialéctica de señoría y servidumbre, por ejemplo. Para Marx, hemos visto (Parte I, B., 1. 2 y 3), este intento

de traspasar la finitud, la perspectiva humana, es una mistificación que pretende hacer pasar la perspectiva finita por visión del Espíritu absoluto y de la Idea. El recorrido no podemos hacerlo sino dentro de la sociedad ya constituida que es lo que se muestra y desde se ilumina el ser del hombre. Es ahí donde podemos pasar a ver las distintas modalidades históricas del ser-con; al individuo humano lo vemos siempre en determinadas relaciones sociales:

Cuanto más nos remontamos en la historia, mejor aparece el individuo, y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte de un todo más grande; en primer lugar, de una manera todavía muy natural, de una familia y de una tribu, que es una familia extendida; después de una comunidad bajo sus diferentes formas, resultado del antagonismo y de la fusión de la tribu. Y solamente al llegar al siglo XVIII y en la 'sociedad burguesa' es cuando las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que produce éste punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente aquella en la que las condiciones sociales (generales desde este punto de vista) han alcanzado el más alto grado de desarrollo. ³⁷

El hombre nace y vive lanzado en relaciones y usos objetivos, independientes de su voluntad, a los que puede adaptarse, oponerse, modificar o rechazar, pero de los que no puede evadirse absolutamente. La evolución de la sociedad, tan de moda en ciertas épocas románticas y adolescentinas, es un modo de ser social; el hombre que en un determinado momento se

niala de toda sociedad, vive con la cultura asimilada de la comunidad en la que vivía, y la que dinamicamente le permite subsistir en un nivel determinado de sin el cual difícilmente viviría. Claro está, puede darse el caso de la pérdida y el olvido del nivel humano adquirido, porque el individuo no es parte de un organismo autónomo.

Las rebuenciones que señala Marx en el párrafo que analizamos son la expresión del determinado tipo de sociedad en la cual el hombre, considerado jurídicamente independiente, tiene a la sociedad como una necesidad exterior para la satisfacción de deseos individuales; pero esta visión ideológica se funda en un desarrollo histórico de siglos, que va de la primitiva y aún natural unidad orgánica del genuo familiar, la unidad de la humanidad en Dios que funda el ser-con-estamentario, a la estructura externa de la sociedad de la libre concurrencia.

La época del individualismo, es, por otra parte, aquella en que las necesidades del mercado, de la producción industrial, etc., con más rigidez se imponen al individuo como una ley natural. La Fábula de las Abejas de Mandeville, y otras teorías que quieren expresar el movimiento social, son buen ejemplo de esta armonía preestablecida entre el individuo y la sociedad. Hoy resulta más evidente que nunca este primado de las condiciones sociales sobre el individuo, en la forma que Marx llama general, es decir, cuantitativa, que corresponde, como después veremos, al modo de la producción de mercancías; y hoy, la economía política se aferra al punto de vista rebuencional de la autonomía del consumidor. La otra cara de Rebusca es la estructura, otro punto de vista anterior y cuantitativo.

hijo de la gran industria: el ser-con aparece aquí como la pura exterioridad descalificada para la cual el individuo concreto, el hombre concreto y real no es sino un puro átomo, juguete de leyes naturales. Para Marx de lo que se trata es del juego dialéctico de dos entidades absolutamente reales que se exigen una a otra o, mejor dicho, que no sea sino dos modos de lo mismo. La pura sociedad como un organismo independiente es una pura abstracción:

Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo. El individuo es el ente social. Su manifestación de vida -aunque no aparezca bajo la forma directa de una manifestación de vida común, realizada conjuntamente con otros- es, por tanto, una manifestación y exteriorización de la vida social. La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas, por mucho que -necesariamente, además- el modo de existencia de la vida individual sea un modo más bien especial o más bien general de la vida genérica, o según que la vida genérica sea una vida individual más especial o más general. 83

El individuo es la manifestación de la vida social, pues adquiriendo su ser por la sociedad, al actuar no hace sino repetir, en forma personal, ese ser adquirido, modificándolo más o menos en forma individual -principium individuationis- dentro de un determinado marco y contribuyendo en diferentes grados a su transformación o permanencia estática. La historia del género humano, en cada caso, se manifiesta en el ente individual y éste reproduce y produce esta historia genérica. El hombre actual es la manifestación, más o menos especial o general, de la sociedad que le da sus posibilidades, es decir, del desarrollo actual de la sociedad y es preparación

de la sociedad posterior y del individuo posterior. El individuo no es un átomo, una monada sin puertas ni ventanas, pero la sociedad no es un organismo independiente de los individuos concretos y su historia real personal. Por eso Marx rechazaría ambas abstracciones, la de la independencia de la sociedad o la atomístico-individualista. En la ontología fundamental se trata del ser del hombre y para el hombre como la ley del fenómeno en su historia y movimiento.

Tanto una abstracción como otra, considerar la sociedad como ente o "estructura", o atomizarla a la manera nominalista y positivista o tautológico-individualista, es traicionar la realidad y de lo que se trata es de "abstraer" al fenómeno. Ambas abstracciones terminan en imágenes que justifican el estado de cosas actual, son puntos de vista que no trascienden los límites del momento, es decir, son ideología, expresión de la realidad, momentos de la cultura. Lo que Marx quiere es develar y, esto, siempre, es "crítica de la cultura", pues implica ver el todo en su separación y contraposición, en su lucha, en su "movimiento".

Aceptar la distinción entre aparición y ocurrencia es la primera condición para rasgar el velo de maya de la realidad inmediata. La sociedad humana puede presentar, en general, dos apariciones: la totalidad social petrificada en "ente", o la atomización de la sociedad, la consideración de la sociedad como un nombre general para un conjunto de datos atómicos, semejantes; en esta visión se comienza por desarticular el todo y se termina por encontrar la desarticulación, en aquella la vida y la articulación de la totalidad de los individuos sociales se convierte en la ilusión de un ente.

independiente de los hombres con vida propia. Marx tratará de pasar de esa apariencia a su fundamento. ¿Qué es, estrictamente, la sociedad? ¿qué hay detrás de la apariencia? Existen sociedades en las que vive el hombre que tiene sus usos y costumbres propias, sus leyes y su expresión política, su Estado. Pero, ¿sobre qué bases se funda una sociedad? Tomemos que pasar de la imagen inmediata de la "sociedad" a su fundamento real, a su ser:

¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente ésta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los asentamientos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil. Esto es lo que el señor Proudhon jamás llegó a comprender, pues él cree que ha hecho una gran cosa apelando del Estado a la sociedad civil, es decir, del recumen oficial de la sociedad a la sociedad oficial.

89

El bloque constituido por la sociedad, dice Marx, es el resultado de la acción de los hombres y, a su vez, éstos se encuentran condicionados por la sociedad. Es el mismo círculo que antes hemos visto con respecto a la producción. Pero la sociedad, los usos sociales con los que el hombre se encuentra y en los que vive, se fundan en una relación humana más

originaria: los hombres adquieren ciertas relaciones entre sí, cierta organización familiar, cementaria-social, etc., es decir, viven en una sociedad civil, porque han contraído en su existencia en la producción, el consumo y el comercio, una relación originaria. A esta relación esencial, es a lo que nosotros hemos llamado ser-con, para distinguir claramente esta clase de las relaciones sociales "aparentes".

