

Notas sobre Marx

Luis Antonio Restrepo

La relación de Marx con la historia como disciplina se inscribe en su propósito de construir una concepción global de la sociedad, así como del devenir de ésta. Esta exigencia de totalización y de búsqueda de sentido, deriva de su formación en la filosofía clásica alemana. No serán extrañas a Marx las preguntas de Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? En una palabra, la pregunta fundamental a que remiten esas tres: ¿Qué es el hombre? Pero en lo fundamental, Marx se movió en la perspectiva de Hegel. De ahí que su enfoque sobre la ciencia no pasa por Kant, sino por la crítica hegeliana del modelo de cientificidad newtoniano. Marx, como dice Hyppolite, se vincula a la ciencia implícita en el saber absoluto, por el camino del retorno de la filosofía especulativa a la fenomenología, a la naturaleza y a la historia. Más allá de todas sus influencias, Marx ancló su pensamiento en la dimen-

sión característica del pensamiento de Hegel: la historia ⁽¹⁾.

Si se descuenta la carta al padre, entusiasta y juvenil declaración de fe en el Maestro descubierta, la relación con Hegel fue mediatizada inicialmente por la adhesión de Marx al grupo de intelectuales que formaron la escuela de la izquierda hegeliana. Hegel había puesto en primer plano la problemática del fenómeno religioso y había postulado la reconciliación de la religión y de la filosofía, en una palabra de la religión y su filosofía; pero muy pronto, el mismo impulso que él había puesto en marcha, sirvió como marco de referencia para la crítica de la religión como hecho histórico. David Strauss en su *Vida de Jesús*, puso en cuestión la armonía hegeliana entre religión y filosofía y reivindicó el derecho de ésta y de la historia para llevar adelante el examen crítico de la religión.

* El autor es profesor en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, Seccional de Medellín y profesor de la Cátedra de Metodología en la Facultad de Sociología de UNAULA.

1. Para Hyppolite la dialéctica de Hegel "antes de ser lógica, es primeramente un esfuerzo de pensamiento para aprehender el devenir histórico y reconciliar el tiempo y el concepto". J. Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, Ediciones Calden, 1970, p. 32.

Entre los jóvenes hegelianos se destacó A. Von Cieskowski, quien en sus *Prolegómenos a la Filosofía de la Historia*, de 1838, inspirado en Fichte, Fourier y Saint Simon, propuso la sustitución de la filosofía de Hegel por una filosofía de la acción, ya que la filosofía no debía limitarse a extraer del pasado las leyes de la historia. sino que era necesaria que se apoyara en ellas para transformar el mundo. Sin embargo, Cieskowski partía de Hegel, por cuanto afirmaba que la filosofía de Hegel hacía posible que el hombre determinara la marcha racional de la historia.

Ludwin Feuerbach planteó la crítica del idealismo hegeliano reivindicando el primado de la realidad sensible y formulando una antropología, que en su perspectiva implicaba una negación de la filosofía especulativa y, en ciertos momentos, de la filosofía en general. El trabajo de Feuerbach tuvo una influencia decisiva en la izquierda hegeliana, a partir de la publicación de su libro *La Esencia del Cristianismo*, en 1841.

Bruno Bauer, inicialmente hegeliano ortodoxo, viró hacia el liberalismo y entró en relación con A. Ruge, también liberal. Marx, aún estudiante, entró en estrecha relación con ellos. En este ambiente intelectual madura el primer trabajo filosófico de Marx: un estudio de las escuelas filosóficas griegas tardías, escepticismo, estoicismo y epicureísmo. Sin embargo, este proyecto fue abandonado y en 1841 Marx elaboró su tesis de grado exclusivamente sobre Epicuro. *La Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro*, se diferencia de la apreciación de Hegel sobre Epicuro en varios aspectos. Hegel había criticado el ateísmo y la indiferencia política de Epicuro, manifestación de la oposición del hombre con el mundo, cuando para Hegel, que había hecho de su reconciliación con el mundo un principio personal y filosófico, la positividad radicaba en la unión de ambos términos. Para Marx, por el contrario, la oposición epicurea entre filosofía y mundo no era sólo positiva en sí misma, sino que debería acentuarse para permitir el advenimiento de la revolución, que desde la posición abstracta del Marx de 1841, no era otra cosa que la transformación profunda de la filosofía y el mundo, precondición de la síntesis armoniosa entre ambos. Otro aspecto característico de la Tesis de Marx es su profesión de ateísmo como posición filosófica y al mismo tiempo política. Marx se identifica con Lucrecio por cuanto éste fue el intérprete ateo de Epicuro mientras que Plutarco, "que disimula la pequeñez de su yo bajo la nieve glacial de la moral" había pretendido arrastrar a la filosofía ante el tribunal de la religión. Para Marx el ateísmo es la autoconciencia humana, y Epicuro, el filósofo ateo, ha liberado al hombre del temor a los dioses y a la ciega necesidad. Marx ve en la atomística de Epicuro la reivindicación de la libertad humana. La filosofía se opone al mundo en la medida en que se opone al mundo actual. Bajo la influencia de Fichte, Marx sostiene en su Tesis de grado que

el valor de una filosofía depende en última instancia de la personalidad del filósofo; sólo un espíritu audaz y libre puede filosofar productivamente⁽²⁾.

