

SHLOMO AVINERI

**EL PENSAMIENTO
SOCIAL Y POLITICO
DE
CARLOS MARX**

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

MADRID, 1983



EL PENSAMIENTO
SOCIAL Y POLITICO
DE
CARLOS MARX

SHLOMO AVINERI

**EL PENSAMIENTO
SOCIAL Y POLITICO
DE
CARLOS MARX**

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

MADRID, 1983

Título original de esta obra:
«The Social and Political Thought of Karl Marx»,
editado por © Cambridge University Press, 1968, reimpresión de 1980.

Versión española, notas y bibliografía adicional,

de Esteban Pinilla de las Heras.

ISBN: 84-259-0691-1
Dep. Legal: M. 39.838-1983
Impreso: Gráficas MAR-CAR, S. A.
Ulises, 95. Madrid-33

INDICE

	<i>Páginas</i>
<i>Introducción del autor para la edición española</i>	11
<i>Prefacio a la primera edición (Cambridge, 1968)</i>	17
<i>Introducción</i>	23
Capítulo I: <i>Reconsideración de la filosofía política de Hegel</i>	33
1. El impacto de Hegel y Feuerbach	35
2. Las premisas de la filosofía política de Hegel	40
3. Estado y sociedad civil	45
4. La estructura de clases y la sociedad actual	51
5. La propiedad	57
6. La sociedad sin clases: la «verdadera democracia» y el comunismo	62
Capítulo II: <i>El proletariado: la clase universal</i>	73
Introducción	75
1. El Estado como alienación	75
2. Burocracia: la ilusoria universalidad	83
3. El proletariado	89
Capítulo III: <i>Homo faber</i>	105
1. Conciencia y sociedad	107
2. Trabajo, historia y economía política	122
3. Hombre social	132
Capítulo IV: <i>Alienación y propiedad</i>	145
1. La premisa materialista	147
2. Alienación y formas de propiedad	158
3. El fetichismo de la mercancía y la división del trabajo	171
Capítulo V: <i>Praxis y revolución</i>	181
1. Los precursores	183
2. La unidad de teoría y praxis: de interpretar el mundo a cambiarlo	194
Capítulo VI: <i>La dialéctica revolucionaria de la sociedad capitalista</i> ..	213

	<i>Páginas</i>
1. Orígenes históricos y modelos teóricos	215
2. Universalidad del capitalismo	228
3. La dialéctica del cambio: sociedades anónimas y cooperativas.	243
<i>Capítulo VII: La Revolución francesa y el terror: realizaciones y límites de la revolución política</i>	<i>255</i>
<i>Capítulo VIII: La nueva sociedad</i>	<i>277</i>
1. El sufragio universal y la «Aufhebung des Staates»	279
2. Los niveles del socialismo	299
3. La «Commune» de París: un fracaso necesario	322
<i>Epílogo: La escatología del presente</i>	<i>333</i>
<i>Bibliografía</i>	<i>345</i>

A la memoria de mi padre

Sh. A.



INTRODUCCION DEL AUTOR
PARA LA EDICION ESPAÑOLA

La publicación de una edición española de mi libro sobre Marx tiene para mí una profunda significación personal e intelectual. Cuando apareció la primera edición de mi libro, un editor español quiso (en 1970) publicar una versión española, pero la situación política en España en ese momento no lo hizo posible. Que el desarrollo histórico haya conducido ahora los destinos de España hacia la libertad política, es una gran realización de proporciones universales. Y que esto haya acontecido en un modo pacífico, en un espíritu de conciliación histórica y (pese a todas las dificultades) a través de la evolución gradual de las instituciones políticas y parlamentarias, constituye un gran testimonio del potencial de cambio intrínseco a la sociedad española, así como de la cordura política de muchos líderes y organizaciones políticas. No pocos países en varios continentes pueden ahora aprender de la experiencia española, y uno piensa con esperanza que el ejemplo español será particularmente pertinente para aquellos países herederos de las tradiciones de la Península Ibérica, que luchan todavía para hacer evolucionar sus instituciones políticas.

La aparición de una versión española de mi libro sobre Marx representa apenas un detalle en medio del despliegue de este desarrollo histórico en España. En el decenio de 1930 la tragedia española fue una premonición de otra tragedia histórica de proporciones europeas y universales. Quisiera manifestar aquí mi esperanza de que el actual renacimiento español anuncie también el comienzo de procesos similares de emancipación en otros muchos países, en Oriente y en Occidente, en el Sur y en el Norte.

Karl Marx murió en Londres en 1883, y en el año 1983 se celebran

muchos actos conmemorativos en los cuales un gran número de eruditos, profesores, políticos, pensadores y hombres de acción, tratan conjuntamente de evaluar el impacto de Marx en la historia y en nuestra percepción de ella.

Todos sabemos que bastantes de las predicciones de Marx no se han revelado verdaderas. El sistema capitalista no fue hacia el colapso; las revoluciones proletarias no estallaron en las sociedades occidentales más desarrolladas; y cuando unas revoluciones que se llamaban a sí mismas marxistas, estallaron en países como Rusia y China, su misma aparición en esas sociedades más bien subdesarrolladas parecía contradecir la prognosis de Marx sobre la mutación del capitalismo maduro. Además, el desarrollo de tales revoluciones (y en particular la experiencia soviética durante el periodo del terror stalinista y del burocratismo de Brezhnev) sugiere que una gran parte de los postulados de Marx para la emancipación y la liberación humanas no encontraron la vía de realizarse en los países que se llaman marxistas. La tensión entre la Unión Soviética y la República Popular de China, así como los sangrientos conflictos entre países comunistas en la península de Indochina, sugieren que el éxito de una revolución comunista no garantiza necesariamente la paz y la armonía entre las naciones. Así como los países cristianos podían ir a la guerra unos contra otros, así pueden hacerlo también las sociedades comunistas.

¿Cuál es, pues, la herencia actual del pensamiento de Marx, tal como puede ser percibida con una perspectiva de cien años?

Quizá el impacto más importante de Marx, en el sentido de la emancipación y sobre el desarrollo histórico, sea la conciencia de que el mundo en que vivimos está estructurado por la praxis humana. Debemos trabajar, desde luego, partiendo de lo que Marx llamaba «el substratum natural de la realidad», pero el hombre —no un hombre abstracto, sino el-hombre-en-la-historia, el hombre como ser-en-acción, homo faber— está constantemente conformando la realidad, cambiándola y cambiando su propia percepción de ella, y en este proceso se cambia también a sí mismo. El hombre es así un ser histórico, existiendo en la historia, y al mismo tiempo dándole forma mientras que es conformado por las propias fuerzas que él creó y estructuró.

Esta libertad-en-la-historia (no la libertad abstracta de un homo oeconomicus atomístico, sino la libertad activa del hombre como ser-en-la-especie, Gattungswesen) es la libertad que convierte a la historia en el espacio tanto de la servidumbre humana como para la apoteosis

de sus potencialidades de emancipación. Que los seres humanos posean la capacidad de ser los autores de su propio destino, no es un descubrimiento de Marx; pero él desarrolló esta idea (derivada y adaptada por varios caminos a partir de la filosofía de Giambattista Vico y de la del Idealismo Alemán) con una exposición sistemática y le dió una gran fuerza política para su realización histórica.

*Esta concepción de la praxis humana ha tenido un tremendo impacto para liberar a los seres humanos de la esclavitud que les ha sido impuesta por fuerzas emergentes de su propia actividad social, lo que Marx llamaba en *Das Kapital* «el fetichismo de la mercancía». También los conceptos pueden devenir opresores de los seres humanos, y si llegamos a comprender que no solamente las circunstancias exteriores, sino también nuestros conceptos, son productos de la actividad humana y no categorías eternas invariantes e inmodificables, entonces un gran paso para la emancipación de la tiranía ideológica (sea ésta eclesiástica, de un partido político, o de las «leyes» económicas) podrá ser cumplido.*

La concepción que Marx tiene del hombre como homo faber, nos ha ayudado asimismo a reestructurar nuestra imagen del trabajo humano. Ya desde la maldición bíblica (Génesis, 3÷19) cuando, metafóricamente hablando, Adán y Eva fueron expulsados del Jardín del Edén, la degradación del trabajo a necesidad externa ha acompañado las concepciones que el hombre ha tenido del trabajo como castigo impuesto a la raza humana. Marx reintegró al trabajo, si no su dignidad (pues incluso un esclavo puede tener dignidad), sí una inmanente cualidad humana. El hombre es hombre en cuanto es un ser que trabaja: el trabajo no es una necesidad exterior que le viene impuesta por la necesidad física, sino un componente intrínseco de la humanidad en el hombre y en la mujer. Así, el postulado según el cual las condiciones del trabajo deben ser humanas y humanizantes no es un simple lema caritativo: se dirige al núcleo central de la esencia y la existencia humana.

No cabe duda de que el mensaje de redención en Marx es un mensaje mesiánico. Las opresoras dictaduras que se han establecido en nombre de este mesianismo (especialmente en Europa oriental) han impulsado a algunos observadores a sugerir que hay un riesgo en todo mesianismo, en cuanto la gente (y sus organizaciones) que pretenden conocer la verdad redentora, pueden sentirse tentados a imponer por la fuerza a sus contemporáneos su versión de la verdad.