Antes hemos descubierto el trabajo como el ser del hombre. El hombre llega a ser por el trabajo y por él llega a existir un mundo humano de. En esta producción que el hombre hace del mundo y de sí mismo, los hombres son uno al lado del otro, en un trabajo que, individual o colectivo, forma un mundo para los otros hombres. Por eso la relación originaria del 'ser-con' se da en el trabajo, en la producción y consumo de un mundo humano donde los hombres establecen su comercio. Por eso la actividad nunca es, rigurosamente, aislada; al actuar como hombre, actúa siempre ya en un 'ser-con' otros:

Aún cuando yo actúo científicamente, etc., desarrollo una actividad que para vos puede llevar a cabo directamente en común con otros, actúo socialmente, porque actúo como hombre. No sólo me es dado como producto social el material de mi actividad -ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje-, sino que ya mi propia existencia es actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí, lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social.

Mi actividad es siempre con otros puesto que el mundo en el que trabajo y actúo de diversa manera, es un mundo social y, por otro,

parte, yo mismo soy un producto de la historia anterior de la sociedad, en tanto existe en un determinado desarrollo de la producción del hombre. El arte mismo, que aparece como una actividad espontánea, se da en un nivel cultural determinado y solamente puede dar un paso adelante sobre la base de este nivel. Pero esa actividad originaria que es el ser-con de la producción del hombre, que genera el nivel cultural, genera su sociedad civil, su "aparición" social y su "teoría": su expresión ideológica:

La definición de Aristóteles dice, en rigor, que el hombre es, por naturaleza, un ciudadano o miembro de una ciudad. Esta definición de Aristóteles es característica de la Antigüedad clásica, como lo es de la modernidad y aquí la de Franklin cuando define al hombre como un ser por arte racional fabricante de instrumentos. ⁹¹

Sobre la base del ser-con originario, los hombres engendran un modo de vida dirigido fundamentalmente a modos de ser específicos. Lo que aparece a la mirada de la época son esos específicos modos de vida, que constituyen la "sociedad civil" en que los hombres viven; el ser-con se oculta y se cierra y sólo se ve el modo fundado. La Grecia Clásica, por ejemplo, fundada en el ser-con de la producción esclavista, la sociedad civil se orienta a la vida política, a la "polis", en la que se despliega la sofística como el modo de educación del hombre para el Estado, el recíproco respeto a la ley, la República ideal de Platón, y que es lo descubierto y expresado por la definición de Aristóteles. Esta ligazón entre la vida griega y la teoría, ha sido admirablemente desarrollada por W. Jaeger (Paideia), aún cuando, quizá, adolece de un planteamiento realmente ontológico del problema y de un lin-

minar el ser-que-origina. La época del gran desarrollo socialista pro-
mota las relaciones entre los hombres como relaciones "instrumentales" y
al hombre como esencialmente productor de éstas. Un análisis detenido so-
bre esta particular forma de sociedad civil y en el nivel ontológico adorado,
lo da K. Kosik tanto en su "Dialéctica de lo concreto" como en el artículo -
"Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica".
Quedarse en el nivel de la sociedad civil, o de su "estructura"
de "relaciones de parentesco", etc., es un pacto con el más acalorado enemigo
contra la distinción entre espíritu y naturaleza que es el hombre crítico de
la ontología; es quedar aprisionado por el punto de vista ingenuo que acepta
una cultura sin cuestionar sus supuestos, y esta actitud filosófica describe -
en, aún cuando tenga pretensiones de flagelar las luchas sociales, en el con-
servadismo y la apología del hecho, del dato inmediato, pues ratifica el pre-
juicio, es decir, acepta que el ser humano se reduce al presente, que no se puede "des-
garrarse" de Afirmarse calosamente a la "sociedad civil", es decir, a las re-
laciones interhumanas aporriadas, a la familia, etc., es pretender de que
la vida humana no puede residir en las bajas actividades productivas, en los
medios de producción y de consumo, puesto que la temperatura y el afecto huma-
no, los "Ídolos de Caballería", los "Buenas Conciencias" y los "Boy-
Scouts" con de un rango humano superior, indican que los tabúes y preju-
cios de una cultura tienen tomado el poder de la filosofía y que la convención
al separación entre vida humana y trabajo se emplea para defender la filo-
sofía parece -o la "parece" del dato científico- del "satis que".
"El hombre se hace tal por el trabajo, y por él se da un mundo

para el hombre, en este proceso los hombres tienen su "ser-con" originario sobre el cual pueden desarrollar determinadas tareas y actividades humanas. Esto no niega, por ejemplo, la especificidad de estas actividades y su relativa autonomía, negación propia de interpretaciones mecanicistas y romanas, o tan ingenuas como cualquier otro convencionalismo, puesto que niega también la distinción entre esencia y apariencia y el movimiento peculiar de éstas. La imagen comunitaria es también ideologizante; lo que Marx entiende por "trabajo productivo" es una cosa distinta -ya lo hemos visto- a la que es típicamente entendemos por éste. En rigor el trabajo y las relaciones de trabajo en las que se da el ser-con, es el por del hombre en el sentido que hemos expuesto antes.

En capítulos anteriores declinamos que bajo el rubro "ser genérico" Marx coloca la categoría "trabajo", en sus dos aspectos -el objetivo y -el subjetivo- puesto que éste es la creación del género. En el concepto "ser genérico" se implica la categoría que hemos estado analizando ahora, pues -el trabajo de un hombre -de cada hombre- es la formación del género humano y no solamente del individuo. Ser humano implica, pues, ser social. Como la denominación "ser-social" se presta a equívocos pues no distingue el nivel aparential y el esencial, nosotros hemos preferido usar para este último la denominación heideggeriana "ser-con"; el ser genérico es, pues, -ser-con y el concepto en su totalidad lo define Marx de la siguiente manera: "El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de los demás cosas, sino también -lo cual no es más que una -

manera distinta de expresar lo mismo- en el sentido de que se comporta ha-
cia el mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un sentido
objetivo y, por tanto, libre".⁹²

El ser genérico es (el hombre es) porque transforma al mundo
natural en mundo humano, humanizándose a sí mismo en este proceso; así
se crea, se va creando- un mundo de hombres ante los cuales cada uno se
comporta. Esto implica que cada individuo se comporta ante los otros como
ante hombres, es decir, como ante fines y no como ante medios (instrumen-
tos, cosas). Aquí se da una "comprensión" del género. Por "comprensión" se
entende "Por "comprensión" se nombra una "conciencia clara y dis-
tinta" que, obviamente, no se da en el comportamiento cotidiano y que en su
momento aparece en casos excepcionales. Y Marx de lo que habla es, precisamen-
te, de "comportamiento real, activo, del hombre ante sí". El hombre-
en su comportamiento cotidiano frente a los otros, por comportamiento, verbal
mente, comprende al otro como hombre, en diversos grados históricamente
determinados que pueden llegar hasta el absoluto aislamiento de este com-
prender y pasar, para usar las mismas heurísticas, del "preocupar por"
al "censurar de", es, por ejemplo, el "instrumentalismo", es el servicio de
la sociedad humana como medio para fines individuales. Pero, aún oculta-
do, esta comprensión se da; una cierta caracterización del "ser genérico"
es, pues, el comprender que, por otra parte, hemos encontrado ya antes co-
mo comprender del proceso de trabajo.

