

## CAPITULO XII

## EL MATERIALISMO HISTÓRICO MARX

## 1. Aclaraciones previas

El estudio de **Karl Marx** (1818-1883) presenta especiales dificultades, no tanto por su pensamiento mismo, cuanto por la serie de malentendidos que *corren a su respecto*, y que oscurecen su comprensión y entorpecen la lectura directa de sus textos. Ante todo es preciso aclarar que no debe confundirse a Marx con el llamado "Diamat",<sup>1</sup> la filosofía "oficial", por así decirlo, del Estado soviético, porque aunque ésta se remita a Marx y se fundamente en última instancia en él, el Diamat es una elaboración, y en muchos aspectos transformación -y aun desvirtuamiento- de las ideas de aquél: transformación por obra de Engels, de Plejanov, de Lenin, de Stalin, etc., quienes es discutible que hayan respetado y captado el fondo del pensamiento original de Marx. En lo que sigue, la exposición se ceñirá exclusivamente a Marx mismo.- Pero respecto de éste ocurre que ha sido interpretado de las maneras más diferentes y contradictorias que quepa imaginar- Shakespeare decía que "el demonio puede citar las Escrituras para sus propósitos", esto es, que siempre es posible encontrar una cita o un pasaje que se adapte o pueda adaptarse a lo que se pretende demostrar o sostener. Y, en efecto, se han hecho de Marx interpretaciones totalitarias, como la comunista corriente, y otras democráticas; se ha visto en él al defensor de un riguroso estatismo donde el individuo no contaría para nada, y se lo ha considerado también como un individualista<sup>2</sup> -y no falta quien lo haya incluido en una historia de la filosofía de la existencia.<sup>3</sup>

Tal variedad -y hasta podría decirse confusión- de interpretaciones depende de varias causas. En primer lugar, las relaciones que el marxismo mantiene con la política -y esta última no es por lo general buen tribunal para aclarar las cosas-, y especialmente la circunstancia de que el comunismo soviético se haya apropiado, digamos así, durante largo tiempo del pensamiento marxista hasta el punto de llevar a creer que fuese su único y autorizado representante. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que Marx fue

<sup>1</sup> "Diamat" es abreviatura de "materialismo dialéctico". Sobre éste puede verse I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetische dialektische Materialismus*, München. Lehnen, <sup>2</sup>1956 (trad. esp., *El materialismo dialéctico*, Madrid, Rialp); H. MARCUSE, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York. Vintage Books (Random House), 1961 (trad. esp., Alianza Editorial); G. A. WETTER, *Hombre y mundo en la filosofía comunista*, trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1965, y sobre todo, del mismo WETTER, *Der dialektische Materialismus*, Wien, Herder, 1952 (hay trad. esp.), ya citado en el Cap. VII, nota 1. -A las consideraciones precedentes es preciso agregar que el colapso del imperio soviético y de sus satélites, le ha quitado al marxismo gran parte de su "prestigio", si no todo, y que sean de esperar nuevas interpretaciones y formulaciones. Entre los manuales soviéticos, puede mencionarse V. AFANASIEV, *Fundamentos de filosofía*, trad. esp., Moscú, Editorial Progreso (sin fecha, probabl. alrededor de 1960).

<sup>2</sup> Es lo que sucede con H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, Boston, Beacon Press, 1960 (hay trad. esp.), o con Marx y su concepto del hombre (trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1962), del psicólogo E. FROMM.

<sup>3</sup> Cf. H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Wien, Humboldt. 1952. pp. 135-152.

durante largo tiempo un ignorado en la enseñanza e investigación universitarias, lo que relegó su estudio a otros niveles y seguramente conspiró contra su adecuada comprensión; sólo en los últimos cuarenta años, más o menos, ha cambiado esta situación, y se han multiplicado estudios y ensayos hasta el extremo de haberse convertido Marx, por razones no siempre filosóficas, casi en moda -cosa poco propicia para la seriedad del pensamiento. En tercer lugar -y ello tiene relación con aquel cambio-, las obras que mas importancia tienen para el conocimiento del pensamiento *filosófico* de Marx -los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) y *La ideología alemana* (1845-46)-<sup>4</sup> no se publicaron, si se exceptúan unos pocos fragmentos, hasta 1932. Esto significa que todos los estudios hechos sobre Marx hasta esa fecha -piénsese, por ejemplo, en Lenin- desconocían sus obras quizás más decisivas. Por último es preciso tener en cuenta que no existe hasta hoy todavía una edición completa y satisfactoria de la totalidad de sus obras.

La exposición que sigue no pretende, ni remotamente -y menos aun que con otros filósofos (cf. Prefacio)-, presentar la totalidad del pensamiento marxista, sino que se limita a su aspecto más propiamente filosófico dentro de los escritos de los años 1844 a 1846, casi exclusivamente. Sin duda, ello ha de constituir una mutilación, pero con todo parece hallarse allí el núcleo más vivo de su pensamiento, y al par la raíz a partir de la cual tan sólo puede llegarse a un adecuado entendimiento del resto de su obra escrita, económica y política, y aun de su actividad política y revolucionaria.

## 2. Crítica de la filosofía

Marx, como la mayor parte de los hegelianos de su tiempo, estaba firmemente convencido de que la filosofía de Hegel era la expresión más acabada de su época, es decir, de la sociedad burguesa; más todavía, estaba persuadido de que, en cierto modo, la filosofía de Hegel era la filosofía perfecta, y que filosóficamente no podía irse más allá de ella -convicción que en el fondo era conclusión necesaria del sistema hegeliano mismo, con el que la serie de los sistemas filosóficos quedaba definitivamente cerrada (cf. Cap. XI, § 17). Por lo tanto, ya no debíamos ocuparnos más de filosofía -viene a decir Marx-, sino en todo caso de realizarla, de llevarla a la práctica.

Sin duda, Marx difiere de Hegel en muchos aspectos capitales; pero en el fondo de su pensamiento se mantiene un núcleo de hegeliano convencido. Para él la realidad -y cuando Marx habla de "realidad" por lo general se está refiriendo a la realidad histórico-social, al mundo del hombre- tiene una estructura dialéctica, que se encamina hacia la perfecta racionalidad consciente. Esto lo ha demostrado Hegel de manera acabada. Pero Hegel había sostenido además que con su sistema quedaba lograda la definitiva conciliación de todas las oposiciones, la unidad y armonía entre razón y realidad, entre sujeto y objeto, entre individuo y sociedad, etc.<sup>5</sup> Más concretamente, Hegel creía que las formas sociales y políticas de su época eran adecuadas para el pleno cumplimiento de las exigencias racionales; que mediante el mero desarrollo gradual del sistema político-social vigente se llegaría a la realización de las supremas capacidades del hombre. Pero entonces la dialéctica quedaba detenida y se consagraban los hechos e instituciones políticos y sociales ya existentes como si fueran perfectamente adecuados a la razón.

<sup>4</sup> *La ideología alemana* fue escrita en colaboración F. ENGELS, y "es difícil apreciar la parte que procede de Marx y la de Engels"(A CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, tomo IV, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 170); con todo, suele atribuirse a Marx la primera parte, que es la más importante.

<sup>5</sup> Aquí y en lo que sigue se utilizan algunas fórmulas y expresiones tomadas de H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, pp. 259 ss.

Vistas así las cosas, la dialéctica hegeliana se le ofrecía a los ojos de Marx con una notable ambigüedad. Porque, por una parte, aparece concluida: con el sistema de Hegel el proceso dialéctico ha llegado a su cumplimiento final (*Vollendung*), y no sólo habría terminado la filosofía, sino que quedaba consagrada la monarquía prusiana conservadora y reaccionaria, y el cristianismo, no menos reaccionario, de la Iglesia oficial -en una palabra, quedaba consagrado el *status quo*. Pero, por otra parte, la dialéctica, si era el movimiento de la realidad misma, su pulso, su vida, no podía detenerse sin que la realidad misma se detuviera y desapareciera; por tanto, la dialéctica debía ser esencialmente abierta y "revolucionaria". Marx se inclina decididamente a interpretarla en este sentido.

En efecto, sostiene Marx que las contradicciones están lejos de haber quedado finalmente conciliadas. La verdad -en el sentido hegeliano de la palabra-, los principios de la razón, *no* coinciden con el orden social y político existente. Hegel había enseñado que "lo verdadero es el todo" (cf. Cap. XI, § 3), esto es, una totalidad que tiene que estar presente en cada elemento singular de tal manera que si un solo aspecto o un solo hecho no pudiese conectarse racionalmente con el proceso dialéctico total, la verdad de la totalidad quedaría manca. Y justamente esto es lo que Marx señala: que hay en el mundo humano un elemento irracional, inadecuado respecto de la Idea, desajustado o inarmónico respecto de la totalidad, y que es señal de que la verdad todavía no se ha realizado cabalmente, de que la plena racionalidad aún falta.