Ese mismo año Marx conoció a Mosses Hess, que había publicado en 1838 *La Historia Sagrada de la Humanidad por un Discípulo de Spinoza*. Hess tenía tendencias socialistas y relacionaba la crítica social con concepciones religiosas. En su libro combinaba ideas de Hegel, Spinoza Fourier y Babeuf, para anunciar el advenimiento de la sociedad futura desde una óptica explícitamente escatológica. Según Auguste Cornu: "Transformaba su creencia primera en el triunfo de la raza judía, en una fe en la victoria del pueblo oprimido y partía de la idea mesiánica del reino de Dios, que debe nacer de lo más profundo de la miseria humana. Atribuía —bajo la influencia de sus estudios filosóficos— la creación de este reino al desarrollo racional de la historia y le asignaba en razón de sus tendencias sociales el objetivo de suprimir la propiedad privada y establecer el comunismo"⁽³⁾. Puso también a Fichte en relación con su filosofía para fundamentar su concepción del ser autónomo y de la unidad de la vida, como rebasamiento de la filosofía especulativa. El principio de la acción libre es crucial en la filosofía de Hess; para darle un fundamento ético —dado que la acción libre no puede estar supeditada a una moral trascendental—, parte de la ética immanente de Spinoza. De todos los hegelianos de izquierda, Hess es el único que tiene una posición política comunista. Explícitamente sostiene que en el comunismo desaparece la contradicción entre goce y trabajo; el comunismo es la realización práctica de la ética filosófica que cifra la realización de la felicidad en la actividad libre, mientras que una sociedad de propietarios egoístas, aislados, está negada a la actividad libre y condenada al trabajo esclavo. Aunque en forma confusa Hess captó muy temprano la importancia de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad en la historia, y sostuvo que "en Inglaterra la oposición entre el pauperismo y la aristocracia del dinero alcanzará el grado de agudeza necesario para engendrar la revolución"⁽⁴⁾.

Mosses Hess, un "espíritu audaz y libre", influyó profundamente sobre el joven Marx; seis años mayor que éste, reconoció su genio y así lo hizo saber repetidas veces a sus amigos; a su vez fue influido por Marx. Después la vida los habría de separar para siempre.

2. Sobre la tesis de grado de Marx, ver Jorge Alberto Narraño, *Marx y Epicuro*, Revista de Extensión Cultural, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, N° 16-17, abril 1984, pp. 64 y ss.

3. A. Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels del idealismo al materialismo histórico*, Ed. Platina, 1965, p. 178.

4. *Ibid.*, p. 180.

Una vez cerradas las puertas de la universidad, Marx, que no podía ser profesor por su radicalismo político, entra a participar con los hegelianos de izquierda en la *Gaceta Renana* y allí hace sus primeras armas en la lucha política desde un punto de vista liberal radical. Escribe artículos sobre la *Libertad de Prensa*, la *Ley sobre el robo de la Leña* y *Anotaciones sobre la reciente instrucción Prusiana sobre la Censura*. Estas intervenciones periodísticas hacen que Marx se destaque como un hombre peligroso para el régimen, la Revista es cerrada y Marx desterrado de Colonia. En esta época escribe un texto, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Se inspira en las *Tesis Provisorias para la Reforma de la Filosofía* de Feuerbach, que acaba de leer, y aunque en éste no existe una crítica del Estado, Marx aprovecha el concepto nuclear de Feuerbach, la teoría de la alienación religiosa, para hacer su crítica de Hegel. Así como en la religión el sujeto, el hombre, se vuelve atributo de Dios, cuando en realidad éste es creación del hombre, en la filosofía de Hegel la Idea es el sujeto y el hombre su predicado, en la filosofía del derecho de Hegel el Estado aparece como el sujeto y el hombre, el ciudadano como el predicado; es preciso, afirma Marx en su manuscrito, entregar a desmistificar la filosofía hegeliana del derecho.

No es del caso entrar aquí en una exégesis detallada de este texto de Marx, elaborado a partir de una asunción absoluta del concepto de alienación feuerbachiano. Sólo se resaltarán dos aspectos: su crítica a la burocracia y su posición ante la democracia.

Por razones obvias vale la pena citar in extenso algunas de las apreciaciones de Marx sobre la burocracia.

"A sus propios ojos, la burocracia es la última finalidad del Estado. Como la burocracia hace de sus fines 'formales' su contenido, entra en todas partes en conflicto con los fines 'reales'. Está obligada pues, a dar lo formal como contenido y al contenido como formal. Los fines del Estado se transforman en fines de la burocracia, o los fines de la burocracia en fines del Estado. La burocracia es el círculo del que nadie puede escaparse. Esta jerarquía es una *jerarquía del saber*. La cabeza remite a los círculos inferiores la preocupación de comprender los detalles, y los inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así se engañan mutuamente... La burocracia 'posee' al ser del Estado; el ser espiritual de la sociedad es su *propiedad privada*. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio guardado en su seno por la jerarquía, y hacia fuera, por su carácter de corporación cerrada. El espíritu del Estado, si es conocido por todos, como también la opinión pública, aparecen ante la burocracia como una *traición* a su misterio. La *autoridad* es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su *sentimiento*. Pe-

ro en el propio seno de la burocracia. el *espiritualismo* se hace un *materialismo sórdido*, se transforma en el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de una actividad formal fija de principios e ideas y tradiciones fijas. En cuanto al burocrata tomado individualmente, la finalidad del Estado se hace su finalidad privada: es la *lucha por los puestos más elevados*; hay que *abrirse camino*"⁽⁵⁾.

En este mismo texto Marx opta políticamente por la democracia, desde un análisis centrado en el modelo de la teoría de la alienación de Feuerbach: "La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es en sí, según su esencia, sino también según su existencia; según la realidad constantemente referida a su fondo real: al hombre real, al pueblo real, planteada como su propia obra... Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivizado, la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre sino que el hombre crea la religión, la constitución no crea al pueblo, sino que el pueblo crea la constitución"⁽⁶⁾. Aunque es evidente que el contenido político del texto depende de Rousseau, en la formulación de Marx existe, sin embargo, un primer esbozo del significado de la propiedad privada, esfera de lo particular, incompatible con la democracia real, esfera de la universalidad concreta.