Al hombre, es decir, al "ser genérico" podríamos caracterizarlo,
de momento, con los rasgos que hemos estudiado hasta ahora, de la

siguiente manera: es un ente que niega su puro ser natural y es natural-humano; lo humano de este ente es la "Praxis" que es el movimiento de constitución - significadamente humano; siendo praxis, el hombre trabaja la naturaleza - trabaja a sí mismo en este proceso que él comprende de cierta manera; éste no es, por esta parte, el movimiento de un individuo aislado sino el movimiento de la creación de género humano, el cual es compartido por cada individuo.

Pero las características que hemos estudiado las hemos tenido que descubrir yendo en el sentido contrario del mundo. En diversos grados estas estructuras se ocultan a la mirada cotidiana - y por mirada cotidiana entendemos también la científica - y se presentan como lo contrario de lo que son. La realidad es la inversa del ser. Solamente la mediación dialéctica nos ha permitido llegar a las abstracciones que hemos contemplado, y es necesario analizar las condiciones por las cuales se ocultan y poder así, entonces, explicar la realidad. El ser del hombre es un ser enajenado; eliminar la enajenación es presentar una imagen optimista de la realidad humana. Tenemos que volver a la realidad, a la esencia enajenada, pues superarla en el pensamiento y tratar la abstracción como real, es tratar las relaciones humanas como si ya fuesen humanas y prestar al mundo un resplandor ficticio. Marx nunca dejará de tener en cuenta este elemento, "salvando" así el sentimiento:

"El comportamiento real, activo, del hombre ante sí mismo es me ser genérico e la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y entienda

riorina realmente todas sus energías genéricas -lo que, a su vez, sólo es po-
sible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resul-
tado de la historia- y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su
vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la conjugación".⁹³

El ser-como es histórico y es un producto de la historia no es -
esto, no es estructura; es puramente constitutivo, es puramente humano. -
Este movimiento es una apropiación de la naturaleza por el trabajo en el
trabajo y por el trabajo el hombre se crea órganos nuevos, se actualiza, -
es decir, se sirve de una "industria", la cual le brinda un mundo y con la
cual se constituye un mundo, es decir, una genialidad humana. Industria y
propiedad con las dos categorías que actualizarse a continuación.

El ser-como es histórico y es un producto de la historia no es -
esto, no es estructura; es puramente constitutivo, es puramente humano. -
Este movimiento es una apropiación de la naturaleza por el trabajo en el
trabajo y por el trabajo el hombre se crea órganos nuevos, se actualiza, -
es decir, se sirve de una "industria", la cual le brinda un mundo y con la
cual se constituye un mundo, es decir, una genialidad humana. Industria y
propiedad con las dos categorías que actualizarse a continuación.

En consecuencia, "El Capital" de Marx, en su primer tomo, no se refiere a la industria de la siguiente manera:

4. Industria

Como cuarta categoría sociológica, en la enumeración que nos ofrece de base, coloca Marx la "Industria". En la sección cuarta, capítulo XIII, párrafo I de El Capital Marx nos da una historia de la Maquinaria: "Cual importancia tienen la industria y la máquina, es decir, la técnica, en esta concepción? En La Misericordia de la Filología aparece, en un párrafo del que ya nos hemos ocupado, algo así como una interpretación "Maquinista" de la historia y de las relaciones humanas: "El molinero movido a bronce nos da la sociedad de los señores feudales; el molinero de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales";²⁴ Esto, en el mismo párrafo en el que afirma que los hombres son los únicos creadores de sus relaciones sociales. Tomando por separado esta frase Von Mises²⁵ atribuye a Marx la concepción de un desarrollo a partir de la maquinaria, y ve ésta una idea bastante difundida incluso entre los teóricos "marxistas". Se trata en una clara interpretación de los textos de Marx, tanto de los citados como de otros, por ejemplo, la Contribución a la Crítica de la Economía Política y los Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, que con la primera versión de El Capital se publica en 1857. De esta redacción preparatoria de la obra definitiva de Marx, H. Marcuse y después A. Gers, en sus conferencias de los cursos de invierno de 1946, en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la U.N.A.M., citan un párrafo en el que Marx parece sugerir que el sistema Capitalista de producción puede desaparecer por el sólo desarrollo de

la industria. Transcribimos aquí este párrafo tomado de la intervención de -
Marras:

"Mientras la gran industria crece, la creación de la riqueza real depende cada vez menos del tiempo y de la cantidad de trabajo que se requiere que del poder de los instrumentos (Agonition) que se emplean durante el tiempo de trabajo. Dichos instrumentos y su poderosa eficacia no están en proporción al tiempo de trabajo inmediato que requiere su producción. Su eficacia más bien depende del nivel que se ha alcanzado en la ciencia y el progreso técnico... El trabajo humano ya no parece formar parte del proceso de producción; el hombre se relaciona con este proceso como supervisor o regulador... El permanece fuera del proceso en lugar de ser su principal agente... En esta transformación el gran fundamento de la producción y la riqueza ya no es el trabajo inmediato llevado a cabo por el hombre, ni en tiempo de trabajo, sino la apropiación de su propia fuerza creadora universal (Produktivkraft), esto es, su conocimiento y dominio de la naturaleza a través de su existencia social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. La apropiación del tiempo de trabajo de otros hombres sobre el que se apoya la riqueza (social) de nuestro tiempo, parece una base miserable comparada con el nuevo fundamento que ha creado la gran industria. Tan pronto como el trabajo humano, en su forma inmediata, deja de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo cesa, y el imperativo de la necesidad ya no es el valor de uso. El excedente de trabajo de la masa (de la población) deja de ser, entonces, la condición para el desarrollo de la riqueza social, y el ocio de unos cuantos no es más la condición para el desarrollo

de las facultades intelectuales del hombre. El modo de producción donde decaen el valor de cambio se anula".⁹⁶

Una importancia central le es asignada a la industria en este período que, incluso, puede inducir a una interpretación sumamente "cientificista" de la historia. Como hemos indicado antes, esta importancia la tenía ya la industria en los Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844, al ser incluida como una "categoría ontológica fundamental", y se conservará a lo largo de toda la producción literaria de Marx.

Que la industria crece constantemente y aumenta su poder de producir riqueza, modifica, incluso, la mentalidad de los hombres; que el desarrollo de la industria permite al hombre dedicar menos tiempo al trabajo agotador y tener más "tiempo libre", reducir al mínimo la jornada de trabajo y el "peso" de éste, son hechos que pueden constatarse fácilmente. En la industria es, como su grado técnico de desarrollo, un resultado del trabajo de los hombres, tanto físico como intelectual; éste no es sino un hecho "historiográfico". La industria debe, para Marx, tener, por lo que hemos visto, un estatus especial en relación con el hombre.