Ese hecho irracional, esa contradicción que el sistema hegeliano dejaría subsistir, ese elemento de carencia, es la *existencia del proletariado*. La sola presencia de éste contradice la supuesta realidad de la razón, porque el hecho del proletariado significa la existencia de una clase social entera que representa la negación de la razón. En efecto, Hegel había sostenido en su *Filosofía del derecho* que la propiedad es la manifestación exterior de la persona libre; pero el proletariado es la clase totalmente desposeída, la que carece de toda propiedad, y por tanto ni es libre ni es persona, si es que, siguiendo a Hegel, la libertad y la personalidad se objetivan y apoyan en la propiedad. Hegel, había enseñado también que el hombre es hombre gracias al espíritu -esto es, mediante el ejercicio de las actividades espirituales, como el arte, la filosofía, donde se encontraría la forma más perfecta de vida humana-; pero entonces ocurre que el proletario está completamente separado de esa esencia, por la sencilla razón de que las condiciones de su existencia no le permiten ocuparse de nada de ello; agobiado por su trabajo, por sus necesidades puramente animales que a duras penas logra calmar, el proletario carece de la posibilidad de acceder a las formas de vida propiamente humanas, a la cultura. El proletario es entonces un hombre que no puede realizarse como hombre. Escribe Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*:

De esto resulta que el hombre (el obrero) sólo se siente obrando libremente en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente sólo como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.<sup>6</sup>

La existencia del proletariado, pues, es el testimonio de que la razón no está plenamente realizada. Según Marx, las reconciliaciones del sistema hegeliano están logradas tan sólo en el reino del pensamiento, pero *no* en la realidad, porque el suyo es

---

<sup>6</sup> *Ökonomisch-philosophische Manuskripte [Manuscritos filosófico-económicos]* (que abreviaremos M) M I 3, p. 86; H p. 35; trad. esp. Rubio, p. 109, retocada (M indica *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Nos atenemos al texto de G. Hillmann (quien reproduce la paginación de M, en K, Marx. *Texte zu Methode und Praxis*, II, München, Rowohlt, 1966, que citamos H). En general seguimos la trad. esp. de Rubio Llorente, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, que se cita R).

"un superar pensante que deja intacto su objeto en la realidad".<sup>7</sup> La realidad social y política de la época es contradictoria, está colmada de antagonismos que aún no han sido conciliados, de manera que la historia y la realidad social "niegan" a la filosofía. Por lo tanto de lo que se trata, según Marx, es de llevar a cabo la coincidencia entre los hechos y la razón, pero no en el plano abstracto del pensamiento, no en el plano meramente especulativo, sino en el plano social y político. Y tal tarea no puede cumplirse sólo teóricamente, mediante la teoría filosófica, sino que ha de consistir en la praxis<sup>8</sup> socio-política y, en definitiva, revolucionaria. Éste es el sentido de la famosa tesis XI, de las llamadas *Tesis sobre Feuerbach*:

Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*<sup>9</sup>

Marx sostiene entonces que lo que importa ahora ya no es propiamente filosofar, sino modificar el mundo -entiéndase, el mundo humano (aunque ello lleva consigo a la vez la transformación del mundo natural, cf. § 3)-, y en este sentido niega la filosofía (como pura teoría) y pretende reemplazarla por la praxis. Porque la filosofía -Hegel y toda la historia de la filosofía hasta Hegel- es pura teoría, y la teoría deja las cosas tal como están, y la teoría en su forma más perfecta (Hegel) ha declarado que todo lo real es racional a pesar de que un aspecto muy importante de la realidad, el proletario, está excluido de la racionalidad -por todo ello hay que sustituirla por la praxis:

la solución de las mismas oposiciones *teóricas sólo* es posible de modo *práctico*, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y [...], por ello, su solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una *verdadera* tarea vital que la *filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía *únicamente* como tarea teórica.<sup>10</sup>

La solución de los problemas del hombre sólo se alcanzará mediante la praxis revolucionaria, esto es, la acción críticamente dirigida.

### 3. *Idea del hombre*

Qué sea el hombre, no puede determinarse a partir del espíritu ni de la Idea, sino a partir del hombre mismo, de lo que éste es concretamente; el hombre de que se debe hablar es

[...] el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales [...].<sup>11</sup>

<sup>7</sup> M 166; H 122; R 200.

<sup>8</sup> En su significado más general, teoría -el conocimiento puro- y praxis (*πραξις*) -la acción-son actividades de signo contrario; porque en tanto que en el conocimiento lo determinante es el objeto y lo determinado el sujeto, en la acción ocurre al revés: el sujeto es lo determinante y lo determinado o modificado es el objeto. Pero cf. Cap. X, § 3.

<sup>9</sup> M 1 5, p. 535; H 192; *La ideología alemana*, trad. Rocés, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968, p. 668, retocada.

<sup>10</sup> Mss. M 121; H 82; R 151, retocada.- De este modo se plantea la pregunta acerca de si el pensamiento de Marx puede todavía llamarse "filosofía". Cf. H. MARCUSE, *op. cit.*, pp. 258. 261, 275 s. J -Y. CALVEZ. *La pensée de Karl Marx* (Paris, Éditions du Seuil. 1956), p. 17: "...el marxismo no es ni pura ciencia económica, ni pura especulación filosófica, sino teoría del obrar (*agir*)": cf. también pp. 42. 105. 107. K. LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart. Kohlhammer. ' 1964; hay trad. esp.). p. 108, sostiene que se trataría de "un género de filosofía totalmente nuevo, que ya no es filosofía en el sentido que hasta ahora ha tenido".

<sup>11</sup> Mss. M 160; H 116; R 193.

La esencia del hombre la había buscado la filosofía anterior, especialmente la moderna desde Descartes a Hegel, de manera puramente interior al individuo, por así decirlo, en una relación inmanente a él, y entonces lo había definido en función de la autoconciencia; en consecuencia, había llegado a una determinación válida para todo tiempo y lugar, y por ende abstracta.

Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo; el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad.<sup>12</sup>

El hombre no es el "ego" del *ego cogito*; sino que el hombre es su mundo humano. En lugar de buscar la esencia del hombre como determinación interior, Marx la busca entonces en las relaciones "exteriores" que cada hombre mantiene con la naturaleza y con los otros hombres en el conjunto de sus relaciones sociales, con "el mundo del hombre".

[...] la esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.<sup>13</sup>

Y esas relaciones, la sociedad y la naturaleza, no las piensa Marx como algo dado y estático, que fueran objeto de la pura contemplación (teoría), sino como realizaciones del hombre mismo, como creaciones suyas, y, según se verá (cf. § 6), históricamente cambiantes; de tal manera que se da un juego recíproco entre el individuo y la sociedad, en el que ambos se constituyen. Dicho de otro modo, Marx concibe al hombre como el *ente que se produce (erzeugend) a sí mismo*.<sup>14</sup> Y ese acto autogenerador del hombre es *el trabajo*: "el trabajo es el acto de la autoproducción (*Selbsterzeugungsakt*) del hombre".<sup>15</sup>

Marx se coloca así en radical oposición con la mayor parte de la tradición filosófica, y ante todo con Aristóteles, quien había visto la esencia del hombre en la razón teórica, y quien había señalado como su meta la pura contemplación (cf. Cap. VI, §§ 6 y 9). Es cierto que Hegel (sobre las huellas de Kant, cf. Cap. X, § 3), había entrevisto la importancia del trabajo, y en ello justamente reside "lo grandioso" de la *Fenomenología del espíritu*;<sup>16</sup> pero Hegel sólo tuvo en cuenta el aspecto abstracto espiritual del trabajo,<sup>17</sup> lo consideró propiamente como actividad de la Idea, no del hombre y fundamentalmente como actividad de conocimiento. Para Marx, por el contrario, el trabajo es una relación real del hombre con las cosas mismas, con la naturaleza y con los demás hombres, praxis histórico-social:

el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida [...].

Lo que [los hombres] son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que producen* como con el modo *cómo* producen.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, trad. A.R. y M.H.A., Buenos Aires. Ediciones Nuevas. 1965, pp. 8-9.

<sup>13</sup> Tesis sobre Feuerbach 6, H 191; *Id. al.*, p. 667. retocada.

<sup>14</sup> Cf. M 156, 167 H 113, 123; R 189-190, 201.

<sup>15</sup> M 167; H 123; trad. mía. (cf. R 201).- En rigor, puesto que Marx habla de una *Aufhebung der Arbeit* (superación del trabajo), quizás no sea enteramente lícito decir que la esencia del hombre sea el trabajo, sino más bien la praxis como acción transformadora que incluye el pensamiento como momento suyo. Sin embargo, el sentido de la expresión *Aufhebung der Arbeit* es oscuro, por no decir misterioso. En todo caso el trabajo sería el *primer* acto humano; cf. cita correspondiente a la nota 18.

<sup>16</sup> Cf. M 156; H 113; R 189.

<sup>17</sup> Cf. M 157; H 114; R 190.

<sup>18</sup> *La ideol. al.*, trad. cit., p. 19.

El trabajo constituye entonces la esencia del hombre, el modo cómo este concretamente es, el medio para su realización y para el desarrollo completo de sus posibilidades, para su satisfacción y para su felicidad.

El vocablo "producir" deriva del latín, *pro-ducere* (de *ducere*, "llevar", "conducir"; y *pro*, que señala el acto de poner algo de manifiesto, de exteriorizarlo): significa la acción mediante la cual el hombre hace algo sacándolo de sí y poniéndolo fuera de sí, en la naturaleza. El trabajo es la traducción en realidad objetiva de lo que por lo pronto es sólo una representación. Por ejemplo, el carpintero va a fabricar una mesa; para ello ha de tener primero una idea o representación de lo que quiere hacer, y precisa además un material donde esa idea se objective, la madera. La operación del trabajo estriba en que el carpintero transforma la madera mediante sus herramientas hasta el momento en que la mesa esté lista: entonces ha logrado objetivar plenamente lo que en primera instancia era solamente una idea.