Antes de continuar es necesario hacer una anotación sobre la palabra *crítica*, que comienza a hacerse recurrente en los escritos de Marx. Se había hecho muy común entre los miembros del grupo neohegeliano de izquierda; Feuerbach le dio su determinación conceptual. Por ejemplo, en su libro *Tesis provisionales para la Reforma de la Filosofía*, publicado en 1842, dice lo siguiente: "El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del método ya empleado en la filosofía de la religión. No tenemos más que convertir el *predicado en sujeto* y este *sujeto en objeto (objekt)* y principio —por tanto con sólo *invertir* a la filosofía especulativa tenemos la *verdad sin velos, pura y desnuda*"⁽⁷⁾. Para Feuerbach crítica es, pues, inversión, que es al mismo tiempo revelación de la mistificación y revelación de la realidad. Marx utiliza el concepto de crítica en términos feuerbachianos hasta la épo-

5. C. Marx, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Grijalbo, Colección 70, 1968, p. 61.

6. *Ibid.*, p. 40. Sobre la influencia de Rousseau sobre Hegel ver Hyppolite, *Op. cit.*, pp. 27 y ss. En particular la influencia del concepto de la voluntad general; si Hegel criticó la teoría del contrato social, fue, según Hyppolite, "para insistir más netamente sobre la idea esencial de voluntad general diferente de las voluntades particulares".

7. L. Feuerbach, *Textos escogidos*, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 48.

ca de **La Ideología Alemana** y las **Tesis sobre Feuerbach** cuando este concepto sufre una modificación parcial por intervención del concepto de praxis; habrá que esperar a las elaboraciones de la Crítica de la economía política, para captar el sentido propiamente marxista de la crítica.

En París, Marx entra a dirigir en compañía de A. Ruge los **Anales Franco-Alemanes**. Publica en esta revista un artículo titulado **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel**, donde en la perspectiva feuerbachiana de la crítica de la religión, vuelve sobre Hegel, pero enfatizando la importancia de la dimensión política de la crítica, ausente en Feuerbach. Ya en una carta a Ruge de 1843, Marx le comentaba así las **Tesis Provisionales para una Reforma de la Filosofía**: "En el único punto que me aparto de Feuerbach, en sus aforismos, es el de que, en mi opinión, asigna demasiada importancia a la naturaleza y no la suficiente a la política" (8).

El texto de Marx que se comenta aquí es célebre por su crítica de la religión. En principio es una reiteración más de la tesis de Feuerbach, la religión como "conciencia invertida" aunque es preciso reconocer que la concepción de Marx apunta hacia una trascendencia de la antropología feuerbachiana por el camino de la crítica social. Dice Marx: "La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su **aroma** espiritual. La miseria religiosa es, de una parte, la **expresión** de la miseria real y de otra, la **protesta** contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el **opio** del pueblo. La superación de la religión como dicha **ilusión** del pueblo es la exigencia de su dicha **real**. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la **crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad**" (9). Obsérvese cómo la frase "la religión es el opio del pueblo" pierde ese sentido brutal e inmotivado que adquiere cuando se la cita aisladamente, como es obvio, en detrimento de Marx.

Sin lugar a dudas lo más significativo de este artículo de Marx sobre la **Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel** es la respuesta que da a la pregunta que él mismo se ha hecho acerca de la posibilidad de la "emancipación alemana". Marx se responde en estos términos: "**Respuesta**: en la formación de una clase con **cadena radical**, de

una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho **especial**, porque no se comete contra ella ningún **desafuero especial**, sino el **desafuero puro y simple**; que no puede apelar ya a un título **histórico**, sino simplemente a un título **humano**; que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo emanciparlas a todas ellas; que es en una palabra, la **pérdida total** del hombre y que por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la **recuperación total del hombre**. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el **proletariado**" (10).

Este texto que ha sido recusado como premarxista, incipiente, etc. y que algunos lo contrastan con el Marx "científico" de épocas posteriores, es, sin embargo, clave para la comprensión de la posición teórico-política de Marx. Aquí se sella el compromiso irreversible de Marx con el proletariado, esa "esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales"; es posible que estuviera equivocado, pero si se trata de comprender la coherencia interna de esa obra inmensa, hay que aceptar que este elemento ético atraviesa todo su pensamiento y toda su actividad; ciertamente más adelante Marx habría de fundar su teoría del comunismo en una necesidad histórica formulada en términos dialécticos y en el contexto de su crítica de la economía política, pero, subyacente estaría siempre esta exigencia moral, y como toda moral está inscrita en la historia, aquí se trata de moral cristiana. Desde un punto de vista exterior a su lógica interna pudo haber sido un sueño, pero la inteleción de Marx no permite soslayar este texto.

En 1844 redacta unos manuscritos sobre economía y filosofía, los llamados **Manuscritos de París**, publicados sólo en 1932, y realmente conocidos en occidente, en una forma amplia, después de la segunda guerra mundial. Sobre estos textos existe una amplísima bibliografía; aquí pues, sólo se trata de señalar algunos aspectos que tendrán que ver con el desarrollo de este escrito. Lo que primero llama la atención es la importancia que la reflexión económica tiene para Marx, quien, sin duda, está lejos de dominar el tema. Marx, manteniéndose en el modelo feuerbachiano, trata ahora de darle un contenido en lo que él llama "hecho económico actual": la alienación del hombre en el trabajo. El trabajador se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce; se convierte

en una mercancía. Es algo paradójico, porque mientras más aumenta su producción en extensión y en poder más se empobrece el trabajador: "A medida que se **valoriza** el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón 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" (11).