Esencia de la industria

Los instrumentos, la industria, la técnica, contemplados como algo "ante los ojos", es decir, separados de su conexión con la totalidad en la que realmente existen, no nos dicen nada sobre el hombre ni sobre otros seres. Para Marx, sin embargo, una historia de la tecnología debe ser antes una historia concreta del hombre. Debemos preguntarnos entonces: ¿qué es la esencia de la industria? ¿qué es la tecnología? ¿qué rol

¿Qué de esencialidad tiene la creación de la industria al ser del hombre? Ve-
mos el texto de Marx en el cual discute la necesidad de una historia de la tec-
nología, no porque tenga un interés "económico", sino porque ésta nos puede
mostrar el pas del hombre

La creación de la tecnología ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología

natural, es decir, hacia la formación de los órganos vegetales y anima-
les como instrumentos de producción de la vida de los animales y las plan-
tas. ¿Es qué la historia de la creación de los órganos productivos del hom-
bre social, que son la base material de toda organización específica de la so-
ciudad, no merece el mismo interés?... La Tecnología nos descubre la es-
tructura del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su
vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida y de las ideas y representa-
ciones psíquicas que de ellas derivan".⁹⁷

Los textos de la "Industria", de la "Tecnología" pasado, que
podemos comenzar a descubrir en los primeros objetos utilizados por un
hombre para cumplir mejor un fin, pueden ser un valioso auxiliar de la "His-
toriografía", un excelente firme para construcciones etnológicas, sociológi-
cas, etc. Son señales efectivas de un pasado humano, a partir de las cuales
es posible reconstruir sociedades prehistóricas. Gordon Childe fué un estudia-
do constante de la "tecnología" y nos ha legado un gran número de obras en
las cuales nos entrega valiosas reconstrucciones del pasado; él creyó deber
haber en la historia "tecnológica" un criterio "objetivo" para juzgar acerca
del "progreso". Esto es historiografía. Pero, ¿qué puede derivarse este
criterio psíquico, de la contradicción que hemos estado considerando so-

rente al aumento de riqueza material y, a una con él, el empobrecimiento es-
piritual del hombre? Hemos visto en capítulos anteriores, que la gracia -
gracia del hombre en el trabajo es una constante del ocultamiento de las inter-
ferencias ontológicas, y que éstas hemos tenido que "descubrirnos" rehuyendo-
la, considerándola "objetivista" y haciendo apropiar lo que tras ella se oculta.
El desarrollo de la industria "oculta" y nos " vuelve invisible"
la esencia de la industria. Hemos preguntado: ¿qué es la industria? La in-
dustria es un hacer del hombre que se desarrolla históricamente, que ausen-
ta su poder de dominio sobre la naturaleza, que le permite una "distancia" -
frente a la naturaleza. El hombre primitivo que busca una piedra para cazar
un animal, es distinto, tiene una conciencia distinta, un distinto comporta-
miento que aquel que, para el mismo fin, se sirve de un fusil automático, -
como es distinto el que hace la guerra con flechas que el que no tiene más -
que apretar un botón para destruir ciudades enteras. El "medio" que el
hombre interpone entre sí y la naturaleza nos descubre en qué grado el hom-
bre se ha separado de la naturaleza, en qué medida ha "descubierto" la na-
taleza. Por otra parte, el objeto técnico es más que un útil; él nos descu-
bre, aún en el puro usar y manipular, un aspecto especial de la naturaleza.
La actitud del hombre en el mundo crea el instrumento del que
se sirve para un fin determinado, y la existencia de estos útiles orienta la
actitud de los hombres. El estudio de la industria, pues, nos descubre que
actitud tenía el hombre de una época, así como nos descubre su grado de do-
minio de la naturaleza, su "conocimiento" de las leyes naturales. El ins-
trumento, la industria, es el medio por el cual el hombre produce y recoge

dado en vida, es el "Migano" que se atada para vivir en la naturaleza.

El hombre produce su vida, modifica su existencia y su mundo en el trabajo. Por el trabajo "descubre" y "crea" un mundo al mismo tiempo que se "crea" y "descubre" a sí mismo. Y desde que comienza el hombre, en su "proceso" introduce entre él y la naturaleza un "medio", una "mediación" que es la industria. Pero la industria no es un "medio" cualquiera, el que con ella el hombre reproduce su vida y la produce, produciendo y reproduciendo un mundo: la industria es "la mediación" entre el ser del hombre y la naturaleza que se convierte en mundo.

La industria es la "sustancia", la "conciencia" materializada del hombre así como es la naturaleza hecha "racional" y "consciente"; es el "lugar" del intercambio entre el hombre y la naturaleza, el nudo entre el lado subjetivo y el objetivo del trabajo. Y si el trabajo es el descubrimiento y la creación del hombre y de un mundo para el hombre, es decir, si el trabajo es el ser del hombre, la industria, que es la mediación que el trabajo integra y crea para descubrir un mundo y crear al hombre, es también ser del hombre y no ~~extrinsecidad~~ a él.

La esencia de la técnica, la esencia de la industria, no es la de ser un útil que se manipula, que facilita el trabajo, que aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza y la capacidad de crear signos. La industria puede ser todo eso, porque es esencialmente producción, tanto en el sentido de que es resultado del trabajo del hombre como en el de que es, ella misma, mediación de esta producción. La industria es descubrimiento y mediación para descubrir; es modificación por el hombre de algo que

sal, modifica la natural y modifica al hombre. Es el ser materializado del hombre; es la petrificación, del ser del hombre en todas sus aristas y por eso una historia de la industria, ontológicamente comprendida, es la historia del ser realizado del hombre.

Participa la industria de dos mundos al ser la mediación entre ellos, pero con el modo positivo en el que dos mundos extraños se unen con uno el lugar en el que estos se descubren y crean. El ser del hombre se crea y se descubre descubriendo y creando un mundo; en el descubrimiento y creación de un mundo y de sí mismo, descubre y crea la industria que le presenta un mundo, descubriendo las fuerzas del hombre, al mismo tiempo que las reproduce. Es, pues, la mediación privilegiada del ser del hombre.

La relación real del hombre con la naturaleza es la de la apropiación histórica de la "fuerza" por los seres humanos; en esta relación, como hemos visto al estudiar las dos primeras "categorías ontológicas fundamentales" del análisis marxista, se forma y conforma la conciencia, formando y conformando a la naturaleza en "mundo". En esta relación define el hombre crea el instrumento y lo interpone entre él y la naturaleza; el instrumento utilizado constituye, pues, en gran medida, el grado de conciencia alcanzado por el hombre y permite la "reproducción" de este nivel. Esto es totalmente cierto al acordarse el término de "instrumento" a un campo suficientemente amplio que abarque todo objeto interpuesto entre el hombre y la naturaleza para la realización de un fin. El concepto de mundo por Marx es, sin embargo, más amplio que el de "instrumento"; es

te último demota el aspecto antiguo industrial, por el contrario, habla ya del aspecto distinto del problema, para mostrar inmediatamente tanto el fin como la acción y el intercambio.