Es cierto que también el animal "trabaja", pero en tanto que el trabajo humano está acompañado de conciencia, es un trabajo social y se realiza en un proceso histórico, nada de esto acontece en el animal, porque, ante todo, carece de conciencia. En *El capital*<sup>\*</sup> se lee:

Pero lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquél ha construido la célula en la cabeza antes de construirla en la cera. Al fin del proceso del trabajo surge un resultado que ya al comienzo del mismo estaba en la *representación del obrero*, es decir, que ya existía idealmente. No es sólo que éste opera un cambio de forma de la materia prima; él *realiza* en ésta al mismo tiempo su *finalidad*, que él *conoce* y determina como ley el modo de su obrar, y a la cual tiene que subordinar su voluntad.<sup>19</sup>

La diferencia, entonces, entre el trabajo humano y esa actividad que puede llamarse trabajo animal, consiste en que aquél está siempre precedido o dirigido por una idea o representación -esto es, en el fondo, por la conciencia. En el pasaje citado señala además Marx como categoría fundamental del trabajo la de *finalidad*, es decir, aquella forma de causalidad donde lo primero es el "efecto", pero no ya realizado, sino como meta a que tiende un proceso (cf. Cap. VI, § 5). En cuanto ese "fin" es una idea o representación, el trabajo consistirá en la objetivación o exteriorización en la naturaleza de la representación que el hombre tenga; será una objetivación de sí mismo. Entonces se da en el hombre un desdoblamiento, "no sólo intelectualmente, como en la conciencia", donde es a la vez sujeto y objeto, sino que además se desdobra "activa y realmente, y se contempla a sí en un mundo creado por él".<sup>20</sup>

El proceso de autoproducción del hombre mediante el trabajo es así un proceso dialéctico: un salir de sí del hombre, una exteriorización suya en la naturaleza; esto es, el trabajo significa una humanización de la naturaleza, porque en ella el hombre va dejando su huella, su impronta, sus ideas, es decir, en definitiva, su propia esencia. Y ello revierte sobre el hombre, hay como un regreso sobre sí a través de la naturaleza, porque la transformación introducida en la naturaleza lleva consigo la transformación de las condiciones de la vida humana:

\* El primer tomo de *Das Kapital*. apareció en 1867; el segundo, en 1885; el tercero, en 1894.

<sup>19</sup> *El capital*, tomo I, vol. I. libro I, Cap. 1 (se cita seg. trad. de Castrada, *Trabajo y alienación en la "Fenomenología"* y en los *"Manuscritos"*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 63). (En la trad. de *El capital* de Rocés, México. Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 200).

<sup>20</sup> Mss. M 89; H 57-58; R 112.

La *sociedad* es, pues, la plena unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.<sup>21</sup>

En este sentido, Marx pone de relieve la enorme importancia que tienen sobre la vida humana la ciencia moderna, la técnica y la industria con ellas relacionada.<sup>22</sup>

También en los *Manuscritos* se lee:

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico.<sup>23</sup>

En el trabajo el hombre es hombre porque allí se afirma o acredita como lo que es según su esencia; en el trabajo -y no en el medio abstracto de la conciencia-muestra su ser. Y el hombre es *Gattungswesen*, "ser genérico" o "ente genérico". Simplificando, puede decirse que esta expresión significa que lo propio del hombre reside en su *referencia a lo universal*: está referido a la naturaleza en su totalidad, su pensamiento capta los universales (conceptos), y es solidario con la totalidad del género humano.<sup>24</sup> Por ello su trabajo es consciente y social. El animal, en cambio, vive encerrado en su particularidad, en el "medio" que su especie le circunscribe:

Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; [el animal] produce únicamente bajo el dominio de la necesidad física inmediata.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> M 116; H 77; R 146.

<sup>22</sup> Cf. M 121-123; H 82-83; R 150-152. También cf. *Ideol, al.*, trad. cit., pp. 68-70.

<sup>23</sup> M 88; H 57; R 112.

<sup>24</sup> La expresión *Gattungswesen* (así como *universelles Wesen*) -que puede traducirse por "ser genérico", "ente genérico", o también "esencia genérica"-, es especialmente importante en el pensamiento de Marx. Es el individuo que elimina y supera el conflicto entre la vida o el interés privado y la vida política, entre lo privado y la comunidad (cf. L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, pp. 126-127).- Nótese que la expresión equivale, hasta cierto punto, a *razón*, que justamente se define como el conocimiento de lo universal (cf. Cap. II, nota 41, y Cap. VI, § 6 donde se habla del hombre). Uno de los trabajos más recientes sobre el tema (TRÁN VAN TOAN. "Note sur le concept de "Gattungswesen" dans la pensée de Karl Marx". *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 69, nov. 1971, pp. 525-536) resume en los siguientes términos: "El hombre es *Gattungswesen* (ser genérico) en tanto que se realiza como un ser universal, y ello de varias maneras. En tanto ser vivo, está abierto a la naturaleza entera. Mediante el trabajo el hombre asocia la naturaleza a su vida transformándola efectivamente en su cuerpo orgánico. Su pensamiento capta los objetos universales, es decir los géneros, los conceptos. En tanto ser pensante, el individuo humano se identifica con el género humano en su conjunto. Sin embargo, el hombre no es inmediatamente *Gattungswesen*: le es preciso realizar, en el mundo del trabajo, su unidad efectiva con los otros mediante una acción histórica común conscientemente conducida" (p. 570). Por su parte, H. MARCUSE escribe: "La naturaleza propia del hombre reside en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas pueden ser realizadas plenamente sólo si todos los hombres existen como hombres (...). El hombre es libre sólo si todos los hombres son libres y existen como 'seres universales'. Cuando se alcance esta condición, la vida será modelada por las potencialidades del género, el Hombre, que abarca las potencialidades de todos los individuos que comprende. El énfasis puesto en esta universalidad coloca igualmente a la naturaleza dentro del autodesarrollo de la humanidad. El hombre es libre si 'la naturaleza es su obra y su realidad', de modo que él 'se reconoce a sí mismo en un mundo que él mismo ha hecho'" (*Reason and Revolution*, p. 275).

<sup>25</sup> M 88; H 57; R 112. retocada.

El animal produce tan sólo en función de sus necesidades biológicas, de modo unilateral, porque lleva una vida aislada, sólo determinada por aquellas necesidades, una vida que -usando un lenguaje que no es de Marx- podría llamarse "cerrada":

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal.<sup>26</sup>

El hombre, en cambio, es *Gattungswesen*, está abierto a la totalidad, su verdadera esencia es la universalidad; en cuanto hombre, no se deja simplemente arrastrar por los impulsos y necesidades orgánicas, sino que es capaz de "mediatizarlos", en la medida en que entre el impulso y la producción interpone la idea o representación, el fin que quiere realizar. El hombre, pues,

produce incluso libre de la necesidad física y sólo liberado de ella produce verdaderamente.<sup>27</sup>

El trabajo "verdadero", esto es, plenamente conforme a su esencia, es el que se realiza al liberarse de la necesidad orgánica, el trabajo libre. De modo que el trabajo no puede reducirse a la mera actividad "económica", a simple medio para mantener la vida orgánica, sino que es, por el contrario, en su forma plena, actividad libre y consciente como desarrollo del "ser genérico". Pero si, en cambio, el trabajo se rebaja a mero medio para la vida, la esencia del hombre se invierte, el hombre se *aliena*.

#### 4. El hombre alienado

En efecto, el ser del hombre consiste en el trabajo, o, para decirlo con más exactitud, puesto que el hombre es histórico (cf. § 6), su esencia depende de las condiciones concretas del trabajo en cada circunstancia histórica; y ocurre que en la sociedad en que Marx vive, en la sociedad que él describe y critica, el hombre está *alienado*, es decir, se encuentra "ajeno" (*alienus*) a sí mismo, vive *desconociendo su propia esencia*. Esta alienación tiene lugar en todos los planos de la existencia humana -en el social, político, religioso, filosófico-; pero todas las formas de enajenación tienen su fundamento y raíz en el trabajo, puesto que en éste estriba la esencia del hombre.

El trabajo es la actividad propia del hombre. Y sin embargo ocurre que, en las condiciones históricas que Marx describe, el hombre lo desconoce: "sólo se siente obrando libremente en sus funciones animales, [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente sólo como animal" (cf. arriba, § 2); ignora su propia esencia y asume la animal. En lugar de significar la realización espontánea, plena y gozosa de su humanidad, el trabajo paraliza las actividades propiamente humanas e impide cualquier tipo de satisfacción intrínseca. En el trabajo

el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí [como en su propio hogar], fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*.

<sup>26</sup> M 88; H 57; R 111.

<sup>27</sup> M 88; H 57; R 112 modificada.

Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste.<sup>28</sup>

El trabajador se siente cómodo, se siente como en su lugar propio y natural (*bei sich*), cuando no trabaja, vale decir, cuando no se encuentra cumpliendo su verdadera esencia -y de ésta, en cambio, del trabajo, huye como de la peste. Sólo trabaja bajo la fuerza de una coacción- v. gr., bajo la presión del hambre-; pero en cuanto esa presión desaparece, abandona el trabajo porque éste no constituye de por sí fuente de satisfacción ninguna. Dicho con otras palabras, el trabajo se le ofrece al obrero como "trabajo forzado", esto es, forzado por sus necesidades biológicas. En lugar de constituir una *finalidad*, la satisfacción de su necesidad de ser hombre, el trabajo -es decir, el hombre mismo- queda rebajado a la categoría de simple *medio* para satisfacer necesidades puramente animales -comida, habitación, etc.