Marx desarrolla su análisis de la alienación del trabajo en una forma progresiva, que parte de la exposición de la alienación hasta dar con sus causas reales. El producto del trabajo se enfrenta al trabajador como algo extraño a él, se comporta como un poder independiente del productor. Si la realización del trabajo es su objetivación, en las condiciones económicas capitalistas el trabajador se comporta hacia su producto como hacia un objeto extraño por cuanto no trabaja para la satisfacción de una necesidad, sino para la satisfacción de una necesidad extraña a él, de ahí resulta que el trabajo, manifestación de la esencia del hombre, en condiciones capitalistas, anula al trabajador en cuanto hombre. La única explicación de que el producto del trabajo se enfrente al obrero como un poder extraño "es que el producto pertenece a otro hombre que no sea el obrero". La autoalienación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza "se revela en la medida en que se entrega y entrega la naturaleza a otro hombre distinto a él". La propiedad privada es el secreto de la alienación. La superación positiva de la propiedad privada es el comunismo, verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del conflicto del hombre con el hombre. Para el Marx de los Manuscritos de París el comunismo es "la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de esta solución" (12). Si esto es el comunismo para el Marx de los Manuscritos ¿qué fue el comunismo para el Marx de **El Capital**, la **Crítica al Programa de Gotha** y las **Notas Marginales sobre Wagner**? Ciertamente, como se verá más adelante, Marx se hizo más cauto, si se quiere más evasivo, para plantear la imagen del comunismo, pero no existe ninguna razón para creer que Marx eliminó esta concepción de su pensamiento. De ahí que la promoción de la idea de un Marx científico tenga el problema de que es necesario "liquidar epistemológicamente esa categoría "ideológica", extraña, milenarista, si se quiere, pero esto implicaría la pérdida de sentido de la obra de Marx.

También en los Manuscritos existe una crítica del efecto de la propiedad privada desde la perspectiva del hombre como propietario: "La propiedad privada, dice Marx, nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales que sólo consideramos que un objeto es **nuestro** cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etc.; en una palabra, lo usamos". Y más adelante agrega: "Todos los sentidos físicos y espirituales han sido substituidos, pues, por la simple enajenación de todos estos sentidos, por el sentido de la tenencia" (13). Sin duda se trata de una crítica moral, pero no deja de ser interesante, si se piensa en el sentido que ha adquirido la idea de consumo en los países desarrollados y en sectores de los países subdesarrollados, sobre todo si se tiene en cuenta que frente a este fenómeno vivido no es posible una crítica "científica".

En el apartado final de los manuscritos de París, Marx intenta una crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general, mirando a Hegel desde su irrestricta adhesión a Feuerbach. Sin embargo, vale la pena rescatar un pasaje sobre la fenomenología de Hegel, pues tiene importancia para la comprensión de la concepción que de la historia está elaborando Marx. Resalta la importancia de que Hegel "conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capta por tanto, la esencia del **trabajo** y concibe al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real como resultado de su propio trabajo" (14). Por otro lado Marx critica a Hegel por sólo ver el lado positivo del trabajo pero no el negativo, ya que el único trabajo que Hegel conoce es el trabajo intelectual.

En la Ideología Alemana, escrita conjuntamente con Engels en 1845, se pueden captar algunos desplazamientos importantes en el pensamiento de Marx: la palabra alienación virtualmente desaparece, aunque no es tan seguro que desaparezca como función conceptual subyacente. Tres términos pasan a ser dominantes: **historia, ideología y práctica**. Esta última es sin duda la central; Marx se separa de Feuerbach a través del énfasis en la práctica, pensada como práctica política. En la primera tesis sobre Feuerbach, texto contemporáneo de la **Ideología Alemana**, Marx sostiene que "la falla fundamental del materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto y no como actividad humana sensorial, como práctica... por eso en la **Esencia del Cristianismo** sólo se considera como auténticamente hu-

8. A. Cornu, *Op. cit.*, p. 374.

9. C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, 1967, p. 3.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. C. Marx, *Manuscritos Económico-filosóficos*, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, 1966, p. 65.

12. *Ibid.*, p. 65.

13. *Ibid.*, p. 83.

14. *Ibid.*, p. 85.

mano el comportamiento teórico y en cambio, la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria; de la actividad crítico práctica" (15).

En la cuarta tesis Marx vincula su concepto de práctica con la crítica del concepto de alienación feuerbachiana, pero sin abandonar dicho concepto: "Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa del desdoblamiento del mundo en uno religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera". Obsérvese que Marx se mantiene en la pareja realidad-reflejo, pero insiste en la necesidad de actuar sobre el polo real, el único condicionante. La tesis siete complementa lo anteriormente dicho, pues Marx señala que Feuerbach no ve que el sentimiento religioso es un producto social. Marx subraya términos como "actividad práctica", "actividad sensorial humana" y desde ellos piensa la esencia humana como algo que no es abstracto o perteneciente al individuo en particular sino que es "en su realidad el conjunto de las relaciones sociales". En esta perspectiva se puede entender la tesis once, que, dicho sea de paso, se ha convertido en una de las frases de cajón más solicitadas en los últimos cien años. Dice así: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo". A la luz de un análisis interno de **La Ideología Alemana** no parece ser posible la salida fácil que consiste en suavizar el rechazo global de la filosofía por parte de Marx, afirmando que se trata de una crítica de la filosofía especulativa. En realidad, Marx va más allá. Al referirse a la ideología en el capítulo II de **La Ideología Alemana** dice: "También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. 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 tiene 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 pro-

ductos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (16). La filosofía no tiene sentido en sí misma; es reemplazada por lo que Marx denomina "ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres". A nombre de este "saber real" de la historia, Marx construye su diferencia, tanto de los empiristas, para los cuales la historia no es más que "una colección de hechos muertos"; o la "acción imaginaria de sujetos imaginarios", que es el planteamiento de los idealistas. Da la impresión de que Marx en **La Ideología Alemana** sustituye la filosofía por un "proceso de abstracción" que separado de la historia real carece de todo valor, pero que puede servir "para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos". Marx al definir el concepto de ideología lo hace en términos formalmente feuerbachianos, es decir, utilizando el concepto de la inversión: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, pero los hombres reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y sí en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (17).