En la industria, pues, encontramos el "lugar" en el que se ilustra la relación entre la conciencia y la naturaleza, entre el espíritu y la materia. La historia de la industria es la historia de la apropiación que el hombre logra de la naturaleza, es, pues, la historia del mundo, y es, por otro lado, la historia de la conciencia que se crea y se forma en y para ese mundo. La industria, al ser "punto" del hombre, es la iluminación del ser del hombre como tal "punto" y de la "naturaleza" que es resultado de ese "punto": es la iluminación del mundo en sus dos aspectos: "naturaleza" e "historia", para tirar los términos tradicionales en la filosofía de la época de Marx.

Un estudio hasta cierto punto "paralelo" al de Marx es el de Heidegger,⁹⁸ que se preocupa por descubrir esta relación entre la "industria" y el "hombre". En lugar de utilizar el término "Punto", Heidegger se sirve del "Aleuthement" más correcto de "potencia" aunque, en esencia, quiere decir lo mismo que Marx. "Punto", en el sentido griego, es el trabajo no creador, no productor de una objetividad nueva; para este trabajo se reserva el término "potencia". En el sentido que antes hemos hecho del "trabajo", vimos que, para Marx, la esencia de éste consiste en ser, precisamente, producción de una objetividad nueva, tanto en el sentido de que crea un nuevo objeto como en el de que crea una conciencia nueva este objeto; esta es la esencia del hombre que Marx denominó "Punto". Como

venas, al concepto de Marx se aleja de nombres el trabajo rutinario, de
 creador, pero, además, aleja la posibilidad de una interpretación más
 pues el término "praxis" hace un mayor énfasis en la producción material.
 Pero, en definitiva, la esencia de la industria es, para Marx, el ser esta
 "objetivación" o objetivación de la "praxis" y, por tanto, es liberación
 "La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, co-
 mo de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una do-
 ble relación -de una parte, como una relación natural, y de otra como una re-
 lación social-, social, en el sentido de que por ella se establece la coopera-
 ción de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cual-
 quier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado
 modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre apareja-
 do un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, me-
 do de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma
 de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social
 y que, por tanto, la "historia de la humanidad" debe estudiarse y describirse
 siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio".²⁹

La industria humana en su unidad los tres conceptos que hemos
 estudiado antes: el trabajo en su aspecto subjetivo; el trabajo en su aspecto
 objetivo y el ser social o "ser-oso". Es, pues, la esencia real de estos
 momentos, su objetivación y el lugar en el cual pueden iluminarse. Continúa
 en las formas de organización y la conciencia, la "ciencia" del hombre es -
 una "ciencia" - es decir, ciencia aplicada, y toda ciencia es, a cierto o a ló-
 go pura ciencia aplicada o "técnica", pues una "ciencia" que con ella con-

cientista de un individuo o un grupo de individuos si no modifica la realidad y se comunica, así, a los hombres, no se "cumple" (en sentido filosófico) y modifica la realidad objetiva y la "objetividad" del hombre. Esta relación la ha sabido captar muy bien el filósofo de la ciencia W. Heisenberg, quien ha estudiado las modificaciones que la ciencia, como técnica, ha producido en la conciencia del hombre contemporáneo. Dice el famoso científico ale-
mán y de nacimiento austriaco, con honestidad y con sencillez: "La ciencia modifica en considerable medida al ambiente en que vive sumergido el hombre, y colorea éste, sin cesar e inevitablemente, en te una visión del mundo derivada de la ciencia; con lo cual, la técnica influye desde luego profundamente sobre la relación entre hombre y naturaleza".
La industria es la mediación que contiene en sí, como sus elementos, la ciencia, la conciencia del hombre y la modificación histórica que éste hace de la naturaleza, tanto como descubrimiento de ésta cuanto como creación de objetividad. La industria comienza con el descubrimiento de una naturaleza para el hombre y este descubrimiento es ya industria; la transformación de parte de esta naturaleza en útil, en instrumento, y se continúa como aprovechamiento a nuevos aspectos de la naturaleza que se convierten, así, en medios.
"La tierra es la despensa primitiva y es, al mismo tiempo, un primitivo arsenal de instrumentos de trabajo. Le suministra, por ejemplo, la piedra que hace, con la que frota, pule, corta, etc. Y la granja es un instrumento de trabajo aunque esija, para su cultivo, para poder ser utilizada como instrumento de trabajo, toda una serie de instrumentos

y un desarrollo de la fuerza de trabajo relativamente grande. En primer lugar es en el proceso de trabajo se desarrolla un puro, reclama instrumentos de trabajo fabricados. En las cuevas humanas más antiguas se descubren instrumentos y armas de piedra. Y en los orígenes de la historia humana, los animales domesticados, es decir, adaptados, transformados ya por el trabajo, desempeñan un papel primordial como instrumentos de trabajo, al lado de la piedra y la madera talladas, los huesos y las conchas... Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja". 111

La esencia de la industria es ser la mediación de la Praxis del hombre; por tanto, comporta la conciencia del hombre y la naturaleza humanizada. Como orientadora del hombre hacia la naturaleza no está únicamente condicionada por el trabajo del hombre sino que, a su vez, determina este trabajo; por eso puede llegar a orientar de una manera definitiva la Metoria, como lo señala Marx en la cita de los Grundrisse con que iniciamos el capítulo. La industria, en su sentido ontológico, es un componente de la "Praxis" y, por tanto, es por del hombre en el sentido que hemos analizado. Pero, recordemos, este aspecto se encuentra oculto; la industria es iluminación y enriquecimiento del ser del hombre, por eso hemos tenido que proceder dialécticamente y descubrir, en su apariencia de puro objeto, su esencia de mediación. La industria es la realidad certificada del hombre -

Y, como tal, un ocultamiento; y como hacer del hombre es iluminación del ser. Su esencia encierra, pues, dos aspectos: por un lado es la manifestación entre el hombre y la naturaleza pero, además, en tanto es objetivación de esta relación, es la apropiación al ser del hombre.

El ser humano se presenta como un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. En un primer momento, el ser humano se enfrenta a la naturaleza y a la sociedad. Este momento de confrontación es el momento en que el ser humano se da cuenta de su existencia en el mundo. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia.

En un segundo momento, el ser humano se enfrenta a la naturaleza y a la sociedad. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia. El ser humano se da cuenta de que es un ser que se encuentra en un mundo que le es ajeno. Este momento es el momento de la conciencia.

En consecuencia, Marx afirma que el ser humano es esencialmente un ser social, y que su desarrollo es esencialmente un desarrollo social.