Hay entonces, en *primer* lugar, una enajenación del trabajador respecto a su propia actividad, porque siente como que no le pertenece. La actividad que debiera experimentar como la más propia -la expansión natural de sí mismo, el despliegue de sus más peculiares capacidades-, la experimenta el trabajador como sufrimiento, como "pasión" (*Leiden*); es decir, como lo contrario de una actividad.<sup>29</sup> Por ello el obrero niega el trabajo, pero al negarlo está negando a la vez su esencia, se está negando a sí mismo, renegando de su humanidad, y llevando una existencia puramente zoológica o poco menos.- Se da aquí, pues, una contradicción, una relación dialéctica; y el hombre es dialéctico en su raíz. Pero fácilmente puede observarse que no se trata de una dialéctica lógica, que tuviese lugar en el plano del concepto, según ocurría en Hegel; sino de una dialéctica "real", la contradicción como resorte del mundo humano.

En *segundo* lugar, el trabajador está alienado respecto del producto de su trabajo. En el producto está el obrero mismo, porque aquél es su objetivación, algo en que ha puesto su propia persona; y sin embargo ese producto no le pertenece a él, sino al capitalista, al dueño de los medios de producción:

el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor.<sup>30</sup>

El trabajador sabe que el producto le pertenece a otro, que se le ha vuelto extraño e incluso hostil. A pesar de que él se ha puesto en el producto, no puede reapropiárselo, es decir que no puede reasumir su esencia, que sin embargo ha volcado en el producto.

Puede todavía agregarse, en *tercer* lugar, que el obrero está alienado porque no puede elegir su trabajo, la forma de realizarse; no puede elegirlo libremente de la manera que él quisiera, sino tal como se lo prescribe el lugar que ocupe dentro del proceso social de producción, lugar que a su vez está determinado por el sistema de producción, la forma de distribución de la riqueza y el poder.

Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> M 85-86; H 54-55; R 109.

<sup>29</sup> Cf. M 86; H 55; R 109-110.

<sup>30</sup> M 83; H 52; R 105; cf. M 83, H 52, R 106: "el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño" (trad. R retocada).

<sup>31</sup> M 90-91; H 59; R I 15.

La sociedad existente es una sociedad dividida en *clases*, y la sola vigencia de éstas, según Marx, contradice la libertad, o la convierte en idea puramente abstracta; porque la "libertad" de cada uno, el ámbito o alcance efectivo de la actividad de cada individuo, está fijada por la clase a que pertenece y por la relativa libertad que esta clase posea, sin tener en cuenta las capacidades o necesidades de cada uno: no es la misma la del proletario y la del burgués. Todavía más: "la clase es la verdadera unidad social y económica; no el individuo",<sup>32</sup> de modo que la clase se independiza frente a aquél. En la *Ideología alemana* escribe Marx:

[...] la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predeterminadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida, y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella.<sup>33</sup>

## 5. Formas derivadas de alienación

La alienación que tiene lugar en el trabajo es (cf. § 4) la forma fundamental de enajenamiento, porque afecta al fundamento mismo del hombre. De ella dependen otras formas suyas: en lo social, en lo político, en la religión y en la filosofía.

En efecto, aquella primaria *alienación* opera de modo tal que las *relaciones sociales* se deforman o pervierten, porque en lugar de ser relaciones entre personas, se convierten en relaciones entre cosas, en algo inhumano. Como la actividad propiamente humana -el trabajo-, en lugar de constituir un fin, ha pasado a ser nada más que un medio para producir mercancías, ella misma se ofrece como una mercancía más, es decir que el hombre mismo se convierte en mercancía (*Ware*).

La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al trabajador como *mercancía*.<sup>34</sup>

Tanto el trabajo cuanto el trabajador pasan a ser nada más que mercancías en un mundo en el cual, cuanto más se valoran las cosas, tanto más se olvida la humanidad del hombre; la "mercancía" es "la estructura ontológica fundamental de nuestro mundo objetivo entero".<sup>35</sup> En lugar de estar las mercancías al servicio del hombre, está el hombre al servicio de las mercancías. Se trata entonces de un proceso de cosificación o reificación (*Verdinglichung*) –que Marx expondrá luego en *El capital* con la denominación de "fetichismo de las mercancías"- por obra del cual las relaciones entre los hombres sólo se entienden como relaciones entre las mercancías que intercambian; los hombres se consideran unos a otros sólo en función de las mercancías que producen, compran o venden. Al hombre no se lo comprende como lo que en verdad es, como persona, como fin en sí mismo, sino meramente como medio, como especie de instrumento para alcanzar un fin, comparable a una máquina o a una herramienta de trabajo. Y ello afecta todos los

<sup>32</sup> H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, p. 290.

<sup>33</sup> *Ideol, al.*, trad. ROCES p. 61.- Pasajes como éste permiten ver la vertiente "individualista" (cf. arriba, nota 2) del pensamiento de Marx. Éste no querría disolver al individuo en el grupo o subordinarlo a él, sino más bien permitir el desarrollo libre e independiente de cada persona. y dar con el equilibrio justo entre individuo y sociedad. Cf.: "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la 'sociedad' una abstracción frente al individuo. El individuo es el *ser social* [...]. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas* [...]". (M 117; H 78; R 146).

<sup>34</sup> M 82-83; H 52: R 105 levemente modificada.

<sup>35</sup> K. LOWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 171.

estratos de la sociedad. Así para el capitalista el obrero no es nada más que un medio o instrumento para lograr ganancias; pero la recíproca también es verdadera: porque para el obrero tampoco es persona el capitalista, sino tan sólo un medio que le proporciona trabajo, necesario para su sustento.

De ello resulta también una *alienación política*, una escisión entre la vida pública, la del ciudadano, la de los intereses generales, por un lado, y la vida del individuo, su trabajo y sus intereses privados, por el otro. El Estado debiera conciliar ambos aspectos, el individual y el universal; pero no lo hace, sino que perpetúa la contradicción en la medida en que la sociedad se encuentra dividida en clases y el Estado expresa el dominio de una determinada clase -la de los que poseen mayor poder económico- sobre las demás.

Se da también una *alienación religiosa*. Ya **L. Feuerbach** (1804-1872), discípulo disidente de Hegel, había sostenido que la religión no significa nada más que la proyección de los ideales del hombre; que la religión no es sino la alienación y el desconocimiento de la verdadera esencia del hombre, porque el ente divino, Dios, no es nada más que el hombre ideal objetivado. El hombre individual se siente limitado, finito, y cree que también lo es la humanidad entera; y entonces, creyéndose incapaz de realizar plenamente la verdad, el bien, etc., proyecta estos atributos a un ente superior, a Dios. En *La esencia del cristianismo* (1841) escribe Feuerbach:

La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, o, mejor dicho, la esencia del hombre librada de los límites del hombre individual, es decir, sin los límites del hombre real y corporal, siendo esta esencia objetivada, es decir contemplada y venerada como si fuera una esencia propia pero diferente y distinta de él. Por ello todas las determinaciones de la esencia divina son determinaciones de la esencia humana.<sup>36</sup>

Es el hombre mismo el que ha forjado la imagen de Dios, puesto que ésta no es nada masque la expresión (inconsciente) de sus propios ideales o aspiraciones de infinitud (cf. Cap. IX, § 3).

En líneas generales Marx está de acuerdo con esta interpretación del fenómeno religioso, si bien la considera insuficiente porque Feuerbach lo ha explicado en el plano meramente psicológico, en tanto que él se coloca en el plano social para preguntarse cómo se produce esa objetivación y cuáles son las causas de que el hombre se desconozca. Escribe Marx:

la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse. Pero [...] el hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido.<sup>37</sup>

Estado y sociedad representan un "mundo invertido" porque, según sabemos, allí están invertidas las verdaderas relaciones entre el hombre y su esencia, y entre unos hombres y otros. Y ese mundo real histórico-social donde todo está al revés tiene su "conciencia de sí", pero invertida, que es la religión: invertida, porque la religión considera como real "otro mundo" que no es sino ilusión, en tanto que considera ilusión este mundo, el único real. En un mundo alienado, la religión representa el consuelo que el hombre imagina en un ilusorio "más allá", consuelo para los males que aquí, en el estado de cosas existente, no tienen remedio.

### La religión

es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad [...]. La miseria religiosa es a la vez, la expresión de la

<sup>36</sup> *La esencia del cristianismo*, trad. esp. F. Huber, Buenos Aires, Claridad, 1963, pp. 26-27. corregida.

<sup>37</sup> *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, trad. citada, pp. 8-9.

miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo.<sup>38</sup>

La esencia del hombre no está realizada en la sociedad y en el Estado, vale decir, en la verdadera realidad; pero entonces el hombre alienado la "realiza" en el mundo de la fantasía, en un "más allá". La religión expresa la existencia miserable que el hombre se ve obligado a llevar, y es a la vez la protesta contra ella, el deseo de un mundo mejor, que se proyecta falsamente en un trasmundo. Y en la medida en que la religión le permite al hombre paliar su dolor y sus desdichas, obra a la manera de un analgésico: es el opio para el pueblo sufriente.