Me parece que eso es una archisimplificación, porque ignora la diferencia entre dos clases de mesianismo. Por un lado, hay el mesianismo que identifica una institución dada (iglesia, partido, o un individuo) con el Mesías; por otro lado, hay un sentido diferente de mesianismo, el de la visión humana que se alimenta de la creencia en un mundo mejor y que usa ese mundo mejor como una norma para juzgar la sociedad actual, como un horizonte hacia el cual uno tiene que esforzarse en llegar. Si hablásemos con un lenguaje teológico, diríamos que la primera versión de mesianismo (la de una era mesiánica ya alcanzada) es cristiana, y que la segunda, la de la esperanza mesiánica, es judía.

Sea esto como sea, la primera clase de mesianismo, en la cual una iglesia, o un partido político, o un jefe, se autoimputan los atributos de Mesías, es una versión peligrosa, opresiva e inhumana, y debe ser resistida por todos los medios tanto si aparece bajo la forma eclesiástica o la laica. Pero la otra clase de mesianismo, el que un pensador socialista llamaba «el principio de esperanza», es de naturaleza liberadora y emancipatoria y no ha de ser ajena a la tradición humanista. Este mesianismo no necesita encarnarse en un Mesías; su visión, su esperanza, es la fuerza motivante de la transformación y de la emancipación humanas. En esta segunda clase de mesianismo, el Mesías tal vez nunca llegue (justamente como quizá nunca podremos alcanzar el horizonte), pero está siempre presente en la esperanza misma de un mundo mejor. Uno no debe repudiar este mesianismo, y una de las contribuciones mayores de Marx a la sociedad moderna es el hecho de que esta esperanza sea a la vez viva y activa en nuestro mundo contemporáneo.

SHLOMO AVINERI

Monte Scopus
Jerusalem
Marzo 14, 1983.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION
(CAMBRIDGE, 1968)

Toda discusión del pensamiento de Marx sufre todavía de la ausencia de una edición crítica y comprehensiva de sus obras. La edición de las *Werke*, de Marx & Engels, ahora en curso de terminación en Berlín oriental, es, a pesar de sus defectos, el resultado más completo hecho hasta ahora para reunir los escritos de Marx y de Engels. De modo ocasional, sin embargo, esa edición ha de ser suplida por referencias a otras ediciones, especialmente la soberbia *Gesamtausgabe*, de Riazanov, la cual fue suspendida durante las purgas stalinistas.

En la presente obra he utilizado constantemente traducciones inglesas de los textos de Marx, y en los casos en que no existe una versión inglesa, he hecho la mía propia, reenviando al lector a la edición alemana que le sirvió de base. La antología de textos de Marx hecha por Loyd D. Easton & Kurt H. Guddat, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City, 1967) me llegó demasiado tarde para poder usarla en este libro.

Quiquiera que añada otro volumen a la ya prolífica literatura sobre Marx, está obligado a esperar que se le acuse de repetición o de inmodestia. Yo no habría estado motivado a escribir este libro si no creyera firmemente que la discusión de las ideas sociales y políticas de Marx es sufriendo una doble distorsión, condicionada por la historia intelectual de estas mismas ideas. Raras veces se ha conseguido con éxito que los debates sobre Marx estuvieran separados de objetivos políticos explícitos o implícitos. El redescubrimiento de los escritos de juventud de Marx ha creado, además, un desequilibrio en la percepción predominante de la naturaleza del pensamiento de Marx. Es pro-

pósito del presente libro emancipar a Marx tanto de sus discípulos como de sus enemigos, y conducir la discusión orientándola a restaurar el equilibrio interno del pensamiento de Marx aprehendido como cuerpo de teoría política. Podrá parecer un truismo, y, sin embargo, es un hecho que ha sido repetidas veces ignorado, que la teoría política de Marx no debe ser juzgada según la política de Lenin o las políticas de Stalin, así como, por ejemplo, Mill no debe ser juzgado por los actos de Gladstone. Las relaciones dialécticas entre teoría y práctica han de ser predicadas de la comprensión previa y autónoma de la teoría. Es así propósito de este libro emancipar la discusión sobre Marx de las consecuencias de la guerra fría que pesan todavía sobre los estudios de Marx en Occidente. Quizá sea ingenuo esperar que una emancipación comparable acontezca también en Oriente; pero, de todos modos, me gustaría expresarla aquí. Hay señales de que esta emancipación está lentamente abriéndose camino en algunos países comunistas.

Creo que fui un autor privilegiado al poder contar con la supervisión del profesor J. L. Talmon cuando preparé la primera versión de lo que después sería esta obra. Su intuición, erudición, comprensión y tolerancia constituyeron parte de una relación que evaluó altamente. Al profesor Rotenstreich, ahora rector de la Universidad Hebrea en Jerusalén, debo la conciencia del vínculo indestructible entre Marx y la herencia de Hegel; sus amables consejos me fueron de gran ayuda. Sir Isaiah Berlin me dio su estímulo en momentos difíciles de mi trabajo y propició siempre una actitud autocrítica.

Cuando estaba preparando la versión final de esta obra durante un año en Yale University, encontré sumamente estimulantes y retadoras las discusiones con varios colegas interesados también en Hegel, en Marx, y en el cambio social: Kenley Dove, William McBride, Roger Masters y Sidney Tarrow. Aunque estoy seguro de que están todavía en radical desacuerdo con mucho de lo que se dice en este libro, quiero dejar constancia de que les debo más de lo que ellos probablemente suponen.

Por lo que concierne a la ayuda económica para investigación y viajes, me siento grandemente en deuda con la Universidad Hebrea, con el *British Council*, y con el Comité académico para investigaciones de la Federación Israelita del Trabajo (*Histadruth*). Por lo que concierne a la ayuda en materia de bibliografía y de investigación, debo dar las gracias a la Biblioteca Nacional Universitaria en Jerusa-

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION (CAMBRIDGE, 1968)

lém, a la Sala de lectores del *British Museum*, a la Biblioteca Británica de Ciencias económicas y políticas en la *London School of Economics*, al Instituto Internacional de Historia Social en Amsterdam; a los Archivos Hegel en Bonn, y al Instituto Giangiacomo Feltrinelli en Milán.

Mi deuda con mi mujer, Dvora, es mayor y más profunda de lo que puede expresarse con palabras.

Sh. A.

Octubre 1967.



INTRODUCCION

Hace sólo unos pocos decenios que fueron descubiertas y publicadas algunas de las obras teóricas más importantes escritas por Marx. La Crítica de la filosofía hegeliana del Estado fue publicada en 1927; el texto íntegro de La ideología alemana se editó por vez primera en 1932; ese mismo año tuvo lugar el descubrimiento de los Manuscritos económico-filosóficos. El borrador en manuscrito de Das Kapital, conocido como Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, fue impreso por vez primera en una fecha tan tardía como 1939.

Existe, en consecuencia, un considerable hiato entre, de una parte, el interés y los debates suscitados por Marx, y de otra el conocimiento real de sus escritos y de su teoría. No pocas controversias en el seno del movimiento marxista hicieron furor cuando los protagonistas de esos debates todavía no conocían las opiniones del propio Marx sobre los temas pertinentes. Plejánov escribió El punto de vista monista en la Historia sin saber que Marx había cubierto una gran parte de ese territorio, aunque en un modo distinto, en La ideología alemana. Lenin escribió su Materialismo y empirio-criticismo sin saber que existían los Manuscritos económico-filosóficos. Ocurre a veces que mucho de lo que tradicionalmente pasa por marxismo se halla en directa contradicción con algunos de los propios escritos de Marx.

El descubrimiento relativamente reciente de los primeros textos de Marx ha desplazado una buena parte del énfasis en la discusión de sus teorías. Anteriormente, el debate sobre Marx se limitaba en gran medida a una discusión ideológica entre varias escuelas socialistas o entre marxistas y antimarxistas. Desde su descubrimiento, los escritos primarios de Marx han atraído la atención hacia la riqueza de su trabajo

filosófico, incorporando al debate sobre él a grupos intelectuales que hasta entonces habían sido ajenos a Marx y al marxismo. El estudio de Marx ha devenido incluso una actividad académicamente respetable.

Una de las consecuencias de este renacimiento del interés por el Marx joven ha sido que Marx significa ahora cosas diferentes para gentes diferentes. Algunos le hacen responsable de uno de los peores regímenes totalitarios que haya conocido la humanidad; otros ven en él al último de los socialistas utópicos; mientras algunos le tienen por un materialista y determinista más bien obtuso, otros señalan la visión básicamente humanista de sus escritos de juventud. Hay quienes le consideran el padre de las modernas ciencias sociales, en tanto que otros lo valoran como un predecesor del pensamiento existencialista. Y si algunos ven en él al teórico del socialismo científico, hay quien halla incluso afinidades entre su pensamiento y algunos aspectos del budismo Zen. Si hace cuarenta años «plusvalía» era la más popular de las expresiones de Marx, ahora lo es alienación ¹.