5. La Propiedad

El hombre, para Marx, es esencialmente natural y humano. Como definido por el "ser natural", su desarrollo es impulsivo; definido como "humano" impulsivamente a lo natural y propiario de su desarrollo. El desarrollo del hombre, como propiedad impulsiva, es apropiación de la naturaleza, humanización de lo natural, esto es, sometimiento de lo natural a la voluntad del hombre. Este sometimiento es lo que Hegel, en su doctrina del derecho (C. E. Prescripción y Filasofía del Derecho), define como propiedad. Que un algo es mi propiedad quiere decir que está sujeto a mi voluntad y que este derecho es reconocido por los demás. La propiedad implica, pues, a diferencia de la simple posesión, un carácter de necesidad y de humanidad, es decir, una actividad humana frente a la cosa; para Hegel, es esta actividad ética la que define al hombre como sujeto del Derecho, esto es que el hombre sólo es sujeto de Derechos cuando tiene una actividad necesaria y libre frente a la cosa. Para Marx, también, la propiedad aparece con el hombre; la apropiación de la naturaleza no con carácter fortuito, sino necesario, es decir, como una actividad ante la naturaleza como propia. Si, como hombre tiene antes, el ser del hombre es el trabajo, es decir, la producción como producción social, ésta tiene como requisito previo una actividad del hombre frente a la naturaleza que trabaja como distinto de él y sometido a su voluntad, es decir, como propio. El trabajo social, la producción, implica, pues, e

la propiedad. Veamos como Marx desarrolla esta categoría ontológica del "ser-natural-humano":

"Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, en el interior y por medio de una determinada forma de sociedad. En este sentido es una tautología decir que la propiedad (apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada (lo que además supone también una forma antagónica, la no-propiedad, como condición)... Pero decir que no hay por qué hablar de producción, ni, por tanto, de sociedad, cuando no existía la propiedad, es una tautología. Una apropiación que no se apropia nada es una contradicción in subjecto".¹¹²

La producción, como producción considerada en su conjunto, es decir socialmente, siempre una apropiación. Para Marx este círculo vicioso, esta tautología, resulta de lo más evidente. La propiedad es resultado y condición previa de todo tipo de producción; que la apropiación es un resultado del trabajo resulta claro; que sea su condición es menos evidente, pero esto trataremos de aclararlo más adelante. Además esta tautología tiene que ser desarrollada históricamente hasta comprender como y por qué la actual forma de propiedad es el trabajo de su condición necesaria que es la propiedad y que esta forma de propiedad antagónica sea la condición misma de la apropiación y de la producción.

Aún nos estamos deteniendo en la "abstracción", en la tautología y no pasamos todavía al movimiento, a la "determinación" histórica y concreta de la propiedad. Lo que nos interesa ahora es desarrollarla en su

abstracción como la categoría ontológica que Marx señala en los Manuscritos de 1844 y que estaba en sus obras de madurez donde mantiene implícita esta abstracción, a la cual de ya por evidente en sus estudios no ontológicos sino regionales, sean económicos o históricos, sea El Capital o La Lucha de clases en Francia.

El concepto de propiedad está subsumiendo las otras cuatro categorías ontológico-fundamentales que hemos analizado; el trabajo, en sus aspectos subjetivo y objetivo, el ser-con y su unidad que es la industria; esto se debe a que la propiedad es la condición de posibilidad de estas categorías -definiéndola como la actividad del hombre ante la cosa como suya propia o sea la condición originaria de la producción. Así la define Marx y la hace implicar a las demás categorías, en un texto dedicado especialmente a las formas de propiedad, en los Grundrisse:

"Las condiciones originarias de producción no pueden ser reproducidas ellas mismas inicialmente; no son los resultados de la producción. - (En lugar de condiciones originarias de producción, podríamos decir también: pues si esta reproducción aparece, por un lado, como la apropiación de los objetos por los sujetos, aparece igualmente, por el otro, como el sometimiento, la sujeción, de los objetivos por y a un fin subjetivo; la transformación de los objetos en resultados y depositarios de la actividad subjetiva)"¹¹³

La producción, que es apropiación, consiste en el modelamiento de que un sujeto hace de una cosa natural y su sometimiento a un fin subjetivo; así, el objeto es resultado de la actividad subjetiva; el mundo, pues, como hemos visto en los capítulos anteriores, es resultado de la actividad sub

jetiva y, además, este proceso de creación de un mundo, implica transformaciones en el sujeto. Para que pueda haber esta apropiación y este modo inmediato se presupone que hay algo que se modela y una actitud hacia ese algo; estas son las "condiciones originarias de producción" que se definen entre el lado objetivo y el subjetivo de la propiedad, y son condiciones previas "originarias" porque ellas mismas no son resultado del movimiento sino que se encuentran presupuestas en su inicio, "no pueden ser producción algo más que inicialmente" (Marx).

La producción requiere, sea cual sea su tipo, de la "propiedad" como condición previa; la propiedad, no como resultado sino como sujeto de la producción implica, en primer lugar, objetos que no son el hombre mismo y una actitud hacia esos objetos como propios. Históricamente esta propiedad se desarrolla hasta el grado en que genera una forma antagónica en la cual el trabajo carece de propiedad y la propiedad depende de la no propiedad del que trabaja, forma que es la característica y peculiar de la producción de valores de cambio. Los elementos de las condiciones originarias de producción, es decir, de la propiedad son, en las formas no productoras de "valor", fundamentalmente los dos estados; leamos a Marx:

"El punto crucial aquí es éste: en todas estas formas, en las cuales la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico, y por consiguiente el objeto económico de la producción de valores de uso, es decir, la reproducción del individuo, en determinadas relaciones con su comunidad, de la cual forman la base, hallamos los siguientes elementos.

1. Apropiación de las condiciones naturales de trabajo...
2. La actitud hacia la tierra... como propiedad del individuo que trabaja". 114

Marx habla en el texto que citamos de las formas de propiedad pre-capitalistas en las cuales la "tierra" es la fundamental fuente de riqueza, a la que corresponde la producción de valores de uso, pero resulta claro que si en el sistema de producción y propiedad se basa en la producción industrial -en el sentido restringido y cotidiano del término- y en la compra de fuerza de trabajo, la propiedad del trabajador no es la base del orden económico; - la propiedad existe como supuesto del modo de producción, aún cuando este supuesto sea la no-propiedad del productor. Analizamos, sin embargo, la actitud en su presentación más pura y no antagónica. Marx encuentra en el análisis dos características:

"1. Apropiación de las condiciones naturales de trabajo, de la tierra como instrumento primitivo de trabajo, a la vez elaboratorio y después de sus materias primas; pero apropiación, no por medio del trabajo, sino como condición previa del trabajo. El individuo considera simplemente las condiciones objetivas del trabajo como propias, como la naturaleza inorgánica de su subjetividad, que se realiza por medio de ellas. La principal condición objetiva del trabajo mismo aparece, no como producto del trabajo, sino que se da como naturalidad. Por un lado tenemos al individuo viviente, por el otro la tierra, como condición objetiva de su reproducción". 115

La condición natural (Naturwuchs) de la producción es, pues, algo externo de lo que ésta se apropia; la naturaleza. Pero la naturaleza -

considerada como propiedad, como corpo inerte del hombre, o como "naturalidad inorgánica de su subjetividad". La propiedad, y por tanto la producción implica, pues, un ser no ya puramente natural, sino que es la subjetividad de la naturaleza, es decir, que tiene una separación, una distancia de la naturaleza y que es la "propia". Como condición de la producción, tenemos a la propiedad como naturaleza que el hombre se apropia y que es, como distinta de él, necesaria para su existencia y su reproducción. Pero esta separación de la naturaleza, para su apropiación, implica una actitud frente a ella:

2. La actitud hacia la tierra, hacia la tierra como "propiedad del individuo que trabaja, significa que un hombre aparece desde el principio como algo más que la abstracción del "individuo que trabaja", sino que tiene un modo objetivo de existencia en su posesión de la tierra, que precede a su actividad y no aparece como mera consecuencia, y que es condición previa de su actividad en igual medida que su piel y sus sentidos, pues su piel y órganos de los sentidos son también desarrollados, reproducidos, etc., en el proceso de la vida, con también presupuesto de ella. Lo que media entre el individuo en esta actividad es la existencia del individuo como miembro de una comunidad, más o menos naturalmente evolucionada, más o menos históricamente evolucionada y modificada; su existencia primitiva como parte de una tribo, etc."