Por último, hay una *alienación filosófica*. Según Marx, el filósofo se mueve en una contradicción, porque pretende actuar sobre la realidad sólo mediante el pensamiento, y por tanto éste será forzosamente ineficaz -es la contradicción entre la vida y el pensamiento abstracto. La filosofía materialista (Feuerbach) es "teórica", es decir, meramente contemplativa. Es verdad que el idealismo (Hegel), en cambio, ha reconocido el lado activo del hombre; pero lo ha hecho sólo "de un modo abstracto", es decir, con desconocimiento de "la actividad real, sensorial, en cuanto tal".<sup>39</sup> En uno y otro caso se supone que el hombre es sólo conciencia, en lugar de partir del hombre real que es praxis histórico-social. De modo que es preciso lograr una síntesis de idealismo y materialismo, y considerar al sujeto no sólo como actividad teórica, sino también práctica que se objetiva y reconoce en el objeto, y a éste como realidad humanizada, pues refleja asimismo algo que el hombre ha proyectado. Tal síntesis no es sino la praxis a la que es inmanente la teoría; y la filosofía -si es que aun quiere emplearse este término- no podrá ser más que la comprensión inherente a la praxis histórico-social, inmanente al movimiento de la realidad humana. Por ello se lee en la segunda de las Tesis sobre Feuerbach:

La pregunta acerca de si le corresponde verdad objetiva al pensamiento humano, no es una pregunta concerniente a la teoría, sino una pregunta *práctica*. En la práctica (*Praxis*) debe probar el hombre la verdad, es decir, la realidad y el poder, la aquendidad de su pensar. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensar -del que está aislado de la práctica- es una pregunta puramente *escolástica*.<sup>40</sup>

Habiéndose eliminado la pura teoría, la verdad no podrá consistir ya en la adecuación entre el pensamiento y la realidad independiente e indiferente respecto de él (cf. Cap. VIII, § 8); por el contrario, habrá que entenderla como el proceso por el cual el pensamiento se prueba y acredita en la práctica, se *hace verdadero*; porque sólo en la práctica -no en un "más allá", sino en el "más acá", en la "aquendidad" (*Diesseitigkeit*), en este mundo concreto histórico-social- podrá demostrar su eficacia como poder de transformación.<sup>41</sup> Y si todavía se plantease el problema acerca de la realidad o verdad de un pensar desconectado de toda relación con la práctica, tal problema no revestiría más

<sup>38</sup> op. cit., pp. 9-10.

<sup>39</sup> Tesis sobre Feuerbach. I. H 190; en *La ideol, al.*, p. 665.

<sup>40</sup> H 190: trad. nuestra (en la trad. de Roces, *Ideol, al.*, p. 666).

<sup>41</sup> Hay aquí una coincidencia -ni fortuita ni única- del marxismo con el *pragmatismo*. que pasa por ser algo así como la filosofía "nacional" norteamericana. El núcleo del pragmatismo, en efecto, reside en su concepción de la verdad, y uno de sus fundadores, W. James (1842-1910), sostenía que se trataba de un método consistente "en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas respectivas", de manera que las ideas "son verdaderas en la medida en que nos auxilian a entablar relaciones satisfactorias con otros sectores de nuestra experiencia" (*Pragmatismo*, trad. esp., Buenos Aires, Emecé. 1945. pp. 48 y 56).

interés que el que puedan tener las disputas meramente verbales (cf. Cap. IX, § 10). Así se comprende mejor el sentido de la Tesis XI, ya citada (cf. § 2): "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*".

## 6. El materialismo histórico

Ya se adelantó (cf. §§ 3 y 4) que el hombre es un ente histórico, tal como el mundo social que es su obra y que a la vez lo constituye al hombre. Todo ello insinúa que el pensamiento marxista desemboca en una filosofía de la historia.

Pues bien, la historia no es nada misterioso; no es, ante todo, un proceso producido y dirigido por la Idea absoluta, no es el devenir para sí de la Idea, el saber absoluto que se produce a sí mismo. Por el contrario, para Marx el sujeto de la historia es el hombre concreto en su mundo social y económico, el conjunto de las relaciones sociales, el hombre que se crea a sí mismo en el trabajo:

*toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano.*<sup>42</sup>

En tanto que según Hegel la Idea dominaba la historia y su dialéctica, y por ende constituía la clave de la historia, para Marx se trataría de leer la historia por sí misma -no en función de algo trascendente a ella, según le parece serlo la Idea hegeliana. Hegel vio, sin duda, que la historia es un proceso dialéctico; pero la consideró como dialéctica de ideas, sin percatarse de que se trata de una dialéctica "real". Por ello Marx *invierte* el enfoque hegeliano:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y éste la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre.<sup>43</sup>

Hegel no habría hecho sino invertir la verdadera relación entre las cosas, dando la consecuencia por principio, y el principio por efecto; por tanto, no hay más que colocar las cosas en su orden debido:

El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho enderezarla, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.<sup>44</sup>

La filosofía idealista de la historia no ve en ésta si no el desarrollo de las ideas - religiosas, filosóficas o políticas-, a las que se ha separado artificialmente de sus fundamentos socio-económicos. Pero de ese modo se olvida lo material del régimen de las relaciones de producción. El verdadero basamento de la vida humana, y por tanto de

<sup>42</sup> M 125; H 85; R 155. Cf. M 162, H 118. R 196.

<sup>43</sup> *El capital*, trad. Roces, tomo I, p.17. retocada.

<sup>44</sup> *op. cit.*, p. 18.

la historia, está en la actividad práctica de los hombres. Por ello, en oposición al idealismo, esta teoría se llama "*materialismo*" *histórico*: no porque el hombre sea "materia", sino porque no es primariamente "conciencia", según quería el idealismo, sino un ente práctico social en viva relación con la sociedad y con la naturaleza.<sup>45</sup> Todas las ideologías, los sistemas de ideas (políticas, jurídicas, artísticas, morales, etc.) mediante los cuales los hombres toman conciencia de lo que son o creen ser, no son de por sí autónomos, sino reflejos de la estructura socio-económica de que brotan, superestructuras de la estructura básica:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.<sup>46</sup>

De manera que "no es la conciencia la que determina a la vida, sino la vida la que determina la conciencia"; la vida concreta y real de los hombres tal como éstos la llevan a cabo en "un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas" y según "el intercambio que a él corresponde"<sup>47</sup> esto es lo que determina sus ideas. Sin embargo, ello no significa que el hombre individual sea mero producto de la sociedad; su índole activa, práctica, impide caer en tal consecuencia. Por el contrario, reaccúa constantemente: "las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias".<sup>48</sup> Y esa transformación incluye a la misma naturaleza, que, según se dijo, se va humanizando por obra del trabajo y se convierte en un producto histórico más:

[...] el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones [...].<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Cf. M 160. H 116. R 193. citado arriba, a nota 11. En la primera formulación del materialismo histórico se lo llama "humanismo naturalista", formulación que "está determinada por la crítica que loma como punto de partida, en lugar del espíritu absoluto, la naturaleza antropológica" (K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 301; cf. M 121 ss y 160 ss. H 82 ss y 116 ss, R 150 ss y 193 ss). Sobre el significado del término "materialismo" en Marx, cf. L. LANDGREBE. *Fenomenología e historia*, trad. esp. (Caracas, Monte Avila, 1975). pp. 139 y 140 s.; G. WETTER, *Hombre y mundo...*, cit., p. 25; E. FROMM. *Marx y su concepto del hombre*, p. 25; R. MONDOLFO, *Materialismo histórico, bolchevismo y dictadura*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas. 1962, p. 29. En un sentido más particular, el materialismo histórico sostiene, siempre contra el idealismo, que ningún modo de considerar las cosas, que ninguna teoría, carece de supuestos, sino que siempre parte de supuestos reales. (En la trad. esp. de la *Ideol, alemana*, p. 27, se vierte erróneamente por "no es algo incondicional" lo que debe leerse "no carece de supuestos", y "condición" en lugar de "supuestos"). Sobre el tema de los "supuestos" en filosofía, cf. Cap. III, § 10, cap. XIII, 5 7, y Cap. XIV. § 20.

<sup>46</sup> *Ideol, alemana*, p. 26. Por "ideología" entiende Marx la justificación engañosa y enmascarada de los intereses de una clase. Cf. *op. cit.*, pp. 50-51: "las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas".- El señalado es el concepto marxista de ideología; naturalmente, hay otros.

<sup>47</sup> *Ideol, al*, p. 26.

<sup>48</sup> *op. cit.*, p. 41

<sup>49</sup> *op. cit.*, p. 47.