Esta confusión es en gran parte producto de dos causas. La primera: el actual renacimiento del interés por Marx se concentra casi exclusivamente en sus escritos de juventud; sus textos de madurez apenas han sido re-estudiados y analizados a la luz de los nuevos descubrimientos. Se da como algo casi establecido la existencia de un hiato entre el Marx «joven» y el Marx «viejo». En segundo lugar: mucho de lo que viene tradicionalmente considerándose marxismo ortodoxo está basado en los textos más populares y tardíos de Engels. Si éstos parecen diferir tan ampliamente de los del joven Marx, la conclusión que se extrae habitualmente consiste en establecer una diferencia entre el primer Marx y el segundo.

El presente estudio trata de superar algunas de estas dificultades. Nuestro objetivo metodológico reside en emancipar el análisis del pensamiento de Marx respecto de las circunstancias históricas en las cuales hemos ido conociendo las etapas del desarrollo intelectual de Marx. En vez de considerar los escritos del Marx maduro como un sistema cerrado con el cual deben ser confrontados sus escritos de juventud, yo

¹ Para la historia de las interpretaciones de Marx, véase: E. THIER, «Etappen der Marx-Interpretation», *Marxismusstudien*, I, (Tübingen, 1954), págs. 1-38; G. LICHTHEIM, «The Origins of Marxism», *Journal of the History of Philosophy*, III, n.º 1 (abril 1965), págs. 96-105. Véase también A. JAMES GREGOR, *A Survey of Marxism* (Nueva York, 1965).

prefiero ver la obra toda de la vida de Marx como un solo corpus. **Cualquier diferenciación analítica, sea cronológica o de otra clase, debe atenerse a un análisis estructural del conjunto del pensamiento de Marx.** Y en el caso de que este estudio sugiera ciertos desplazamientos de interés y de énfasis tanto en los análisis de Marx como en sus concepciones en desarrollo, esto no debe implicar una actitud totalmente inaceptable que consiste, como hacen algunos, en descartar como irrelevante (según sus propias preferencias) bien al Marx «joven» o al Marx «maduro».

En segundo lugar, observaré una estricta diferenciación entre Marx y Engels; la personalidad colectiva construida o reflejada por una propaganda de partido no la tendré en cuenta. Sean cuales sean las afinidades, la intimidad, la amistad vitalmente duradera y la colaboración intelectual entre Marx y Engels, se trataba de dos seres humanos distintos, y no sería razonable (y lo consideraría incluso algo atroz) suponer que a pesar de todas sus diferencias en el entorno y los antecedentes familiares, en educación y en sus actitudes ante la vida, ambos trabajaron como una sola mente ante cada problema. Marx procedía de una familia altamente cultivada de origen judío, se educó en una universidad y sus intereses intelectuales iniciales eran predominantemente filosóficos. Engels procedía de una íntegra y honesta familia industrial alemana con fuertes inclinaciones pietistas; fue educado para el mundo del comercio y estaba principalmente interesado por cuestiones económicas. Sus diferentes antecedentes y entornos son fácilmente perceptibles en sus escritos e incluso en sus estilos, y deben ser respetados en función de la personalidad de cada autor. Nuestro estudio es, en consecuencia, un estudio del pensamiento de Marx; los escritos de Engels serán mencionados sólo de pasada y con fines de referencia ². Un análisis minucioso del desarrollo del pensamiento de Engels constituiría el corolario natural a nuestro estudio, pero es una empresa que no podremos emprender aquí. Hay que añadir que sería también un trabajo menos gratificante o remunerador ³.

² Por supuesto, esta interpretación plantea el problema de las obras que Marx y Engels escribieron conjuntamente, por ejemplo *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, y el *Manifiesto comunista*. Dado que la versión final de estos trabajos fue, en cada caso, establecida por Marx, serán considerados aquí, y para las finalidades de nuestra discusión, como obras de Marx.

³ Un interesante ensayo en este sentido es el de DONALD C. HODGES, «Engels' Contribution to Marxism», *Socialist Register* (Londres) 1965, págs. 297-310.

Otro de los objetivos de este estudio consiste en aprehender los diversos aspectos del pensamiento de Marx en relación al trasfondo de sus orígenes intelectuales. Los antecedentes hegelianos de Marx serán objeto de discusión con cierto detalle. Dado que el primer trabajo sistemático de Marx es una crítica de la Filosofía del Estado, de Hegel, esta relación posee una significación tanto biográfica como analítica. En aquella crítica son evidentes la deuda de Marx hacia el sistema hegeliano y su lucha contra él; y es más: puede ponerse de manifiesto que las realizaciones principales, así como los dilemas, del pensamiento ulterior de Marx (por ejemplo, la abolición de la propiedad privada, de la alienación y del Estado) tienen su origen en aquella obra. El uso que Marx hace de esos términos carece de sentido si se lo divorcia del contexto específico en que los emplea, así como del modo y método de su aplicación.

Desde este punto de vista, la principal realización de la filosofía de Hegel aparece como la incorporación de la historicidad a un sistema filosóficamente pertinente. En contraste con el lugar que ocupa en otros sistemas filosóficos, la historia dejó de ser para Hegel accidental y arbitraria, y no se limitó tampoco a constituir el terreno de fructificación de las ideas filosóficas. **En este aspecto, la visión que Hegel tenía de la historia como «la marcha de Dios sobre la Tierra», parece constituir una síntesis única entre las tradiciones teológicas del mundo judeo-cristiano y las realizaciones intelectuales de la Ilustración.** En consecuencia, los elementos escatológicos existentes en el pensamiento de Marx no son atribuibles a una influencia directa de la tradición judeo-cristiana como tal, ni se originaron en el ancestral trasfondo judío de Marx ⁴; son una consecuencia de sus antecedentes hegelianos.

La visión que tenía Hegel de la historia es análoga a la de la corriente fundamental de la teología cristiana, la cual ve en la historia una compleja estructura de eventos con sentido, la cual debe ser descifrada en términos de una significación cósmica. Sin embargo, esta teología se hallaba incapaz, por lo que concierne a su concepción de la historia, por la doctrina del pecado original; por tanto, los teólogos habían subsumido siempre la historia humana a la guía transhistórica y providencial de Dios. Dentro de la tradición de San Agustín, la misma

⁴ Esta relación ha sido recientemente sugerida por A. KÜNZLI, *Karl Marx: Eine Psychographie* (Viena, 1966). Künzli prejuicia su tema al descartar totalmente la cuestión de la amplitud de la autoconciencia de Marx respecto de aquellas tradiciones judías específicas a las que se supone responsables de sus ideas.

existencia de la historia atestiguaba la pérdida de la gracia, y la historia permanecía en último término como una asistente de la teología. Por su lado, la Ilustración francesa distó mucho de producir una visión coherente de la historia, pese a sus intentos de sistematizarla en el seno de una totalidad filosófica. Las ideas de Condorcet sobre la perfectibilidad humana y el progreso histórico difícilmente podían encajar en la visión de la historia que era común en el siglo XVIII. Más de un filósofo de la Ilustración fue incapaz de reconciliar su creencia en el progreso, con el juicio de la Edad Media como una regresión atribuible a las fuerzas ruines y oscuras de la superstición. Y tampoco era dable evaluar la primera aurora de lo que Adam Ferguson llamaba la «sociedad civil» sin tomar en cuenta el precio que la sociedad estaba pagando por el progreso material y por el espiritual. La regresión desde las cumbres del mundo clásico hasta las «épocas oscuras» convertía en un sin-sentido cualquier concepción lineal del progreso histórico; y, por ejemplo, las ambigüedades de la modernización se reflejan en las propias ambigüedades de las ideas de Rousseau sobre la naturaleza del desarrollo de la historia.

El sistema filosófico de Hegel trata de unir estos elementos diversos en una totalidad especulativa. Al postular la Astucia de la Razón (List der Vernunft) como el instrumento del desarrollo histórico, Hegel podía divorciar el elemento subjetivo en la historia respecto del sentido objetivo de la historicidad. Aunque este método conlleva sus propias dificultades y tensiones internas, Hegel pudo anclar la historia en el seno de un sistema filosófico sin incurrir en las dificultades de sus predecesores. Una historización tal de la filosofía tuvo como efecto que cualquier discusión crítica de la filosofía hegeliana implicase una controversia sobre la realidad histórica. Si lo racional es lo real, y si la filosofía es «su propio tiempo aprehendido en el pensamiento», toda crítica filosófica deviene simultáneamente una crítica social inmanente del presente histórico. La discusión filosófica deviene debate social; es en este sentido en el que el socialismo de Marx puede ser concebido como un subproducto directo de las realizaciones especulativas e intelectuales de Hegel.

*De hecho es posible mostrar que, en su primera confrontación con Hegel, Marx pudo construir su materialismo sacándolo del propio sistema hegeliano. Los escritos ulteriores de Marx articulan meramente las conclusiones a las que él llegó en una etapa primeriza de su odisea intelectual. **Los diversos estudios económicos, sociales e históricos que***

Marx emprendió no son sino el corolario de las conclusiones que él extrajo de su crítica inmanente a la filosofía política de Hegel.