La objetividad de la existencia de un hombre es su propiedad. La separación del hombre frente a la naturaleza lo subjetiva y esta subjetividad tiene como correlato la naturaleza que se apropia y hacia la cual tiende

no la actitud de que es suya propia. Una naturaleza a la cual dirigirse como suya, sólo es como resultado de un proceso histórico más o menos natural, - es decir, que el productor se organiza, como miembro de una comunidad, - como propietario de una determinada naturaleza, status de propietario-productor que le es donado y garantizado por la comunidad. La comunidad aparece, pues, como otra condición previa de la producción-apropiación.

Lo que nos interesa señalar ahora especialmente, y que se desprende de los dos aspectos -el objetivo y el subjetivo- de la propiedad como condición previa del hombre, es que el análisis de Marx parte de analizar las características del hombre -o mejor dicho las categorías ontológicas-fundamentales que lo constituyen- del hombre ya formado y dejando al privar, el "a-priori", sin fundamentar en una anterioridad, es decir, en una ontología general.

Tenemos aquí que, como requisito previo de la producción, es decir, del ser del hombre, está la naturaleza distinta de él y una actitud ante ella como suya propia, la cual es donada y garantizada al individuo por la comunidad, esto es, por el desarrollo histórico, que puede ser más o menos primitivo, más o menos civilizado y de este desarrollo dependerá la propiedad del individuo, incluso cuando esta es en forma negativa, la no-propiedad. En la propiedad tenemos la síntesis de la industria, es decir, de los resultados anteriores del análisis, que tienen como condición la producción. Ahora es necesario abondar la unidad entre producción y propiedad.

"Relacione esta propiedad a la relación con las condiciones de producción. ¿Por qué no a las de consumo, puesto que primitivamente el

esto de producir por parte del individuo un recurso a la reproducción de su propio cuerpo por la apropiación de objetos ya preparados por la naturaleza para su consumo? Pero aún cuando éste sólo necesita ser reproducido y log cultivos, pronto hacen falta edificios, trabajo (como en la casa, la pesca, el cuidado de rebaños) y la producción (vale decir el desarrollo) de ciertas - capacidades por el sujeto. Además, las condiciones en las cuales el hombre sólo necesita ceder mismo de lo que ya está a su alcance, sin heredencia alguna (es decir, sin productos del trabajo ya destinados a la producción), etc. son muy transitorias, y no pueden ser constituidas normales ni estables ni normales en el estado más primitivo. Por consecuencia, las condiciones primitivas de producción incluyen de manera automática la necesidad que se puede convenir directamente en trabajo, como frutas, animales, etc. Por consecuencia, el propio fondo de consumo aparece como parte del fondo primitivo de producción. III

La producción es el desarrollo y apropiación de un mundo; como tal, la propiedad está a su base, en la forma en que antes lo hace de fin; pero la propiedad es en tanto esta producción, puesto que este concepto se implica toda forma de apropiación del mundo. Las formas primitivas de apropiación se encuentran contenidas en el concepto de producción. La apropiación humana es productiva, en tanto, por un lado, modifica un mundo y, por otro, es la "producción... de ciertas capacidades por el sujeto". El ser humano se daña en el nivel natural, no creativo, en la para reproducción el consumo humano implica la producción, en las dos entidades mencionadas, y en reproducción como simple consumo, es decir sin superación, es propio -

acción. Pero esto implica que la propiedad, que hemos descubierto como previa, no existe realmente sino por la producción. La propiedad es la acti-
dad ante la naturalidad, pero con actitud sólo existe y subsiste en tanto hay -
real apropiación, esto es, en tanto hay producción:

"En la medida en que la propiedad no es más que una actitud -
consciente hacia las condiciones de producción como propias, actitud estable-
cida por la comunidad para el individuo, proclamada y garantizada como ley
y por tanto, en la medida en que, la existencia del productor aparece como -
existencia dentro de las condiciones objetivas postuladas a él, es realidad
de sólo por medio de la producción. La apropiación real tiene lugar, es por
medio de la relación con estas condiciones tal como se las expresan en el pro-
cedimiento, sino por medio de la relación activa, real con ellas en el proce-
so real de postularlas como condiciones de la actividad subjetiva del hombre". 118

La propiedad sólo vienen a ser, en tanto es producida, es decir,
postulada como condición real de la producción, esto es, de la "Praxis", y
es ella misma "Praxis", actividad, pues sólo existe en tanto prácticamente
postulada. Lo que antes aparecía como "previo" se encuentra ahora circun-
lucamente incluido; la producción no puede ser causa de la propiedad puesto
que la precipona, pero la propiedad no engendra la producción ya que, para
ser real, debe ser producida. No nos encontramos ante relaciones deducti-
vas o causales, sino ante interdependencia genuina, es decir dialéctica, -
mutua interrelación de la totalidad.

Y en el momento en que vinculamos el concepto de propiedad -
el de producción, comencamos a hablar de movimiento, de reestructuración
de reestructuración, de cambio. Lo que a una propiedad le da su carácter -

es la producción para la cual es postulada, y al ser puesta como tal propiedad la producción que se desarrolla es la adecuada a ella. Pero la producción es una propiedad, en tanto propiedad - en el sentido fuerte del término - la subyace y motiva la postulación de una nueva forma de propiedad; la estructura - se sobrepone y la producción, para propiedad regular de una nueva estructura.