## 7. La marcha de la historia

Ahora bien, esa dialéctica entre el hombre y su mundo, y entre el hombre y la naturaleza, representa una transformación continua, y por tanto, de acuerdo a las formas de trabajo y de producción, también se transforman las determinaciones del hombre, que, lejos de ser determinaciones fijas, son cambiantes, históricas. La dialéctica es entonces la marcha de la historia misma, cuya entraña o fuerza motriz la constituyen las contradicciones, porque en cada momento histórico los contrastes y oposiciones que le son propios obran como factores impulsores del desarrollo: la burguesía dentro del mundo feudal, el proletariado dentro de la sociedad burguesa, sus respectivos modos de producción, en oposición al sistema vigente en cada caso, constituyen las fuerzas que mueven la historia. El "Prefacio" a la *Crítica de la economía política* (1857) suele considerarse como el *locus* clásico para este aspecto del pensamiento de Marx. Allí se lee:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus tuerzas productivas materiales.<sup>50</sup>

Según se trate de una sociedad primitiva, en la cual sus miembros se dedican solamente a la caza; o donde ya haya agricultura; o donde además de agricultura haya acumulación de capitales; o donde además haya grandes fábricas; en cada caso -caso que, al propio tiempo, significa una diferente época histórica- las relaciones que se establezcan entre los hombres serán diferentes, y por tanto serán también diferentes los hombres mismos.

El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.

Marx entiende por "relaciones de producción" el conjunto de técnicas de que en cada caso se dispone, y la manera cómo se adquieren y distribuyen los productos. Tales relaciones constituyen el suelo del que dependen todas las demás formas de vida humana, la superestructura (*Überbau*) -lo cual no excluye que estas otras estructuras influyan sobre la base económica, sino que lo que Marx critica es más bien que se considere un elemento aisladamente de los otros en lugar de atender a la realidad de la interdependencia dialéctica de los diversos factores. Sin embargo, *en última instancia*, la base económica es el factor decisivo, y por ello puede decir Marx en este pasaje (que, por lo demás, es polémico) que no son el Derecho y la política lo que determina el modo de ser de una sociedad determinada, sino que, al revés, son las condiciones económicas las que producen ciertas formas jurídicas y políticas como estructuras secundarias suyas, las cuales, por estar apoyadas sobre las condiciones fundamentales (las relaciones de producción), Marx las llama "superestructuras".

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.

---

<sup>50</sup> *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. C. Martínez y F. Mazía, Buenos Aires, Ediciones Estudio. 1970. Esta cita, y todas las que siguen sin otra indicación, corresponden a las pp. 8-10 de esta traducción.

La manera concreta cómo en cada momento histórico se desenvuelve la producción determina la respectiva estructura social, las formas políticas vigentes y el carácter del arte, la religión, la filosofía, etc., de esa sociedad. De modo tal que no es la conciencia, como entidad abstracta y aislada, la que determina el ser del hombre; sino que es el ser pleno del hombre, su actividad práctica social, lo que lo determina en cada caso. Ahora bien:

Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí.

Aquí Marx se refiere a la "dinámica" histórica misma: la historia se mueve impulsada por las contradicciones, según ya se dijo. Cuando se produce una de esas conmociones llamadas "revoluciones", ello ocurre por un desajuste. Piénsese en la Revolución Francesa: las condiciones económicas de la sociedad francesa, las fuerzas productivas materiales de esa sociedad, estaban ya francamente encaminadas hacia el proceso moderno de industrialización; en tanto que las estructuras políticas y jurídicas del país eran en esencia estructuras feudales, vale decir, estructuras que correspondían a una época ya totalmente sobrepasada; dada entonces la incompatibilidad o contradicción entre las nuevas fuerzas de producción y la realidad político-jurídica entonces vigente, estalla la Revolución Francesa.

De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se conmociona. más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.

Sin duda, las relaciones de propiedad feudales fueron en su tiempo formas adecuadas para la economía; pero habiéndose transformado las fuerzas del trabajo, aquellas relaciones resultan obstáculos que la revolución se encarga de suprimir, transformando a la vez todas las superestructuras.

## **8. Las etapas de la historia y la revolución comunista**

Poco más adelante traza Marx un breve esquema de las distintas etapas de la historia humana, determinadas según aquellos criterios:

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués.

Cada uno de estos "modos de producción" representa en su época un momento necesario y perfectamente justificado. En la Edad Media, por ejemplo, no era posible otro modo de organización sino el feudal, con la forma fundamental de la propiedad territorial y el trabajo de los siervos, con sus jerarquías rigurosas y la separación de los derechos respectivos. De manera que cada etapa queda, digamos así, justificada en sí misma, y por más extraña que pueda parecer una determinada forma de organización, representa sin embargo un progreso respecto de las anteriores. Y ninguna de esas formas puede ceder el paso a la siguiente hasta haber agotado sus propias posibilidades:

Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua.

Conforme a su estructura dialéctica, cada momento histórico es más que él mismo, lleva en sí su propia negación, como semilla que habrá de germinar en el momento oportuno; y tal oposición se manifiesta en la lucha de clases. Pero este proceso no es una marcha sin fin, porque llegará un momento decisivo y último:

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos.

El mundo burgués representa para Marx "la última forma antagónica" de la vida humana en su proceso de producción; antagonismo que se expresa en las formas de alienación ya estudiadas. Y en el momento en que se supere la forma burguesa de producción, se habrán superado todas las escisiones, es decir, se habrá llegado a la sociedad perfecta -superación que Hegel había colocada en el plano teórico y, al menos en principio, en su propio tiempo, y que Marx coloca en el plano de la praxis histórico-social y reserva para el futuro.<sup>51</sup> En efecto,

las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Así como hay un pasaje del modo de producción asiático al modo de producción antiguo, y del antiguo al medieval, y del medieval al burgués, también el modo de producción burgués deberá dejar paso a una nueva estructura de relaciones de producción, el comunismo: "llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual".<sup>52</sup> En esa nueva forma de sociedad que será la sociedad comunista, desaparecerán las clases, el hombre habrá superado la alienación, y en ella, y sólo en ella, el hombre podrá cumplir cabalmente su esencia; por eso dice Marx que sólo entonces comenzará la verdadera historia del hombre, el reino de la libertad, respecto de la cual toda la anterior debiera llamarse "prehistoria". Y en la sociedad burguesa, señala Marx, se encuentran "las condiciones materiales" para su superación, con lo que se refiere al gran desarrollo de las máquinas, mediante cuya utilización social podrá el hombre realizarse plenamente.<sup>53</sup>

El mundo burgués, según se dijo, es un mundo traspasado por contradicciones, y entre ellas se destaca la escisión entre las dos clases sociales fundamentales, la burguesía y el proletariado. Pero a este último le corresponde la función especial de redimir a la humanidad entera; porque burguesía y proletariado no son clases en el mismo sentido. "El proletario se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de todas las otras clases son esencialmente unilaterales",<sup>54</sup> intereses válidos en función de esa clase solamente, mientras que el del

---

<sup>51</sup> Futuro que en un comienzo Marx creyó inminente, pero que luego, sobre la base de la experiencia histórica de su tiempo, fue viendo cada vez más lejano.

<sup>52</sup> *Ideol. alemana*, p. 37

<sup>53</sup> Marx ponía grandes esperanzas en "la reducción de la jornada de trabajo" como condición fundamental para el reino de la libertad. Cf. *El capital*, trad. Roces, México. Fondo de Cultura Económica, tomo III, vol. II, Cap. 48, pp. 951-952 (cit. por C. Astrada, *Trabajo y alienación*, pp. 74-75).

<sup>54</sup> H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, p. 291.

proletario es universal, pues desde el momento en que no tiene nada que perder, ya que no posee nada, su interés es el mismo para todos. "El proletario no tiene propiedad ni beneficios que defender. Su única preocupación, la abolición del modo vigente de trabajo, es el interés de la sociedad como totalidad. Ello se expresa en el hecho de que la revolución comunista, en contraste con todas las revoluciones anteriores, no puede dejar en la servidumbre a ningún grupo social, porque no hay ninguna clase por debajo del proletariado",<sup>55</sup> y hasta, podría decirse, por definición de lo que debería ser el comunismo según Marx. La sociedad comunista es aquella sociedad que crea "la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos."<sup>56</sup> Puesto que en ella

cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades [como en cambio sucede en la sociedad burguesa o en cualquier sociedad de clases], sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.<sup>57</sup>

Entonces:

Esta comunidad no es otra cosa, que la asociación de los individuos [como tales individuos, no en función de clases sociales] (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del 'izar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos.<sup>58</sup>

Resumiendo: la historia tiene para Marx, como para Hegel, un desarrollo dialéctico, resulta de las contradicciones inherentes al curso histórico mismo; y tiene también una meta hacia la que se orienta, está pensada ideológicamente, según un *telos* o fin que puede decirse es el mismo: que el hombre llegue al conocimiento de su propia esencia y a la libertad. Tanto para un filósofo como para el otro la causa eficiente y final es la racionalización de lo real. Pero en tanto que para Hegel ello significaba la autoconciencia de la Idea en la filosofía (pensada como teoría), en Marx ese conocimiento de sí es el conocimiento del hombre como autoproducción de sí mismo que se logrará en libertad plena con el advenimiento de la sociedad sin clases: la historia es el proceso de alienación y marcha hacia su supresión, el proceso cuya meta es la organización racional de la vida humana en plena libertad.

## 9. Observaciones críticas

La propia índole del pensamiento marxista exige una toma de posición crítica frente a él diferente de la que corresponde en el caso de otros pensadores. En efecto, Marx no solamente se ocupó de cuestiones filosóficas, sino también y de manera cada vez más absorbente, se entregó al estudio de las cuestiones económicas y a la política práctica.

<sup>55</sup> *loc. cit.*

<sup>56</sup> *Ideol. alemana*, p. 82.

<sup>57</sup> *op.cit.*, p. 34.