Ahora bien: lo que resulta hasta tal punto importante e intelectualmente estimulante en el análisis de Marx, cuando lo comparamos con los escritos de otros jóvenes hegelianos, es el hecho de que Marx se pusiese a juzgar a Hegel en función de los criterios de su propio sistema. Hegel es juzgado con su propia vara de medir, y es hallado en falta. En el prefacio a su *Filosofía del Derecho*, Hegel postula la mundanidad de la especulación filosófica haciendo referencia al tradicional «Hic Rhodus, hic saltus». En este aspecto, Marx le toma la palabra a Hegel y confronta la filosofía política de Hegel con la realidad histórico-política; y Marx señala que, si bien Hegel siempre insistió en que su idea del Estado no podía ser identificada con ningún Estado histórico en particular, esa idea debía constituir, empero, el principio subyacente de la vida política moderna. Por tanto, piensa Marx, si pudiese probarse que el Estado político moderno niega y mutila la universalidad postulada por la filosofía política hegeliana, entonces la filosofía de Hegel quedaría por sí misma descalificada en tanto que adecuada expresión ideal del mundo real.

Hegel concibió su sistema como la apoteosis y la terminación de la filosofía. Puede decirse, paradójicamente, que Marx intentó afianzar este punto de vista, aunque lo hizo en un modo que hubiera alarmado y confundido considerablemente a Hegel. La realización singular y específica de Hegel hacía posible la propia subversión de su filosofía.

Una vez que Hegel había resuelto el problema implícito en la tensión entre materia y espíritu postulando que la materia es una de las manifestaciones del espíritu (si bien de un orden inferior), quedaba superado el dualismo tradicional de la filosofía occidental, y Hegel fue por supuesto el primero en señalarlo. Pero una vez que quedaba reconocida la substancia espiritual de la materia, esto es, una vez que se había mostrado que la materia no era otra cosa que espíritu en autoalienación, entonces, paradójicamente, lo material era al mismo tiempo rehabilitado en un modo mucho más extenso y profundo de lo que hasta ese momento se había conocido en la filosofía occidental. Ni siquiera el materialismo francés del siglo XVIII hubiera podido llegar a algo semejante. Desde Hegel, la materia no podía ya ser concebida como la negación absoluta del espíritu o como la ausencia total de éste. La fenomenología hegeliana del espíritu podía devenir realmente la culminación de la filosofía, pero en más de un sentido. Una vez que se

había penetrado en el secreto del espíritu, solamente el movimiento de la materia, su manifestación histórica, permanecía como significativa. La discusión del mundo físico y material no implicaría en lo sucesivo una negación del espíritu (como en el materialismo clásico), sino una afirmación de él. En esta cuestión, el materialismo de Engels, fundado en las tradiciones mecanicistas del siglo XVIII, se diferenció marcadamente de la orientación mayor del pensamiento de Marx.

Por otra parte, para Marx la materia cobra su legitimación mediante una recepción transformativa de los principios de la filosofía idealista alemana, y no a través de los de la escuela materialista tradicional. Puede decirse que la concepción del mundo materialista, la Weltanschauung, de Marx, es una de las consecuencias dialécticas de la filosofía especulativa de Hegel. Esta aserción implicaría asimismo que algunas de las tensiones internas del pensamiento de Hegel fueron transferidas a la propia teoría de Marx; pues en las propias palabras de Hegel: «La filosofía es también su propio tiempo aprehendido en el pensamiento. Es tan absurdo imaginar que una filosofía pueda trascender el mundo que le es coetáneo, como imaginar que un individuo puede superar su propio tiempo, saltar sobre Rodas»⁵.

Es propósito del presente estudio hacer emerger esta ambivalente deuda de Marx para con la tradición hegeliana.

⁵ Cf. la *Filosofía del Derecho*, de Hegel (edic. inglesa de T. M. KNOX, *Philosophy of Right* (Oxford, 1942), pág. 11.



CAPITULO I

RECONSIDERACION DE LA FILOSOFIA POLITICA DE
HEGEL

1. EL IMPACTO DE HEGEL Y FEUERBACH

Una carta de Marx a su padre, de fecha 10 noviembre 1837, la cual contiene una especie de programa intelectual, nos informa de su primer encuentro con la filosofía hegeliana, a los diecinueve años, a través de su relación con el *Doktorenklub* de la Universidad de Berlín. En esta carta altamente reveladora, Marx hace una extensa descripción de sus estudios en Berlín, tratando de justificar ante su padre el abandono de la carrera de Derecho por la de Filosofía.

De esta carta se deduce claramente que ya en esa temprana etapa de su vida, Marx se sentía atraído por la filosofía de Hegel porque veía en ella un poderoso instrumento para cambiar la realidad. Este argumento podría haber sido pertinente como una anticipación a las objeciones de su padre al cambio de estudios: el padre de Marx era un jurista y juzgó la decisión de su hijo como poco práctica e inmadura. Marx escribe que lo que le preocupaba en la filosofía alemana desde Kant era «el antagonismo entre el *ser* y el *deber*». Pero ahora, desde su conocimiento de Hegel, el joven estudiante siente que ha hallado la idea en el seno de la propia realidad: «Si los dioses han habitado hasta ahora fuera de la tierra, —le dice a su padre—, hoy han devenido su centro»¹.

¹ Marx—Engels *Gesamtausgabe* (MEGA; Berlín, 1929), I, 1/2, pág. 218. Parece que Marx tenía presentes las palabras de Hegel sobre la Ilustración: «Inmediatez y realidad están unidas. Ambos mundos son reconciliados y el cielo es transferido a la tierra que está bajo él» (*Fenomenología*, edición Baillie; pág. 598). Esta enérgica tendencia hacia el presente real se manifiesta asimismo en uno de los aforismos de Marx

Esta primera evidencia del encuentro de Marx con la tradición hegeliana parece prefigurar el modo en que Hegel fue absorbido por Marx desde el principio. Lo que le atraía en Hegel no eran sus conclusiones institucionales ni las premisas filosóficas *per se*. Para Marx, el principal valor de Hegel residía en la manifiesta capacidad de su filosofía para convertirse en una clave en la realización del idealismo, eliminando la dicotomía que Kant legó a la tradición filosófica alemana. Conjuntamente con esto, Marx desarrolló una crítica inmanente del sistema hegeliano. Percibió que, si bien la filosofía de Hegel pretendía constituir un puente entre lo racional y lo real, no satisfacía la prueba de ello: la dicotomía era abolida filosóficamente pero permanecía subyacente en las contradicciones internas de la teoría de Hegel sobre las instituciones políticas y sociales. Esta esfera de las instituciones sociales quedó organizada como el espacio focal de Marx en su confrontación con la filosofía hegeliana. Las cartas de Marx de este período indican claramente que fue ese abordaje el que caracterizó el gradual desarrollo de su evaluación del pensamiento de Hegel.

A principios de 1842, cuando Arnold Ruge pidió a Marx que contribuyese con un artículo a una colección de ensayos literarios que estaba a punto de publicar, Marx prometió enviarle una crítica de Hegel, añadiendo que centraría su ataque en la *Filosofía del Derecho*, porque: «Lo principal es luchar contra la monarquía constitucional, una criatura híbrida, llena de contradicciones internas y abocada a autodestruirse». En una carta ulterior, Marx retornaba al mismo tema, pidiendo al mismo tiempo perdón por no haber escrito el artículo ².

Probablemente fue la entrada de Marx en el equipo de redacción de la radical *Rheinische Zeitung* lo que le impidió escribir la crítica de Hegel. Sin embargo, la segunda carta de Marx a Ruge sugiere razones que trascienden el mero impacto de los acontecimientos inmediatos; en la medida en que es posible basar un juicio retrospectivo partiendo del texto final de la crítica tal como quedó escrito, puede decirse que Marx carecía en 1842 del instrumental metodológico que le hubiera

en ese año: «Kant y Fichte alcanzan alturas celestiales y buscan una tierra distante, mientras que yo intento solamente comprender lo que encuentro en la calle» (*MEGA*, I, 1/2, pág. 42).

² Cartas de Marx a Ruge, 5 y 20 de marzo de 1842 (*Marx/Engels Werke*, Berlín, 1963, XXVII, 397, 401). Para un útil conocimiento de la idea de entonces, en Alemania, de una monarquía constitucional, véase J. C. VON ARETIN, *Staatsrecht der constitutionellen Monarchie*, 2 Aufl (Leipzig, 1838).

permitido tratar las implicaciones institucionales de la filosofía de Hegel sin destruir simultáneamente el entero edificio hegeliano.

Parece que Marx encontró sus instrumentos un año más tarde. A principios de 1843, Ruge le envió un ejemplar del segundo volumen de la colección de ensayos, *Anekdotia zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Este volumen incluía un breve artículo sin firma, escrito por Marx. En él quedaba categóricamente establecido que no había otro camino para la emancipación de la filosofía que a través de un purgatorio, un arroyo de fuego (un *Feuerbach*)³. El ensayo principal en aquel volumen era, de hecho, un texto de Feuerbach, las *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía* (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie). Después de dar las gracias a Ruge por el envío del volumen, Marx comentaba sobre las *Thesen*, de Feuerbach: «Apruebo los aforismos de Feuerbach, excepto en una cuestión: Feuerbach está demasiado orientado hacia la naturaleza y demasiado poco hacia lo político. Pero sólo a través de lo político puede convertirse en verdadera la filosofía contemporánea»⁴.