Este concepto de ideología es problemático; Marx cuando enfrentó el análisis concreto de la política, como en el Dieciocho Brumario, no se circunscribe a utilizar el concepto tal como lo había formulado en el texto arriba citado. Desgraciadamente en las esquematizaciones posteriores del pensamiento de Marx, esta concepción hizo carrera y la palabra ideología sirvió para eliminar todo análisis serio de los problemas.

Ahora bien, en **La Ideología Alemana**, Marx realiza su primer esbozo de la teoría de los modos de producción. Introduce el concepto de contradicción entre fuerzas productivas y formas de intercambio como motor de la historia. A partir de esta tesis elabora su primer esquema de las sucesivas fases del desarrollo económico, a partir del esclavismo, para concluir que sólo en las condiciones capitalistas esta contradicción puede dar paso al comunismo, como superación de la propiedad privada y la supresión de las clases. Ya aquí se ve que esta concepción de la contradic-

ción implica a Hegel, pues como lo ha puesto de presente Coletti, no se trata aquí de contradicción en el sentido kantiano, es decir de oposición real, sino de lo específico de la contradicción en el sentido de Hegel, caracterizada por su dinámica, su productividad. En el despliegue de la historia, en la Ideología Alemana, hay un sujeto: "La esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales", es decir, el proletariado. Por eso Marx considera que es preciso engendrar la conciencia comunista, lo que implica "una transformación en masa de los hombres" y esto sólo es posible "mediante un movimiento práctico, mediante una revolución"; así se ilumina el texto de la tesis tres sobre Feuerbach: "La coincidencia del cambio de las circunstancias con la actividad humana o cambio de los hombres, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente, como **práctica revolucionaria**".

A fines de 1847 y principios de 1848, Marx y Engels redactan **El Manifiesto comunista**. El lector encuentra en él los planteamientos de **La Ideología Alemana** magistralmente sintetizados, tal como lo exigía este tipo de texto, corto y contundente. **El Manifiesto Comunista** tiene que ser leído siempre con la conciencia de que sus límites son los límites de la formación de Marx y Engels. Este último, en una nota aclaratoria posterior, con toda sencillez explicó por qué habían partido del esclavismo al enumerar las sociedades: simplemente porque en el momento de la escritura del manifiesto no se conocía nada sobre las sociedades primitivas; y se podría agregar que todavía Marx no había incorporado su teoría del modo de producción asiático, que sólo elaboraría más tarde.

Es particularmente interesante ver cómo en **El Manifiesto** se conserva una tesis de **La Ideología Alemana**: el carácter disolvente del capitalismo sobre las ideologías. El Manifiesto dice que el capitalismo "ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta... En una palabra, en lugar de la explotación velada por las ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada y brutal". Y en la Ideología Alemana se afirmaba: "Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen, y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez, ideas teóricas de este tipo, por ejemplo las ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas". Este entusiasmo inmoderado de Marx y Engels por las virtudes disolventes de la "base real" sobre la ideología, sólo es parcialmente cierto. Las investigaciones sobre la situación de la clase obrera en Europa y Norteamérica a mediados del siglo pasado, muestran la importancia de las prácticas religiosas ortodoxas y heterodoxas en la vida y en la manifestación de las aspiraciones proletarias. Desgraciadamente esta subestimación del arraigo

de las viejas ideas en las masas hizo carrera en el marxismo, con consecuencias teóricas y políticas bien conocidas. Y no se hable aquí de la persistencia de los sentimientos nacionales, los movimientos socialistas lo han experimentado en carne propia hasta nuestros días.

No es difícil hacerse a la idea de lo que significó para los autores del Manifiesto Comunista la materialización de ese fantasma del comunismo que según ellos recorría Europa, en las calles de París, a comienzos del 48 y luego en buena parte de Europa. Los textos sobre esta revolución, salidos de la pluma de Marx, lo comprueban: **Las luchas de clases en Francia y El 18 Brumario de Luis Bonaparte**. En la primera de estas obras Marx aboca el análisis político concreto. Se mueve con una asombrosa flexibilidad en la complejidad de la historia: su análisis de las clases se enriquece en la medida en que tiene que vérselas con fracciones de clase, partidos políticos, estrategias conyunturales de tipo parlamentario, etc. Pero es sobre todo en **El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte**, donde Marx despliega sus capacidades geniales. Es un texto rico en sugerencias profundas sobre la historia, que desgraciadamente, muchas de ellas, no tuvieron continuidad en la obra de Marx.

El comenzar **El Dieciocho Brumario**, Marx formula condensadamente su concepción de la historia, que reiterará a través de toda su obra posterior hasta el final: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado". ¿Cuál es la naturaleza de esas circunstancias determinantes de la acción humana? Engels en el prólogo a la 3ª edición alemana de esta obra, en 1885, expuso su interpretación que, sin duda, está avallada por la obra de Marx y que habría de convertirse para la tradición marxista en la interpretación canónica. Dice Engels: "Fue precisamente Marx el primero que descubrió la gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico, o en otro terreno ideológico cualquiera, no son en realidad más que la expresión más o menos clara de la lucha entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques entre estas clases, están condicionados a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta" (18). Como se ve es una exposición causal de tipo lienal que muy rápidamente comenzó a dificultar los análisis teóricos y políticos hechos desde la perspectiva del marxismo. Después de la

16. C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, Ed. Pueblos Unidos, 1968, p. 26.

17. *Ibid.*, p. 26.