<sup>58</sup> *op. cit.*, p. 87

No debe olvidarse que las obras de mayor interés filosófico -los *Manuscritos* y *La ideología alemana*- quedaron inéditas. Ello no es casual si se recuerda la Tesis XI; mas sea de ello lo que fuere, el hecho es que las obras que Marx publicó fueron casi todas de carácter histórico, económico y político, y entre ellas se destaca *El capital*. Y *El capital* es en substancia un análisis de los fundamentos económicos de la sociedad burguesa de mediados del siglo pasado, análisis que intenta mostrar que esa sociedad habrá de entrar en crisis, la cual conducirá a la revolución proletaria y al establecimiento del comunismo. Porque lo que a Marx le interesaba fundamentalmente era el problema práctico, histórico-social del advenimiento de esa nueva sociedad.

Por lo tanto es preciso, si uno quiere ponerse en claro sobre el pensamiento de Marx, separar los temas propiamente filosóficos de aquellos otros que se refieren a la descripción de su propia época y a las perspectivas que veía para ésta.

En el último sentido, el materialismo histórico no fue quizás en la intención de Marx tanto un sistema filosófico cuanto más bien un método para el análisis social e histórico, empleado como base de estrategia política. Por ello se lamentó muchas veces, en sus últimos años de vida, del uso que algunos de sus seguidores hacían de sus ideas; muchos de los cuales creían ingenuamente que el materialismo histórico es una especie de receta con cuya ayuda uno puede ahorrarse pensar los problemas.<sup>59</sup> Por el contrario, Marx insistía en que de lo que se trata es de estudiar concretamente y al detalle los hechos histórico-sociales de cada caso en su propia especificidad. El materialismo histórico no debiera ser una especie de "tabla de logaritmos" con cuya aplicación mecánica pudieran obtenerse resultados y respuestas automáticas para todos los problemas de orden histórico y social.<sup>60</sup> En carta escrita en sus últimos años se refiere Marx a la diferencia entre el desarrollo histórico de la plebe romana, y el del proletariado europeo en la época industrial; dos desarrollos muy diferentes a pesar de las semejanzas sociales. Y escribe:

Cuando uno estudia separadamente estas formas de evolución y luego las compara, puede hallar fácilmente la clave de este fenómeno; pero no cabe obtener tal resultado mediante la aplicación del universal *passerpartout* de una particular teoría histórico-filosófica que todo lo explica porque no explica nada y cuya virtud suprema consiste en ser suprahistórica.<sup>61</sup>

La "teoría histórico-filosófica" a que aquí se refiere Marx es el materialismo histórico. Y si llama la atención acerca de las diferencias en las condiciones de vida -a pesar de su semejanza- entre la plebe romana y el proletariado de mediados del siglo pasado, es preciso preguntarse, *siguiendo el propio planteo marxista*, si hoy en día, por ejemplo, tiene sentido emplear el término "proletario" para referirse a la clase trabajadora de nuestra época, particularmente la de los países que Marx estudiaba (Gran Bretaña, Francia, Alemania, los Estados Unidos); porque así como la expresión "plebe romana" es un concepto histórico, esto es, válido sólo para cierta época y zona geográfica, también lo es el concepto de "proletariado".

Piénsese, en efecto, cuáles eran las condiciones de vida del obrero a mediados del siglo pasado, y que hoy en día suelen desconocerse. En aquel entonces no existía ningún tipo de leyes de protección social: ni jubilación, ni licencia por maternidad, ni vacaciones pagas, ni indemnizaciones por despido o accidente. Se trabajaba con jornadas de hasta 18 horas, y niños de 12 años hacían los mismos trabajos que las personas mayores. Las

<sup>59</sup> Cf. I. BERLÍN, Karl Marx. *Su vida y su contorno*, trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1964, p. 95.

<sup>60</sup> Cf. *loc. cit.*

<sup>61</sup> Cit. en *op. cit.*, pp. 95-96.- Otra cuestión es la de saber si el propio Marx se mantuvo fiel a estos principios, o no.

condiciones de seguridad y salubridad eran prácticamente nulas, etc.<sup>62</sup> Ahora bien, es sabido que tales condiciones de trabajo, y en general de vida, ya no existen, por lo menos en los países más desarrollados. A diferencia de lo que Marx preveía, no se ha producido un aumento del proletariado y su pauperización creciente, sino un ascenso económico-social de las clases obreras.

De manera que, *si se quiere ser consecuente con las ideas de Marx*, lo que corresponde no es repetir los resultados de las observaciones que él efectuó en su época, sino analizar concretamente las condiciones en que vive el hombre de hoy, que son notablemente distintas. Sin duda, también hoy día el hombre está alienado. Pero esa alienación no se manifiesta con las mismas formas que revestía en el siglo XIX, puesto que las condiciones de trabajo se han transformado y mejorado notablemente -lo cual *no quiere decir que sean ideales*. Han aparecido nuevas manifestaciones de alienación, posiblemente peores porque son más sutiles, menos visibles y por tanto más peligrosas: no sólo la monotonía de la misma operación en la gran fábrica, sino la que nace de la incapacidad para llenar el vacío del ocio cuando la jornada de trabajo se ha reducido a 6 ó 7 horas, vacío que el hombre no puede soportar pero que tampoco suele llenar racionalmente, por lo que puede entregarse a las drogas, a la violencia, a las peores formas de la televisión o la seudoliteratura (como las fotonovelas), y al veneno de la propaganda que lo fuerza a adoptar tales o cuales actitudes o productos para solo beneficio de los explotadores comercios o políticos.

En lo referente al aspecto filosófico del pensamiento de Marx, corresponde llamar la atención sobre los siguientes cuatro puntos.

1) El materialismo histórico es *una filosofía* de la historia - y *no una ciencia*;<sup>63</sup> es una interpretación filosófica de la historia, una teoría acerca de su *sentido*, enlazada con una ontología del hombre. Su esquema básico, como ya se observó más arriba, es semejante al de Hegel. El devenir histórico está dominado por un factor primordial y se dirige hacia una meta, el advenimiento de la sociedad comunista, la sociedad perfecta, donde resultarían conciliados todos los antagonismos y escisiones. Es verdad que el hecho histórico primordial, la producción de los medios de vida, va acompañada por la conciencia, y que, en general, entre la infraestructura y la conciencia hay una interacción dialéctica; pero no es menos cierto que *en última instancia* el ser (la naturaleza la economía) predomina sobre la conciencia y que "Marx describe toda la historia humana como una serie de alienaciones de base *económica*"<sup>64</sup> reemplazando entonces las "astucias de la razón" (Hegel) por las *astucias de la economía*.

Sin duda Marx tiene toda la razón del mundo al reaccionar contra la manera de enfocar la historia predominante en su época, y que consistía en limitar su estudio, de manera casi exclusiva, a los hechos políticos y militares, y a las ideas; la historia es algo mucho más complejo, y para lograr una visión adecuada de una época o de un momento

<sup>62</sup> Esas condiciones de vida fueron las peores que hubiera sufrido la humanidad hasta esa época, peores que las de los esclavos. F. ENGELS en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). contaba que allí se empleaba a mujeres y niños, desde los 8 años, para arrastrar los vagones de minerales en las galerías de las minas. Cf. E. Mc. BURNS, *Civilizaciones de Occidente*, trad. esp., Buenos Aires, Peuser, 1951, p.653; E. KAHLER, *Historia universal del hombre*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 396.

<sup>63</sup> Al respecto conviene observar -así como en relación a la expresión "socialismo científico", con que el marxismo se caracteriza a sí mismo por oposición al "socialismo utópico" -que la palabra alemana "Wissenschaft" (así como el correspondiente adjetivo, "wissenschaftlich") tiene un sentido bastante menos estrecho que el vocablo español "ciencia". En la terminología del idealismo alemán, es la filosofía la *Wissenschaft* por excelencia; y en general el vocablo mienta el saber crítico, fundado (científico o filosófico), por oposición a cualquier saber o seudosaber (aun de carácter filosófico) impreciso, fantasioso o vulgar.

<sup>64</sup> J. -Y. CALVEZ. *La pensée de Karl Marx*. p. 429 (subrayado mío).

histórico es preciso no desdeñar el factor económico. Pero una cosa es no desdeñarlo, y otra muy diferente convertirlo en factor dominante.