El interés de Marx por Feuerbach era de la misma naturaleza sistemática que su fascinación inicial por Hegel. Marx dejó la *Rheinische Zeitung* seis días después de haber escrito su carta a Ruge⁵. Dieciocho años más tarde, en 1859, Marx describió este período de su vida en un pasaje del prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, calificando su retirada como un retraimiento desde el escenario público al estudio⁶. Y de hecho se refugió en la pequeña ciudad de Kreuznach, y allí, en la primavera y el verano de 1843, se dedicó a una intensa lectura de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, y escribió una larga y detallada crítica de ella. Este estudio constituye una aplicación política de la crítica general de Feuerbach a la filosofía hegeliana. Las particularidades de esta aplicación por Marx del criticismo transformativo de Feuerbach, requieren que comentemos las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*⁷.

³ M/E Werke, I, 27.

⁴ Marx a Ruge, 13 marzo 1843 (Werke, XXVII, 417).

⁵ Una nota sobre esta cuestión, firmada por Marx y fechada en 17 marzo 1843, apareció en la *Rheinische Zeitung* del día siguiente, 18 marzo.

⁶ MARX/ENGELS, *Selected Works* (Moscú, 1962), I, 362.

⁷ Para un estudio más minucioso de este problema, véase W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, (Berlín, 1965), especialmente págs. 36-51. Véase también G. LUKACS, «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, II (1954), n.º 2, págs. 288 y ss.

Feuerbach veía en la filosofía especulativa, desde Spinoza a Hegel, un intento para liberar al hombre de la alienación inmanente en la religión. Esta concepción es concordante con la idea general de Feuerbach sobre la religión, que ve a ésta como una proyección de las necesidades del hombre en la figura imaginaria de Dios; para Feuerbach, los atributos de Dios son aquellos atributos humanos ausentes del hombre actual. Dios es el hombre alienado ⁸.

Feuerbach argumentó que, en definitiva, la filosofía especulativa no trascendía la alienación. «Así como la teología escinde y aliena al hombre en función de una ulterior identificación con ese ser alienado, así Hegel duplica y escinde la simple esencia de la naturaleza y el hombre, que son una identidad, para reunir después por la fuerza lo que inicialmente fue también separado por la fuerza» ⁹. Para Hegel, naturaleza y hombre son dos entes distintos y separados. Feuerbach concibe al hombre como parte de la naturaleza; por consiguiente, desde su punto de vista había una falsedad en la reconciliación mediata de hombre y naturaleza hecha por Hegel. De un modo similar, la aserción hegeliana de que el espíritu absoluto se manifiesta en el arte, la religión y la filosofía, era posible sólo en la medida en que Hegel había previamente separado el arte del sentimiento humano por él, la religión había sido escindida del temperamento humano, y la filosofía del proceso del pensamiento humano. Hegel concedía que en última instancia el espíritu absoluto se actualiza en el sujeto humano, pero para esto había tenido que postular el espíritu absoluto como una esencia diferente del sujeto fenoménico. Por su parte, Feuerbach empezó con el individuo concreto como sujeto, y vio en la noción hegeliana de espíritu absoluto un yo distorsionado, conciencia subjetiva en plena representación como su propio espectro. Según Feuerbach, el espíritu absoluto de Hegel era «la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto de pensamiento».

Esta separación de la esencia respecto de la existencia fue percibida por Feuerbach como el fundamento de la inversión hegeliana del proceso epistemológico. Hegel (decía Feuerbach) atribuye al pensamiento la condición de sujeto, y la existencia deviene mero predica-

⁸ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, ed. H. Schmidt (Leipzig, 1909), págs. 7-20.

⁹ L. FEUERBACH, «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie», en *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (Zürich & Winterthur, 1843), II, 65.

do. Consecuentemente, el sujeto de Hegel existe fuera del espacio y del tiempo; pero, tal como decía Feuerbach, cargando énfasis en ello: «espacio y tiempo son modos de existencia (...). Sentimiento intemporal, voluntad intemporal, pensamiento intemporal, son monstruos, son no-entes» (*Undinge* = no cosas)¹⁰. Esta profesión de materialismo iba acompañada del reconocimiento de las dificultades de Hegel y de sus realizaciones. Feuerbach señalaba que Hegel reconocía que el espíritu pensándose a sí mismo tenía que emerger de la abstracción y devenir algo objetivado. Pero cuando Hegel postulaba la naturaleza como esta objetivación del espíritu, alcanzaba el punto más remoto en la abstracción; en el sistema de Hegel la naturaleza no aparecía como sujeto, sino como mero predicado del pensamiento. Por tanto, en Hegel lo concreto estaba siempre alienado, y el proceso hegeliano para superar aquellas dicotomías había sido emprendido desde un punto de arranque erróneo¹¹.

En la medida en que Feuerbach juzgaba el idealismo hegeliano como basado en una concepción extraviada, su crítica establecía que ese idealismo no podía liberarse de sus contradicciones internas y se hallaba compelido a concluir como una mistificación. En este punto, Feuerbach empezaba a desarrollar su propia filosofía materialista como una inversión del hegelianismo. El sujeto tradicional de la filosofía idealista, el pensamiento, era transformado en un predicado, y el predicado tradicional, el hombre, en sujeto. **Este método transformativo** de Feuerbach postulaba un abordaje completamente nuevo de la filosofía, basándose en una inversión del sistema hegeliano: **si uno empieza por el hombre, por lo concreto, el hombre puede ser liberado de la servidumbre que se le impone en la filosofía hegeliana**. «Solamente la percepción de los objetos y de la experiencia en su realidad objetiva puede liberar al hombre de todo prejuicio. La transición desde lo ideal a lo real acontece únicamente en la filosofía de la *praxis*»¹².

¹⁰ *Ibid.*, pág. 71.

¹¹ L. FEUERBACH. *Anekdotas*, II, 71. Marx sigue la misma línea de argumentación en el último capítulo de los «Manuscritos económico-filosóficos»; cf. K. MARX, en su edición por T. B. BOTTOMORE (Londres, 1963), bajo el título de *Early Writings*, págs. 195-219. [Hay versión española de los *Manuscritos*, en MARX/ENGELS, *Escritos Económicos varios*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1962.]

¹² *Anekdotas*, II, 71. Cf. W. R. BEYER, «Hegels Begriff der Praxis», *Zeitschrift für deutsche Philosophie*, 6 Jahrgang (1958) n.º 5; y M. RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Stuttgart, 1965).

En sus *Thesen*, Feuerbach proponía esta reforma de la filosofía: una nueva lectura de la filosofía tradicional, mediante la cual lo que era predicado substituiría al sujeto y viceversa; con este método, la transformación de la filosofía implica hacer del hombre el punto de partida de la discusión filosófica. El hombre es de este modo liberado del poder que en forma alienada asumen sobre él sus propias creaciones mentales.

Marx llevó a término esta mutación en la esfera de la filosofía política. Su *Crítica de la Filosofía hegeliana del Estado*, está escrita en este lenguaje feuerbachiano y basada en el método transformativo. El materialismo de Marx data de esta crítica inmanente de Hegel.

2. LAS PREMISAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

El texto de Marx sobre la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (al que de ahora en adelante citaremos como *Crítica*) ha llegado hasta nosotros en forma de treinta y nueve hojas manuscritas, conteniendo los comentarios de Marx a los párrafos 261 a 313 de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel. Marx procedió copiando en primer lugar el párrafo en discusión y añadiendo luego su propio comentario. Apenas hay duda de que en la forma en que lo conocemos, el manuscrito no estaba destinado a la imprenta. Es un texto que se asemeja al esfuerzo de un estudiante avanzado que trabaja sobre un tema difícil. El manuscrito fue publicado por vez primera por Riazanov en 1927, y todavía hoy sigue siendo poco conocido. Sus traducciones son escasas y raras veces ha sido comentado extensamente en los diversos estudios sobre el joven Marx¹³. Esta *Crítica* puede servir de prueba de que las estructuras distintivas del ulterior pensamiento de Marx habían ya tomado forma cuando se enfrentó a Hegel con este ensayo.

La técnica de redacción y de discusión de Marx concuerda con su abordaje metodológico: asume los conceptos y el sistema de Hegel como un todo, y a continuación somete a ambos al criticismo transformativo de Feuerbach. Justifica así un comentario hecho por Engels en

¹³ Cf. J. HYPOLITE, «La conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx», en *Cahiers internationaux de sociologie*, II (1947), págs. 142 y ss.; J. BARION, *Hegel und die marxistische Staatslehre* (Bonn, 1963).

ese mismo período, en el que se dice que un sistema comprensivo y poderoso como el hegeliano sólo podía ser destruido desde el interior, por pensadores que fuesen ellos mismos hegelianos¹⁴. Marx asume y usa conceptos como «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) o «propiedad», tal como éstos aparecen en el sistema hegeliano, pero los sitúa en una relación revolucionaria con el concepto de Estado. En consecuencia, este último concepto sufre un cambio importante en su significación. El análisis crítico de los conceptos hegelianos de propiedad, sociedad civil, Estado, etc., conduce a Marx a una crítica fundamental de las premisas filosóficas de Hegel; en el bien entendido de que es a partir de la filosofía política de Hegel desde donde Marx progresa hasta llegar a las raíces del sistema hegeliano, y no en el sentido inverso. Marx emprende su camino con las implicaciones sociopolíticas de la filosofía de Hegel, y sólo en un segundo momento revisa el sistema hegeliano como un todo.