18. F. Engels, *Prólogo a la tercera edición alemana del Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en C. Marx, F. Engels *Obras Escogidas*, tomo II, Ed. Progreso, sin fecha, p. 228.

muerte de Marx, Engels fue consciente del peligro que se cernía sobre el materialismo histórico: el economicismo. En su carta a Bloch de septiembre de 1890, explicita así lo que él consideraba la concepción correcta de la teoría de Marx: "El factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real". Insiste en que ni Marx ni él han dicho otra cosa. Califica de tergiversación a la interpretación del factor económico como único determinante y finalmente expone la tesis de que el factor económico es la base, los factores superestructurales que se levantan sobre esta base "ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos, su forma" (19). Se trata, dice Engels, de "un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acontecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar que podemos considerarla como no existente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico". Engels trata así de salvar la determinación de lo material sobre lo "superestructural", en tanto es la garantía de cientificidad de la teoría materialista de la historia; lo único nuevo es que se le concede explícitamente cierto peso a los factores "superestructurales". Esto es claro, cuando unas líneas más abajo Engels después de insistir en que el factor económico decide en "última instancia" agrega: "Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición que merodea como un duende en la cabeza de los hombres" (20). Pero obsérvese, como anota para evitar un deslizamiento, que se trata de un papel no decisivo.

Esta dificultad para repensar el problema de la causalidad histórica se pone de manifiesto en una forma dramática, cuando más adelante, Engels trata de aclarar y complementar su explicación: "En segundo lugar, la historia se hace del tal modo que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerza de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que a su vez, puede considerarse el producto de una potencia que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad". Esta formulación, a primera vista satisfactoria, es sin embargo muy problemática. Althusser apunta al centro del problema cuando señala cómo Engels, al reivindicar el pa-

papel de las voluntades individuales, aunque enmarcadas en el contexto de una totalidad objetiva, se desliza, sin embargo, a un terreno premarxista. Marx y este es un aspecto fundamental de su concepción, había ubicado la subjetividad en términos de sujeto agente.

Engels se debate pues entre la necesidad de controlar el efecto mecánico generado por la determinación de la "base real" sobre la "superestructura" y la necesidad de producir un nuevo concepto de la determinación en el contexto de la historia. Es muy significativo que en esta misma carta ponga como ejemplo de aplicación de la teoría de Marx el Dieciocho Brumario, y que luego en la carta a K. Schmidt de octubre de 1890 al volver sobre el tema afirme: "Le bastará leer el Dieciocho Brumario de Marx, obra que trata casi exclusivamente del papel especial que desempeñan las luchas y acontecimientos políticos..." (21). Pero inmediatamente después, agrega, como para evitar cualquier mala interpretación: "Claro está que dentro de su supeditación general a las condiciones económicas". Pero nada más indicador del fracaso de Engels que la acumulación de términos restrictivos que en lugar de aclarar las ideas las desdibujan: "No decisivo", "en muchos casos", "papel especial" (subrayado de Engels) y sobre todo, esa sorprendente regresión al "paralelogramo de fuerzas" (22).

Atrás se había citado el texto con que comienza el Dieciocho Brumario: "Los hombres hacen su propia historia...", y se comentó la interpretación que de ella hizo Engels, sin duda justa dentro de el contexto del pensamiento de Marx. Pero sin recaer en el discutible sistema de hacer decir a Marx lo que en realidad no dice, el Dieciocho Brumario da la posibilidad de pensar el término "circunstancias" en un nuevo sentido. Cuando Marx pone de presente el papel de la "tradición de todas las generaciones muertas" que "oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos", plantea un principio de alcance general para comprender el papel del pasado fabuloso o pensado en la vida social. Claro está que él en el contexto de su discurso hace el planteamiento referido al fenómeno de las revoluciones: es decir cuando los hombres "se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerras, su ropaje, para con este disfraz de vejez venerable y este

lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal". Efectivamente. Marx pone de presente un mecanismo histórico recurrente y aunque lo circunscribe a las revoluciones del pasado, es posible pensarlo en un sentido más amplio como uno de los elementos constitutivos de la vida social.

Marx, no hay que olvidarlo, fue un revolucionario; desde esa condición está escrito el Dieciocho Brumario, reflexión sobre la revolución de 1848. Como Platón, su gran antecesor, Marx se plantea el problema crucial de cómo comenzar una nueva sociedad; para ambos se trata de un problema pedagógico. Este es el sentido de la tesis tres sobre Feuerbach: "La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita a su vez, ser educado". En el Dieciocho Brumario se plantea el problema de esta manera: "La revolución social del siglo XIX no puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para cobrar conciencia de su propio contenido". Este texto permite percibir un aspecto del pensamiento de Marx que recorre toda su obra, a partir de los Manuscritos de París, la aspiración a la transparencia de la conciencia como meta del hombre, pieza clave de su idea del paso de la "prehistoria" a la "verdadera historia humana": el comunismo (23).

En 1857 Marx comenzó a redactar los borradores para su obra de crítica de la economía política. Los *Grundrisse* publicado sólo en 1939 y ampliamente conocidos en la década del 60. Esta obra ha ampliado inmensamente la comprensión del pensamiento de Marx, y su lectura es una precondición necesaria para la comprensión del Capital. Ella da cuenta del objetivo más profundo de Marx: la crítica de conjunto de la sociedad capitalista en el marco de una reflexión económica; sin reducir lo económico a su sentido técnico tradicional. Martín Nicolau, en su prólogo a la obra, subraya cómo para Marx "Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas... El dinero es un vínculo social; es decir que vincula y rige recíprocamente las más diversas actividades de individuos

que de otro modo se encuentran aislados. El que posee este vínculo social objetivado puede dominar las actividades de otros, representa el vínculo social *per se* y puede por lo tanto actuar como representante de la generalidad, de la colectividad, para regir las actividades de los individuos dentro de la sociedad" (24).