Ahora bien, el *sentido* que Hegel y Marx, cada uno a su manera, encuentran en la historia, *no se lee en la historia*, por la sencilla razón de *que el sentido no es un hecho* ni nada propio de los hechos como tales. Esto no ofrece mayor problema en el caso de Hegel, puesto que el idealismo sostiene explícitamente que los hechos sólo toman sentido a la luz de la Idea, la cual no es hecho ninguno (sino justamente lo que permite que haya hechos). Pero en el caso de Marx da lugar a una grave dificultad en la medida en que pretende proceder de modo puramente *empírico*.<sup>65</sup> - Mas aparte de la circunstancia de que entonces el conocimiento histórico-social parecería asumir carácter puramente contemplativo (reproche que Marx había dirigido a Feuerbach en la Tesis I), es preciso señalar que tal "sentido" del curso histórico *no brota de los hechos*, no es nada empírico, sino una construcción o hipótesis *metafísica*.<sup>66</sup> Por ello es perfectamente posible, y sin que implique la menor distorsión empírica, interpretar el curso de la historia según cualquier otra hipótesis diferente del materialismo histórico. Ello se ve facilitado, paradójicamente, por la circunstancia de, que comprender puntualmente cómo de un factor pueda pasarse al otro (de la infraestructura a la superestructura) es siempre cuestión muy problemática; pues una cosa es la observación de semejanzas, de paralelos, incluso de sucesiones temporales entre unos hechos y otros, y otra cosa muy diferente poder trazar *la génesis* del uno por el otro, *génesis que jamás parece poder observarse empíricamente*.<sup>67</sup> Conviene notar también que aquel enfoque "empírico" significa colocar la acción humana al nivel de las cosas, puesto que pretende estudiarla "con la exactitud propia de las ciencias naturales"; así la "observación empírica" mostraría que "la vida determina la conciencia",<sup>68</sup> y no a la inversa. En este sentido Marx *cosifica la historia* en la medida en que piensa que sus "objetos" son cosas o hechos a la manera de aquellos que estudian las ciencias naturales, y que sean algo simplemente *dado*. Sin embargo, *los hechos puros no existen* (ni siquiera en la naturaleza, cf. X, § 15), sino que sólo son accesibles sobre la base de un *proyecto* (cf. Cap. XIV, § 20).

2) La historia gira en torno de la contradicción que se da en el hombre mismo, su alienación. Y no hay duda de que el hombre está alienado, como ya lo vio, a su modo y en su lenguaje, Platón (cf. Cap. V, §§ 1 1 y 13), para no remontarnos más lejos. Ni tampoco

<sup>65</sup> Marx afirma que las premisas de que parte "pueden comprobarse [...] por la vía puramente empírica" (*Ideal, alemana*, p. 19); que "la observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción" (p. 25; cf. también p. 27): más todavía, que "todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple" (p. 47). Y en el Prefacio a la *Contrib. a la crít. de la econ. política* se lee: "Cuando se estudian esas conmociones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y *que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales...*", etc. (tra. cit., p. 9; subrayado mío).

<sup>66</sup> La metafísica -tal como aquí se la entiende- no significa nada extravagante, misterioso o "alejado de la realidad", sino el proyecto fundamental de la existencia humana, el acto originario por el cual el hombre otorga sentido a los entes (cf. Cap. XIV, § 19). Cuando Marx afirma mantenerse en "el terreno histórico real" (*Ideol. alemana*, p. 40), o que la suya es una dialéctica "real" por oposición a la dialéctica hegeliana, etc., Marx ya ha proyectado lo que él entiende por "real". Pero justamente en filosofía se trata de saber qué es lo real (para Platón, lo es el mundo inteligible; para Hegel, la Idea; para Santo Tomás, Dios, etc.)

<sup>67</sup> Un mismo fenómeno lo explican los historiadores marxistas de una manera, los no marxistas de otra; lo cual sería difícilmente explicable si todo se redujese a la "observación empírica" y si se encontrase allí "la exactitud propia de las ciencias naturales". Caso típico es el referente a las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo; en tanto que Marx veía en éste el fundamento de aquél, Max Weber consideraba el capitalismo como consecuencia del protestantismo. (Sobre este problema, cf. J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 301 ss.).

<sup>68</sup> Cf. *Ideología alemana*, pp. 25 y 26.

puede dudarse del acierto de muchos de los análisis que Marx hace de la alienación que conoció. Lo discutible se encuentra en todo caso en los momentos en que pasa de la descripción a la explicación, en el paso de la sintomatología al diagnóstico y al pronóstico. Aquí la cuestión está en saber si la descrita por Marx es "la" alienación, o simplemente "una" entre muchas otras posibles; y si esa alienación, y en general cualquier alienación, es suprimible, o si más bien es constitutiva del ser del hombre, de su condición radicalmente finita -si es que en verdad se quiere acabar con las ilusiones. Sin embargo, para responder a estas cuestiones sería preciso ponerse en claro sobre dos cuestiones que Marx propiamente no tocó, a saber, cuál es el punto de referencia para hablar de alienación, y cuál es el "origen" de la misma.

En efecto, para poder hablar de alienación es preciso partir de la no-alienación, de la *verdad* de la *esencia* del hombre, sin la cual aquélla no tendría sentido, puesto que la alienación se la piensa por contraposición a la no-alienación.<sup>69</sup> Ahora bien, ocurre que esa esencia *no* está *dada* -si lo estuviera, no habría alienación-, sino que es un concepto, una valoración, un "ideal", que le sirve a Marx tanto de punto de partida cuanto de norma para los análisis empíricos; concepto que no es, él mismo, *nada empírico*, sino un supuesto para la comprensión de lo empírico, un *proyecto* (cf. Cap. X, § 15 y Cap. XIV, § 20) sobre la base del cual tan sólo pueden darse y comprenderse los *hechos*. Se ve entonces el carácter "ontológico" que forzosamente tiene la cuestión, y que *no* hay *hechos* puros, pura experiencia a que recurrir para dirimir la cuestión.

Tampoco aclara Marx el "origen" de la alienación; en el momento en que plantea la pregunta en los *Manuscritos*, la exposición se interrumpe.<sup>70</sup> Porque contra lo que podría presumirse, su origen *no* está en la propiedad privada-Marx dice explícitamente que "aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo".<sup>71</sup>

3) La Tesis XI contrapone todo el pensamiento filosófico anterior, que sería puramente "teórico", contemplativo, a la praxis transformadora del mundo. Tal contraposición, no obstante, es muy discutible. Por cierto que ya Platón se planteó la exigencia de reformar la sociedad, y por ello ideó en la *República* un sistema político -aunque sabía que un Estado perfecto no podrá jamás realizarse (cosa que muchos parecen ignorar hoy día, a pesar de tanta experiencia histórica acumulada). Más todavía, Platón no se limitó a lucubraciones sobre el tema, sino que intervino activamente para tratar de llevar a la práctica algunas de sus ideas. Y hablando en términos más generales, puede decirse que *la filosofía siempre ha transformado el mundo*, aunque no se lo haya propuesto. Sin Descartes, por ejemplo, no hubiese habido Revolución Francesa. Mas ello no quiere decir que el filósofo francés se hubiese propuesto tal revolución, ni mucho menos, sino que sus ideas conformaron el pensamiento moderno, sin el cual no hubiese habido Iluminismo, que fue el encargado de difundir las ideas de igualdad, fraternidad, libertad, etc., con las que se constituyó el fundamento filosófico de la Revolución.

4) Pero si la filosofía es esencialmente transformadora del mundo, ello ocurre porque se constituye en una zona más radical que aquella en que se da la disyuntiva entre "teoría" y "praxis". En efecto, éstas no parecen ser sino formas derivadas de la *existencia que proyecta* la comprensión (cf. Cap. XIV, § 17). Marx, al caracterizar al hombre por la praxis, no habría hecho más que *invertir* el planteo tradicional -tal como él mismo lo

<sup>69</sup> Cf. H. POPITZ, *El hombre alienado*, trad. esp., Buenos Aires, Sur, 1971, pp. 89-90.

<sup>70</sup> Cf. M. 93, H 62, R 118.

<sup>71</sup> M 91, H 60, R 116.

señalaba al puntualizar su divergencia con Hegel,<sup>72</sup> y, en tal medida, quedó sujeto al mismo plano en que aquél se movía.

---

<sup>72</sup> Cf. cita a nota 44.

## BIBLIOGRAFÍA

Sobre las obras de Marx, véase lo dicho arriba, § 1. En general debe observarse que las versiones en lengua española no suelen ser competentes. Nos limitamos a señalar: *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial. 1968 (otras traducciones de esta obra, como la de W. Roces, o la que figura en el libro de E. Fromm citado en nota 2, no son recomendables). *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968 (que sepamos, la única versión española disponible, pero no inobjetable). *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, con notas de R. Mondolfo, trad. por A. R. y M.H.A., Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1966.

Sobre Marx pueden consultarse:

- J. Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil. 1956. Quizá la exposición mas objetiva y completa del conjunto del pensamiento de Marx, obra de un jesuita. Hay traducción española
- H. LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris. Presses Universitaires de France, 1958 (trad. esp. *El marxismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963). Libro de introducción al conjunto del pensamiento marxista; obra de un comunista no ortodoxo.  
*Le matérialisme dialectique*. Paris. Presses Universitaires de France, 1949. Buen libro del mismo autor, sobre la dialéctica y la producción del hombre.
- H. MARCUSE, *Reason and Revolution*, Boston. Beacon Press. 1960. Excelente obra sobre Hegel y Marx, de la que se han utilizado varios pasajes en nuestra exposición. Hay traducción española.
- R. MONDOLFO, *El humanismo de Marx*, trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica. 1964. El autor, famoso por sus estudios sobre filosofía antigua, y políticamente socialista, interpreta el pensamiento marxista no como materialismo, sino como humanismo realista. Del mismo autor también:  
*Marx y el marxismo. Estudios histórico-críticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. Contiene, entre otros, estudios sobre Marx, Feuerbach y la dialéctica en Engels.
- K. LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche*, trad. esp., Buenos Aires. Sudamericana. 1968. Excelente libro sobre la filosofía posthegeliana hasta Nietzsche.
- L. LANDGREBE, "El problema de la dialéctica", en *Fenomenología e historia*, trad esp., Caracas. Monte Ávila, 1975.
- L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, Oxford, University Press, 1978. Hay traducción española.