Este procedimiento es en definitiva coherente con el esbozo programático contenido en la carta de Marx a Ruge, a la que ya hicimos antes referencia. En primer lugar, Marx ataca la filosofía política de Hegel y somete sus consecuencias institucionales mayores al método transformativo de Feuerbach. Con un solo golpe, Marx trasciende las limitaciones de otros jóvenes hegelianos prisioneros del sistema de Hegel. Marx pone de manifiesto que al aplicarse el criticismo transformativo a la filosofía política de Hegel, se revela que para Hegel el sujeto real, el individuo, aparece como mero predicado de una abstracción hipostasiada en un sujeto independiente y omnicompreensivo. Marx intenta probar que la inversión por Hegel del punto de partida le imposibilita la realización de su teoría en la práctica. Al imputar significación existencial a conceptos organizadores como los de actividad humana y experiencia, Hegel (según Marx) se obligó a sí mismo a asumir la idea de que el mundo fenoménico aparece siempre como un velo que oculta a su vez las ideas que le subyacen. La realidad (*Wirklichkeit*) siempre resulta diferente de sus manifestaciones fenoménicas. Marx ve en el método transformativo la clave que le permite descifrar la verdad oculta en el pensamiento de Hegel¹⁵.

¹⁴ F. ENGELS, «El progreso de la reforma social en el Continente: Alemania y Suiza» (*The Progress of Social Reform on the Continent: II, Germany and Switzerland*) en *MEGA*, I, 2, pág. 446.

¹⁵ MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrecht*, en *Werke*, I, 240-41.

Marx empieza por aplicar el método a los tres temas de la filosofía política de Hegel: monarquía, soberanía y conciencia general. Marx sostiene que Hegel viste la realidad empírica con un halo filosófico; por tanto, la Idea, que debía ser un criterio para el juicio de la realidad, deviene mera racionalización. Esta hipóstasis conduce a la aceptación pasiva de la situación sociopolítica tal como es, y eleva arbitrariamente un período de la historia contemporánea al rango de criterio filosófico.

El tratamiento del monarca constituye un ejemplo pertinente. En el parágrafo 275 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel justifica la monarquía diciendo que ella expresa en forma ideal el principio según el cual subjetividad y autodeterminación son las fuentes subyacentes de las normas objetivas e instituciones del Estado. Diciendo «le Roi le veult» (el Rey lo quiere) el monarca expresa la autodeterminación individual que, según Hegel, caracteriza la institucionalización política en el mundo moderno. Para Marx, esto constituye una racionalización que debe ser desenmascarada. Sólo *formalmente* la voluntad del monarca representa una expresión de la autodeterminación individual; su contenido real es la voluntad particular y arbitraria de una persona separada de la universalidad de la conciencia social general. Y difícilmente puede constituir un paradigma de la autodeterminación racional, en cuanto su posición exclusiva y particular la hace enteramente arbitraria (como el propio Hegel debió admitir). Sólo lo universal puede ser racional, y la voluntad del monarca niega, por definición, la universalidad.

Detrás de la fórmula de Hegel y de la elevación de la voluntad del monarca a conciencia general, Marx vio una situación histórica dada, la cual debía ser percibida como realmente era y no como manifestación de una estructura general. Lo que debía decirse era: «En el contexto histórico de principios del siglo XIX, la voluntad del monarca es decisoria en última instancia». En lugar de esta proposición analítica, Hegel producía una hipóstasis: «La decisión final de la voluntad es el monarca»¹⁶. Como indicaba Marx, el sujeto ha devenido predicado, y el predicado, sujeto. Y un hecho histórico ha sido convertido en premisa metafísica de validez universal. Imputando a la monarquía como *principio político* los atributos de una personificación de la soberanía, Hegel excluía de la soberanía y de la conciencia política a

¹⁶ *Ibid.*, págs. 200, 225-27.

todos los demás miembros del cuerpo político. La soberanía deviene así una hueca coronación de arbitrariedad inespecífica, personificada en la voluntad del monarca. Toda *raison d'état*, toda conciencia política dependen de la voluntad arbitraria de un individuo empírico. La Razón deviene una abstracción de un arbitrario «Yo quiero»: *L'état c'est moi*.

Marx argumenta que esta reducción del Estado a una persona podía haber sido evitada si Hegel hubiese partido desde el sujeto real, el principio subyacente del Estado, en lugar de arrancar desde un sujeto imaginario llamado «soberanía». El trasfondo feuerbachiano de la crítica de Marx emerge claramente en el texto:

«Si Hegel hubiese partido del sujeto real como base del Estado, no le habría sido necesaria esta mística subjetivación del Estado (...). Hegel convierte a los predicados, los objetos, en entes independientes, pero los hace independientes divorciándolos de su independencia real, de su sujeto. El sujeto real aparece luego como un resultado, cuando uno hubiera debido empezar por el sujeto real y su objetivación(...).

De este modo la soberanía (la esencia del Estado) es primeramente concebida como un ente independiente, objetivado (*vergegenständlicht*). Es ocioso decir que este aspecto objetivo aparece luego como encarnación de la soberanía, cuando la soberanía no es nunca otra cosa que el espíritu objetivado de los súbditos del Estado»¹⁷.

Según Marx, la pretensión del Estado hegeliano de dirigirse por sí mismo a lo general y lo universal y devenir un objeto de la conciencia general, sólo puede realizarse en un nivel puramente formal. Si bien Hegel no debe ser criticado por su adecuada descripción de las transacciones políticas existentes en el mundo que le era contemporáneo, se equivocó, sin embargo, viendo en las instituciones políticas del siglo XIX la significación oculta de la *esencia* del Estado *sub specie aeternitatis*. Esta sistematización sólo era posible a expensas de una mistificación que presenta los hechos empíricos como el predicado de un sujeto oculto acechando detrás de ellos.

¹⁷ *Werke*, I, 224-25. El hábil uso por Marx del doble sentido del término «sujeto» [sujeto, súbdito] en este contexto, incrementa la profundidad de sus comentarios.

Una vez que Marx alcanza este punto en su argumentación filosófica, su discusión de Hegel gana una nueva dimensión: deja de ser un debate meramente filosófico y se convierte en crítica social. Pues si la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, era la justificación teórica del Estado moderno, entonces una crítica de ella debía ser necesariamente una crítica de las instituciones políticas modernas. En lo sucesivo, las argumentaciones de Marx se desarrollan en dos líneas paralelas, y a veces resulta difícil distinguir la crítica al Estado moderno respecto de la argumentación general contra la justificación que Hegel hacía de él.

El objeto de la crítica de Marx es, por tanto, el mismo que estaba implicado en su carta a Ruge: la idea hegeliana del Estado es mero reflejo de la monarquía constitucional moderna; y como tal, no alcanza a satisfacer sus propias normas teóricas. Es contradictoria y carece de legitimidad, excepto en aquello que procede de su propia existencia empírica extendida en criterio de validez universal.

Puesto que la filosofía política de Hegel sella con su aprobación una realidad básicamente parcial y falseada, la filosofía hegeliana no puede ser reformada sin la reforma de la propia realidad. Marx adopta la misma concepción tres años más tarde en sus famosos comentarios en la XI Tesis sobre Feuerbach¹⁸. La necesidad de conocer las condiciones de la vida social es una consecuencia directa de las contradicciones internas de la filosofía hegeliana, las cuales emergen a la luz mediante el criticismo transformativo¹⁹.

¹⁸ «Hasta ahora, los filósofos han *interpretado* el mundo en diversos modos; la cuestión es, empero, la de *cambiarlo*» (MARX, *Selected Works*, II, 405).

¹⁹ Moses Hess llegó a conclusiones similares en aquellos mismos años, pero sin el rigor filosófico de Marx; cf. M. HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften*, ed. A. Cornu y W. Mönke (Berlín, 1961), págs. 201-226.

Nota adicional a esta edición española. (N. del T.)

Para una mejor inteligibilidad de la cuestión tratada en este párrafo, y en particular para los lectores que no sean expertos en el problema, parece conveniente dar en su integridad (y no sólo en la forma resumida en que lo hace el texto inglés) el comentario de Marx al párrafo 279 de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel. Dice Marx en su *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*:

«Si Hegel hubiese empezado por poner sujetos reales como las bases del Estado, no habría sido para él necesario subjetivar el Estado por un proceso misti-

3. ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL

La principal realización de la filosofía política de Hegel consistió en su intento de construir el Estado como un ente abstraído de las fuerzas sociales y políticas que, en la realidad empírica, lo crearon y lo condicionan. Hegel hizo esto a través de su concepción de la sociedad civil como lugar de confrontación de las fuerzas sociales, el cual debía ser trascendido por la universalidad del Estado. Si pudiera mostrarse que esta separación entre sociedad civil y Estado constituía una falacia (esto es, si pudiera probarse analíticamente que las condiciones objetivas del Estado son precisamente una multitud de intereses particulares vestidos con los estandartes de lo general y lo universal),

co. Hegel pretende que «la verdad de la subjetividad se realiza sólo en un *sujeto*, y la verdad de la personalidad sólo en una *persona*». Esto es también una mistificación. Subjetividad es una característica del sujeto, y personalidad es una característica de la persona. En vez de percibir las como predicados de sus [respectivos] sujetos, Hegel convierte a los predicados en entes autónomos y luego los fuerza a transformarse en sus sujetos por la mediación de un proceso místico. La existencia de los predicados es el sujeto; así el sujeto es la existencia de subjetividad, etc. Hegel hace a los predicados, los objetos, autónomos, pero lo hace separándolos de su autonomía real, esto es, de su sujeto. Subsiguientemente, el sujeto real aparece como un resultado, cuando el abordaje correcto habría sido empezar con el sujeto real y luego considerar su objetivación. La substancia mística deviene entonces el sujeto real, mientras el sujeto realmente existente aparece como otra cosa, a saber, como un momento de la substancia mística. A causa de que Hegel no empieza con el existente real (*ὑποχέμενον*, sujeto) sino con predicados de determinación universal, y a causa de que debe existir un portador de estas determinaciones, la Idea mística deviene ese mediador. El dualismo de Hegel se manifiesta precisamente en su fracaso en [en que no llega a] considerar lo universal como la esencia real de lo real finito, esto es, de lo que existe y es determinado, o a considerar las cosas realmente existentes como *el verdadero sujeto* de lo infinito. Así la soberanía, esencia del Estado es primero objetivada y concebida como algo independiente; luego, claro es, este objeto debe ser convertido de nuevo en un sujeto. Este sujeto deviene manifiesto, empero, como autocorporeización de la soberanía, cuando [de hecho] la soberanía no es otra cosa sino el espíritu objetivado de los sujetos [los súbditos] del Estado.»

1. Las palabras entre corchetes [] han sido añadidas para la plena comprensión de la significación de los términos originales.

2. En general, y a menos que se diga explícitamente lo contrario, siempre que más adelante se encuentren palabras *en español* entre corchetes, se tratará de aclaraciones de la presente edición española).

entonces todo el imponente edificio de la filosofía política hegeliana se desplomaría en ruina.

Esto es concretamente lo que Marx se propuso hacer. Marx muestra que la discusión hegeliana del Estado ignora el contexto social lleno de relaciones humanas, al mismo tiempo que racionaliza la organización social existente. En la teoría de Hegel se describe al Estado como si éste pudiera ser analizado sin referencia simultánea a los individuos cuyos roles organiza. Consecuentemente, el individuo aparece en la filosofía hegeliana sólo después de que la construcción del Estado ha sido ya cumplida y perfeccionada, como si «Estado» e «individuo» pudieran ser objeto de debate por separado. Marx señala que por esta causa Hegel se ve forzado a mediar entre el Estado y el individuo para cerrar el hiato entre ellos; pero según Marx, esta mediación es tan superflua y errónea como la distanciaci3n original. Marx establece que no es posible aislar conceptualmente a ningún individuo respecto de su contexto social; por definici3n, toda proposici3n significativa sobre un individuo debe hacer referencia simultánea a su entorno, y todo modelo atomístico de lo individual carece filosóficamente de fundamento²⁰. Según Marx, Hegel ve en el individuo solamente sus atributos físicos, «su barba y su sangre», e ignora las connotaciones sociales. Por tanto, el estado político no es más que uno de los modos de la existencia humana individual. Marx dirige a Hegel la misma clase de crítica que Hegel había anteriormente formulado contra el Derecho natural²¹.

En la visi3n de Marx, todas las tensiones reveladas por la descripci3n hegeliana de la estructura de la vida política emergen de esta separaci3n del hombre respecto de su esencia social. Marx muestra que esa premisa te3rica crea un ser humano dividido entre una esfera privada (cuyo contenido principal es de actividad económica) y una esfera de universalidad en la que se supone que el hombre supera su egoísmo y se orienta hacia el bien común. Como dice Marx, de ese modo Hegel enfrenta la sociedad civil como una esfera de «materialismo» con el «idealismo» o el «espiritualismo» del Estado. La alienaci3n del hombre es una consecuencia de la dicotomía de la vida en

²⁰ La crítica realizada por Marx del modelo individualista de la teoría económica clásica, deriva de estas mismas premisas filosóficas; cf. KARL MARX, *Miseria de la Filosofía* (ed. inglesa, *The Poverty of Philosophy*, Moscú, s. f. Págs. 33-46). [Hay una edici3n española, con notas y apéndices, Signos, Siglo XXI, Buenos Aires, 1970.]

²¹ *Werke*, I, 222.

esas dos esferas²². La monarquía constitucional del siglo XIX y su apoteosis teórica realizada por Hegel, eran un intento de cerrar el hiato entre ambas esferas por el puente de la representación política, la legitimación de intereses privados dentro de una estructura política general. Marx argumenta, empero, que las asambleas representativas de esa limitada naturaleza (o Estamentos, *Stände*, como aún se les llamaba por entonces en Alemania) son autocontradictorias: los delegados de la sociedad civil reunidos en un estamento representativo poseen su status sólo en cuanto son miembros de una organización política, no en cuanto legitiman los intereses particulares de la sociedad civil. En apariencia los *Stände* representan a la población; ahora bien, en la medida en que los delegados no están sujetos a mandato imperativo alguno ni subordinados a sus electores, de hecho están enteramente alienados respecto a quienes se da por supuesto que representan. Los intereses particulares de los votantes y los status políticos de los *Stände* son diferentes y distinguibles. Recíprocamente, los delegados son elegidos para servir el interés general de la sociedad, pero en la práctica tienden, sin el menor rubor, a actuar como portavoces de sus intereses particulares, y la mediación entre lo general y lo particular nunca acontece realmente²³.

Las condiciones de la vida material se hallan así en una relación ambivalente con la esfera de lo político. La teoría de Hegel las sitúa completamente en exterioridad a la estructura política; pero en la práctica, como señala Marx, esas condiciones materiales penetran cada rincón y cada fisura del espacio político. A pesar de sus pretensiones de universalidad y generalidad, las instituciones políticas enmascaran los intereses particularistas y egoístas de la sociedad civil. Las grandes diferencias entre las instituciones políticas de Prusia y las de los Estados Unidos, sirven para que Marx pruebe, por la contrastación de esas diferencias con la casi identidad de las leyes sobre la

²² Cf. *Sobre la cuestión judía* (trad. inglesa en *Early Writings*, ed. T. Bottomore), págs. 15-31.

²³ *Werke*, I, 267-68; 328. Por lo que concierne a las ideas posteriores de Marx sobre el parlamentarismo, y que son notablemente similares aunque estén insertas en un lenguaje distinto, véase *La guerra civil en Francia* (versión inglesa en *Selected Works*, I, 516-22). [Hay edición en español, Progreso, Moscú, 1975.] Sobre el principio representativo, en el pensamiento político alemán de comienzos del siglo XIX, véase W. CONZE, *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz* (Stuttgart, 1962), págs. 207-269.

propiedad en ambas sociedades, que pueden crearse innumerables disfraces para ocultar la realidad económica del poder político ²⁴.

Si la esfera de lo político, a la que Hegel imputaba la función de realizar lo universal en la práctica real, no es más que un cascarón vacío, una «escolástica de la vida material» según el lenguaje de Marx, entonces las diferencias entre diversas formas de gobierno pierden su importancia. Las diferencias entre una monarquía y una república oscurecen su común fundamento, a saber, que ambas formas de gobierno no pueden superar la alienación entre lo general y lo particular: «la monarquía es la expresión más perfecta de esta alienación, y la república es la negación de aquella alienación dentro de su propia esfera» ²⁵. El republicanismo no hace sino acentuar el hiato entre los diversos intereses económicos y el bien común.

En este nivel de su argumentación, Marx procede a una revisión de las diversas relaciones entre Estado y sociedad civil en algunas épocas históricas. Su lectura deriva tanto las asunciones conceptuales básicas como los criterios de periodización, de la *Filosofía de la Historia*, de Hegel. En el bien entendido que Marx opera un desplazamiento de énfasis desde el despliegue conceptual al campo específico de la organización social y política, o en otros términos, el estudio del desarrollo social substituye a lo que en Hegel era examen de varias formas de conciencia.

Así como Hegel veía en el mundo greco-romano una substancia indiferenciada, Marx caracteriza la *polis* clásica (sean sus formas monárquicas, aristocráticas o democráticas) por la carencia de diferenciación entre lo social y lo político. En la *polis* la sociedad civil se halla enteramente subsumida en el Estado; ninguna estructura política se autodiferencia y se distancia de la sociedad material y real y de los contenidos reales de la vida humana. Cuando el estado político es, justamente, una forma de la vida económica y social, o del estado material, *res publica* significa que la vida pública es el contenido real de la vida individual. En consecuencia, aquel que en su vida privada carece de status político es un esclavo: la servidumbre política, privación de libertad política, implica la servidumbre social.

²⁴ *Werke*, I, 273. Véase la *Crítica del Programa de Gotha* (ed. inglesa en *Selected Works*, II, 32) para el desarrollo de esta dicotomía entre la estructura económica y social de un lado, y la institucionalización política de otro. [Hay versiones españolas de la *Crítica del Programa de Gotha*, entre ellas una en Ed. Progreso, Moscú, 1975.]

²⁵ *Werke*, I, 233.

Lo político penetra todas las esferas privadas y no hay distinción entre sociedad y Estado, entre el yo privado y el yo público, entre la esfera de lo individual y la de la comunidad ²⁶.