Max hace la crítica de las condiciones dadas y en ese mismo movimiento realiza la investigación de las condiciones de posibilidad de superación de lo dado. En los *Grundrisse* analiza extensamente la forma del nexo social propio de la sociedad capitalista, que luego habrá de exponer en forma concentrada en los cuatro primeros capítulos del Capital: "Este nexo social se expresa en el valor de cambio... el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio, de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad los lleva consigo en el bolsillo..." (25).

Los *Grundrisse* han permitido reubicar la óptica del análisis de Marx al mostrar cómo *El Capital* se inscribe en el contexto de la crítica social más que en el debate estrictamente económico; Marx estaba sumido de todas maneras en la atmósfera intelectual de su época y desde la perspectiva de la economía clásica elaboró sus categorías; es en este punto donde se han generado esos interminables debates sobre la medición del valor, la transformación de los valores en precios, la tasa decreciente de ganancia y la teoría de la crisis estructural del sistema capitalista. Se puede tener la sospecha de que más de una vez esas polémicas han sido estériles, precisamente por no entender la dimensión social de la obra económica de Marx.

George Lichtheim plantea este problema con una lucidez insuperable: "Evidentemente, si uno piensa que el concepto de valor es en sí mismo erróneo —bien porque no se pueda medir el valor, bien porque se refiera a una relación social más que a una magnitud económica— sin duda se trata de un problema a soslayar. Pero para Marx, que había heredado la noción de que el 'trabajo' era la medida del 'valor', no existía ningún impedimento lógico que invalidara el siguiente paso de su razonamiento: que la 'plusvalía' era la fuente de los beneficios. En su época, la forma típica del trabajo (o de fuerza de trabajo) era el trabajo sin cualificar, por lo tanto más o menos uniforme y, por ello, mensurable. Las dificultades con que se enfrentaron sus seguidores cuando trataron de explicar este concepto de 'valor' a los precios de mercado no nos conciernen en este momento. Sin

21. Ibid, p. 402.

22. I. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, 1967, pp. 96 y ss. Independientemente de que se esté o no de acuerdo con las tesis expuestas por Althusser en esta obra, tiene razón en señalar el callejón sin salida en que se metió Engels.

19. F. Engels, en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, tomo I, Ed. Progreso, sin fecha, p. 485.

20. Ibid, p. 485.

23. Para Marx, sólo en el comunismo más allá del "reino de la necesidad comienza el despliegue de las fuerzas humanas, que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad", C. Marx, *El Capital*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 759. La temática de la libertad en Marx debe ser puesta en relación con el tratamiento que de la libertad hace Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*.

24. Martín Nicolaus, K. Marx, *elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador 1857-1858)*, Tomo I, Siglo XXI, 1971, p. XXI.

25. Ibid, p. XXXII. Además cf., C. Marx, *El Capital*, tomo I, pp. 128-129.

embargo, con la sabiduría que dá el conocimiento de los hechos pasados hoy nos es fácil decir que hubiera sido más fácil interpretar el concepto de 'valor como una categoría social referida a la relación entre personas, es decir, a los productores de mercancías. En vez de esto, tanto los sucesores de Marx como sus críticos se enmarañaron en pseudo problema de relacionar los 'valores' con los precios de mercado. Este problema era un legado de los clásicos" (26).

Uno de los conceptos fundamentales acuñados por Marx en *El Capital* es el de fetichismo. Dice Marx: "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción" (27). Se trata pues del concepto de desconocimiento propio de la estructura de la propiedad capitalista; es un efecto necesario de la base social sobre la conciencia. Si se lee con cuidado la cita anterior se vé inmediatamente la filiación del concepto de fetichismo con la problemática de la obra de juventud de Marx; no hay ruptura, solamente una reubicación de los conceptos en la perspectiva de la teoría de la sociedad elaborada en los *Grundrisse* y en *El Capital*. El concepto de fetichismo puede ser debatido y hasta rechazado pero eso sí hay que asumir las consecuencias: la crítica de la economía política se viene al suelo. En la *fórmula trinitaria*, manuscrito incompleto que fue incorporado por Engels como capítulo XLVIII de *El Capital*, tercer tomo, Marx enfoca su crítica de la economía vulgar a la luz de su concepto de fetichismo: "La economía vulgar se limita a traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués. Por eso no debe causarnos asombro el que la economía vulgar se encuentre como el pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen *prima facie* como contra-

dicciones perfectas y absurdas —en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente— y el que estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente".

Si se quiere comprender la lógica interna de *El Capital* es preciso tomar en serio sus palabras sobre la dialéctica, en el *Postfacio* a la 2ª edición del Tomo I, escritas en 1873. No tiene sentido argumentar que se trata de una forma inadecuada para dar cuenta de su trabajo, sino que es una indicación somera, es cierto, de lo que él hace a plena conciencia. Dice Marx en el *Postfacio*: "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 la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza: no hay más que darle vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional". Y más adelante agrega: "Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada" (28).