La apropiación de la naturaleza por los hombres, es la producción de una propiedad como tal o cual cosa; la naturaleza es apropiada como coto de caza, campo de cultivo, asiento de una fábrica, etc., y es naturaleza será modelada por el fin para el cual ha sido propuesta. Si bien con las características propias o "en sí" de la naturaleza las que permiten que el hombre haga de ellas, "para sí", tal o cual cosa, es la actividad de el hombre, es "Frente", la que descubre, en primer lugar estas características y, en segundo lugar, crea sobre ellas un mundo. La propiedad, como actitud frente a la naturaleza, es la condición de la producción y ésta es condición de la realidad de aquella; es la producción la que convierte a la naturaleza en propiedad del hombre, en mundo. Por otra parte ésto implica que si la naturaleza es como propiedad, el mundo cambia con el hombre, tanto en cuanto ésta producción es un descubrimiento como en cuanto desarrolla sobre él un mundo humano. Contra María

"Pero es evidente que esto significa también que propiedad que cambia. Lo que convierte a una región de la tierra en terreno de caza, es el hecho de ser utilizado por las tribus para cazar; lo que convierte al suelo en propiedad del cuerpo del individuo es la agricultura. Cuando la

ciudad de Egipto estuvo construida, y sus tierras circundantes cultivadas por sus ciudadanos, las condiciones de la comunidad fueran diferentes de lo que habian sido antes. El objeto de todas estas comunidades es la conservación - o sea, la producción de los individuos que las constituyen como propietarios, es decir, en el mismo modo objetivo de existencia, que también constituye la relación de los miembros entre sí, y por consiguiente la comunidad misma. Para esta reproducción es al mismo tiempo, necesariamente, una nueva y nueva producción y destrucción de la vida forma". 119

Un tipo de propiedad se establece para repetir en sí una forma de producción y mantener a la sociedad en el nivel alcanzado, así como a los nuevos miembros de esta sociedad. La producción general - es decir en un tipo amplio - de una sociedad, manteniéndose en un mismo nivel, es la reproducción de los modos de ser consagrados, la producción de unos hombres - por otros y de un mundo en el mismo modo objetivo de existencia, o sea, la repetición de la misma forma del hombre. Para esta repetición es reproducción y por tanto, en el mismo ya producción; para que la sociedad continúe, sus miembros deben reproducirse físicamente y esto implica un aumento de población al cual, por otra parte, debe mantenerse en las condiciones de propiedad establecidas, lo que, necesariamente, implica una ampliación de la propiedad de la comunidad o un aumento de la productividad; ambas cosas, para satisfacer la nueva demanda deben irse no solamente reproducción de sino produciendo de nuevo la forma humana y el mundo humano, primero de un modo meramente cuantitativo y, posteriormente, este aumento tenderá a destruir la vida forma de modo total, es decir cuantitativamente. Por

ahora no insistiremos más en este punto, con el cual ya incidimos en el siguiente capítulo: la historia y la historicidad.

Hemos estudiado, hasta aquí, la propiedad como una categoría ontológica del hombre. La hemos expuesto en su forma más general, pero esta idea no corresponde a la realidad; la unidad necesaria del hombre con la naturaleza que forma un mundo humano, es decir, la unidad entre producción y propiedad no presenta un problema realmente grave, pues la reciprocidad entre ellas es evidente apenas se analiza un poco. Lo que ya resulta verdaderamente difícil es explicar ontológicamente lo contrario, la falta de propiedad del productor, que es la situación tal como se presenta en la realidad. Al plantear este asunto no solamente hemos sido conducidos al problema de la historia, sino, al mismo tiempo, al de la conjunción. Tal como Marx plantea el problema, el asunto es el siguiente:

"Lo que exige explicación, no es la unión de seres humanos vivos y activos con las condiciones naturales, inorgánicas, de su metabolismo con la naturaleza, y por consiguiente su apropiación de la naturaleza; ni es esto el resultado de un proceso histórico. Lo que debemos explicar es la separación de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana respecto a su existencia activa, separación que se completa sólo en la relación entre trabajo asalariado y capital".²⁰⁴

Que el hombre tenga una actitud frente a la naturaleza que se apropia y que ésta se realice en la producción, o que producción y propiedad se condicionen mutuamente siendo dos aspectos de la "Praxis" del hombre, no tiene por que parecer misterioso; lo que requiere una explicación

es que la relación afirmativa del productor para con las "condiciones objetivas de su trabajo" se encuentren "negadas" por relaciones en las cuales el productor no es propietario y el propietario no produce, es decir, la situación de la "propiedad privada". Nuestro análisis, en el cual hemos intentado descubrir las "categorías ontológicas fundamentales" sobre las que descansan los trabajos "específicos" de Marx ha evitado, por razones de método, regresar al punto de partida concreto, que es la "realidad" actual, hasta aclarar por completo el ppr. Esta aclaración, que tiene como base el análisis de lo que se oculta, tiene como premisa poner la "enajenación" entre paréntesis". Un párrafo clave de los Manuscritos, con el que concluiremos este capítulo, resume los resultados alcanzados, y en él vemos como, para Marx, la consideración de pensar la "realidad" como superada es lo que permite descubrir el ser del hombre.

"Hemos visto como, partiendo de la premisa de la propiedad privada positivamente superada, el hombre produce al hombre, se produce a sí mismo, y produce a los demás hombres; como el objeto, manifestación directa de la individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el hombre, la existencia de éste y su existencia para él. Pero, asimismo, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto objeto, son a la par el resultado y el punto de partida del movimiento (y en el hecho de que necesariamente tenga que ser este punto de partida va implícita cabalmente la negación histórica de la propiedad privada). El carácter ppr es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce ella misma al hombre en cuanto hombre, es producida por él. La ac

tividad y el goco, como su contenido, sea también, en cuanto al modo de existencia, social, actividad social y goco social. La esencia humana de la naturalidad existe solamente para el hombre social, que solamente existe para él como ser con el hombre, como existencia cuya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de vida de la realidad humana; solamente así se convierte para él en existencia humana, en existencia natural y la naturalidad se hace para él hombre. La sociedad es, por tanto, la unidad esencial del hombre con la naturalidad, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturalidad".²⁰¹

En el punto de partida de la separación de la realidad inmediata -la propiedad privada y sus expresiones cotidianas y filosóficas-, es decir al partir nos de lo "descubierto", lo "develado", vemos el ser del hombre como la producción que éste hace de sí mismo en la sociedad, al mismo tiempo que él se crea un mundo de objetos. Esta unidad dialéctica hombre-mundo es -desde la óptica fundamental- el punto de partida y el resultado de la historia social del hombre y de la apropiación de la naturalidad. La esencia de la naturalidad es ser para el hombre o, mejor dicho, desde el punto de vista de la ontología fundamental sólo podemos hablar de una esencia, de una verdad de la naturalidad en tanto hay hombre; hay naturalidad independientemente de que en ella exista el hombre, pero mundo, natural y cultural, sólo existe en tanto hay un ente histórico que se desarrolla interiorizando un mundo y exteriorizándose en él. La sociedad histórica es la síntesis real de la interiorización de la naturalidad y de la exteriorización del hombre, que constituyen el mundo humano, por tanto, "el acabado naturalismo del hombre y

el acabado humanismo de la naturaleza".

Sin embargo, esto no se muestra inmediatamente en la realidad, sino que es necesario descubrirlo y separarlo de su "inversión", de su enajenación. En el texto que hemos citado, señala Marx que esta enajenación -la propiedad privada- es consecuencia necesaria de la esencia descubierta; este tema lo analizaremos en su lugar, tratando de descubrir en que grado esta enajenación es necesaria, por que, si es posible su separación real, y cómo. Antes, tendremos que poner en unidad lo hasta aquí descubierto y analizarlo en su movimiento, esto es, analizaremos la historia y la historicidad del ente que crea un mundo y se enajena.