Todo apunta a que sea necesario aceptar que la dialéctica de Marx es la de Hegel. El fracaso de Althusser radica en su pretensión de despojar *El Capital* de "las formas de expresión pertenecientes a Hegel" y anunciar como su descubrimiento la existencia de una dialéctica nueva, específicamente marxista, anuncio muy pregonado y nunca realizado ni por Althusser ni por sus discípulos. Derivado de lo anterior es el problema, causante de tantas confusiones, de la reivindicación de un concepto de causalidad no dialéctico-hegeliano en Marx. Ciertamente Althusser tenía derecho de proponer un modelo de causalidad estructural para la investigación de la sociedad y de la historia, pero su error fue haber tratado de imponer este modelo a los textos de Marx, acudiendo a un manejo de las citas que destruye la coherencia interna de *El Capital*. Relacionado con lo anterior está también el intento de Althusser de ubicar el concepto que de la ciencia tenía Marx, en una óptica que le es completamente extraña. Marx, como se dijo al

comienzo de este texto, pensó la ciencia en términos estrictamente hegelianos (29).

Un buen ejemplo de esta incomprensión es la crítica que hace Althusser a "los vestigios hegelianos" en el Libro I de *El Capital*, en particular éste: "La misma influencia hegeliana se hace clara en la imprudente fórmula del capítulo XXXII de la sección VIII del Libro I, donde Marx, hablando de la 'expropiación de los expropiadores', declara: 'Es la negación de la negación'. Imprudente: porque ella no ha cesado de hacer daños, aunque Stalin haya tenido, por su cuenta, razón para suprimir 'la negación de la negación' de las leyes de la dialéctica. Aunque es verdad que a costa de otros errores aún más graves" (30). Dejando a un lado las crípticas palabras sobre Stalin, es bueno recordar que el texto citado, que se encuentra en el capítulo XXIV, al final del Tomo I, en la edición en español, no es una frase "imprudente" sino una conclusión que presupone el desarrollo de la exposición del primer tomo y lo que es más importante, que remite a lo que ya se citaba en relación con la idea que Marx se hacía de la dialéctica: "... En la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa". Esto es declarar "imprudente" la concepción que fundamenta lo que Marx pensaba sobre el conocimiento del mundo objetivo; su teoría de la revolución, es decir de la lucha de clases, sólo interpretable en Marx en términos dialécticos, y, finalmente, el fundamento de su concepción del comunismo.

En la *Crítica al programa de Ghotá*, 1875 a la luz de la derrota de la Comuna de París, Marx después de subrayar que el proceso de transición implica limitaciones: "... pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capita-

lista después de un largo y doloroso alumbramiento... ", pasa a formular el comunismo en estos términos: "En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" Formulación escueta del comunismo, como lo es también la del capítulo XLVIII del Tomo III de *El Capital*. Sin embargo, ambas dejan percibir que el "verdadero reino de la libertad" es pensado como la consecuencia de la superación de la propiedad privada capitalista, con exclusión de todo otro tipo de factores constituyentes de la vida social. Seguramente habría muchos argumentos a favor de la inclusión de esos factores en la discusión sobre el futuro de la sociedad; pero es preciso anotar algo: estas tesis no pueden reivindicar frente a la de Marx otra condición que la de ser otras propuestas utópicas, es decir, proyecciones subjetivas, hechas a partir de interpretaciones de lo existente y al margen de toda posibilidad de demostración, ya que la predicción del futuro le está negada a los hombres, puesto que es privilegio de esos ociosos dioses de que hablaba Epicuro pero desgraciadamente ellos no se preocupan por los hombres.

No se han escrito estas notas sobre Marx desde una *verdad* que él no poseyó; si algo es preciso reconocer hoy, a cien años de su muerte, es que poco se sabe sobre los temas que él creyó dilucidar. La vida social sigue hurtándose, en lo fundamental, a un posible conocimiento y por ende a la posibilidad de un control consciente sobre ella. El reconocimiento de estos límites no tiene por qué conducir al anonadamiento místico y a la subsecuente cantinela sobre la incognoscibilidad del mundo. Es necesario aspirar a conquistar nuevos territorios a la opacidad de la realidad, aún en este ámbito tan difícil como es el de la sociedad. Si se enfrenta la obra de Marx en forma crítica, tal como él siempre lo exigió, separándose allí donde a la luz de las investigaciones del presente sea necesario separarse, comprendiendo que el mismo Marx sostuvo que su objeto de estudio, la sociedad, era un objeto sin cesar cambiante, y que, por lo tanto, muchos de sus análisis han sido rebasados por estos cambios, sólo así la obra de Marx puede considerarse viva y actuante sobre el presente; de otro modo se la condena a la congelación definitiva en forma de un dogma religioso, lo que sería hacerle demasiado escarnio.

26. G. Lichtheim, *Breve Historia del Socialismo*, Alianza Editorial, 1975, p. 132.

27. C. Marx, *El Capital*, Tomo I, p. 40.

28. Ibid, p. XXIV.

29. Hegel en la *Ciencia de la Lógica* dice: "Lo esencial para la ciencia no es tanto que el comienzo sea una pura inmediatez como que el todo de la ciencia sea un circuito en sí misma, en el cual lo primero devenga también lo último, y lo último también lo primero... Con ese proceso el comienzo pierde la unilateralidad contenida en esa determinación de ser inmediatez y abstracción; el comienzo deviene así mediado, y la línea del movimiento científico se convierte así en un círculo. Al mismo tiempo resulta que lo que constituye el comienzo, puesto que es en él lo no desarrollado aún, lo sin contenido, no es verdaderamente conocido al comienzo, y que sólo la ciencia, y precisamente en todo su desarrollo, es el conocimiento pleno, con contenido y verdaderamente fundado, del comienzo". Citado por J. Zeleny en *La Estructura Lógica de El Capital* de Marx, Grijalbo, 1974, p. 57.

30. L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, en K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Garnier-Flammarion, 1969, p. 22.