Por su parte, la Edad Media nos ofrece el reverso de esta relación: aquí es la esfera privada, la sociedad civil, la que adquiere status político. La propiedad, el comercio, las relaciones sociales y la estratificación social, incluso la persona privada, devienen entes políticos. Marx dice que en la época feudal el poder de la propiedad es soberano sólo porque la distribución de la propiedad privada es un ordenamiento político. Únicamente en la época medieval lo político constituye el reflejo automático de las relaciones económico-sociales; todos los demás sistemas políticos atestiguan la tensión entre ambas esferas. Esta integración de lo político y lo social emerge incluso en el uso lingüístico: el término *Stände* recubre tanto la estratificación social como la organización política ²⁷.

En la descripción que hace Marx de la Europa medieval resuenan algunas de las imágenes románticas que prevalecían por entonces en Alemania. Marx siente que la Edad Media produjo una forma integrada de vida, en la cual «la vida del pueblo se identificaba con la del Estado»; ahora bien (añade Marx) esto era así porque el hombre medieval era un individuo completamente dependiente. Si la Edad Media era una «democracia», fue «la democracia de la servidumbre» ²⁸.

En la época moderna la sociedad civil y el Estado aparecen como entes completamente distintos y diferenciados. En consecuencia, la percepción de la alienación se formaliza e institucionaliza: lo que en períodos anteriores se hallaba solamente latente, deviene manifiesto. La sociedad civil se emancipa por entero de las limitaciones políticas; la vida privada, incluyendo la actividad económica, se independiza de cualquier consideración referente al bien común; y son abolidas todas las restricciones políticas sobre la propiedad y la gestión económicas. El individualismo económico y el *laissez faire* expresan esta dicotomía entre sociedad y Estado; la sociedad humana adquiere plena concien-

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, (Hamburgo, 1955), págs. 242-257.

²⁷ *Werke*, I, 234. Resulta de cierto interés comparar esta imagen de la *polis* con la descripción que hace Hegel de ella en sus primeros escritos; cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl (Tübingen, 1907), págs. 219-229.

²⁸ *Werke*, I, 275-76.

cia de su alienación y de la división de la existencia del hombre en dos esferas, una privada y otra pública. La transformación de la actividad económica en un fin en sí mismo constituye una condición y a la vez un testimonio, de esta alienación del hombre respecto de los contenidos universales de su existencia.

De esta descripción histórica Marx extrae dos conclusiones: :

i) La separación entre sociedad civil y Estado, formulada por Hegel como una cuestión de principio, es un fenómeno histórico que acontece en un período dado. Sus causas pueden ser fácilmente analizadas y son por necesidad efímeras.

ii) En la medida en que Hegel no era consciente de estos factores históricos, no se percató de que la unidad ideal e integrada de la Edad Media desaparece en la época moderna, siendo substituida por un antagonismo entre el status privado de la persona y la esfera de lo político. No tomando en cuenta este cambio histórico, Hegel trataba de re-crear la unidad mediante una regresión a los *Stände*, pero esta estrategia se halla destinada al fracaso. En la sociedad moderna la posición social de la persona no afecta inmediatamente su status político (o ésta es, al menos, la teoría de la sociedad posterior a 1789). Y una violación de la esfera privada por el Estado es considerada una negación de la idea moderna del Estado. Resulta, por tanto, un anacronismo buscar la mediación de los *Stände* en una situación totalmente diferente respecto de la unidad medieval de Estado y sociedad civil. Los males del siglo XIX no pueden curarse con recetas del siglo XV ²⁹.

Marx muestra a continuación que la transferencia de poder que convirtió los estamentos políticos en clases apolíticas ocurrió en el período del absolutismo, cuando los estamentos tradicionales fueron despojados de su significación y de su poder político y dieron origen a las simples clases sociales. Este proceso fue completado por la Revolución Francesa, la cual abolió por entero la significación formal de la estratificación social en lo que concierne a su implicación en la esfera política. Según Marx, el nacimiento del Estado moderno coincide con una polaridad de la alienación. Las diferencias de clase devienen ahora completamente fluidas, y los criterios sobre los cuales se definen esas diferencias son arbitrarios: la posesión de dinero y de educación ³⁰.

²⁹ *Werke*, pág. 233.

³⁰ *Ibid.*, págs. 283-85.

Cuando, en su carta a Ruge, Marx calificaba al moderno Estado constitucional como un «híbrido», aún no había trabajado hasta el fondo el problema teórico; pero su texto nos reenvía a una solución hegeliana que intentaba usar el instrumento medieval de los *Stände* para superar las contradicciones internas de una sociedad nacida precisamente de la descomposición de tales estamentos.

4. LA ESTRUCTURA DE CLASES Y LA SOCIEDAD ACTUAL

De la conclusión de Marx según la cual el Estado moderno, tal como es concebido por Hegel, constituye una apoteosis de la alienación de lo político respecto de la esfera social real, pueden derivarse varias percepciones sobre la naturaleza de la sociedad moderna. Si el Estado moderno representa una disociación suma de lo formal y de lo material, y al mismo tiempo la separación entre el ser humano como una abstracción individualista y el ser humano como *zoon politikón*, entonces el intento de Hegel de realizar una reconciliación o nueva asociación sólo puede concluir en hacer aún más aguda esta dicotomía.

En el parágrafo 302 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel afirma, por ejemplo, que los *Stände* incorporan tanto la conciencia del Estado como la de los estratos sociales particulares. En la concepción de Hegel, los *Stände* parecerían realizar una síntesis entre el particularismo de la sociedad civil y la universalidad del Estado. Marx argumenta que Hegel no cumple en modo alguno esta mediación, pues ningún contenido empírico puede superar los antagonismos más que en un sentido puramente abstracto. La dificultad reside en el hecho de que Hegel quiere que las modernas clases sociales satisfagan las funciones que caracterizaban a los estamentos medievales. Además, Hegel pretende invertir la relación causal: si en la Edad Media la naturaleza privada de los estamentos determinaba su status político público, ahora Hegel quiere que la esfera política pública determine el status privado de la persona³¹. **En esta medida, la sociedad civil representada en asamblea de estamentos otorga a los intereses particulares la legitimación de un universalismo político, universalismo que es ilusorio y**

³¹ *Werke*, I, pág. 295.

falacioso. De aquí que el Estado de Hegel no sea sino la racionalización de los intereses de la sociedad civil. Sus instituciones poseen una realidad meramente formal y cubren situaciones llenas de antagonismos irreconciliables.

Marx llama la atención hacia la aparente paradoja de que el Estado moderno sea en sí mismo consciente de la ambivalencia no resuelta que se contiene en la asamblea estamental: todo intento de imputar un poder político real a asambleas representativas crea una constante tensión entre gobierno y gobernados. Consecuentemente, el gobierno tiene siempre la precaución de impedir que las asambleas representativas posean un poder real de decisión. La supuesta resolución de las contradicciones se revela como una ficción o un engaño, y el propio Hegel debe reconocer que la libertad subjetiva (que él postulaba como premisa de la sociedad moderna) se reduce a ser puramente formal. Lo que empezó como un experimento en resolución de conflicto, concluye con la dominación completa del individuo por el estado político, mientras este estado político nunca puede desprenderse de su trasfondo de la sociedad civil. «La materia de los *Stände* es la ilusión política de la sociedad civil»³².

Este fracaso en la resolución de las contradicciones, y el doble lenguaje resultante, se hacen manifiestos (según Marx) en el tratamiento que da Hegel al tema de la burocracia. **En el párrafo 205 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel dice que la burocracia es la clase universal.** Por una parte, es una clase de la sociedad civil; por la otra, su acción se dirige y está motivada por el interés general. En breve, ella constituye el paradigma de la mediación entre lo particular y lo universal, *i. e.*, entre la sociedad civil y el Estado. Marx argumenta, empero, que la burocracia no hace otra cosa que usar el nombre del bien común para propiciar sus propios intereses. La burocracia representa la ilusión práctica de la universalidad de la vida política moderna, y en función de ello Marx la llama «teológica» en el sentido feuerbachiano de este término. La burocracia moderna es una especie de patente institucional para desarrollar intereses sectoriales.

En esta proposición Marx implica que la burocracia explota para sus propios fines los asuntos de la comunidad que le han sido confiados; los asuntos del Estado se convierten en patrimonio privado y son presentados a los profanos como una mística. El aparente idealismo

³² *Ibíd.*, pág. 265.

de la burocracia en su dedicación al bienestar general de la sociedad no es sino una máscara de sus fines gruesos y materiales. El comentario de Marx en este asunto constituye, sin duda, una de las primeras confrontaciones teóricas con los problemas intrínsecos a la burocracia moderna:

«La burocracia está en posesión de los asuntos del Estado, de la existencia espiritual de la sociedad; ésta le pertenece como su propiedad privada. El espíritu general de la burocracia es el secreto oficial, el misterio (...). Gestionar los asuntos del Estado en público, incluso la conciencia política, es cosa que a la burocracia se le aparece como alta traición contra su misterio. **La autoridad es el principio de su conocimiento, y la deificación del autoritarismo es su credo.** Pero dentro de sí, este espiritualismo deviene crudo materialismo, el materialismo de una obediencia muda (...). Por lo que atañe al burócrata individual, los fines del Estado se convierten en sus fines privados: la caza de empleos de nivel más alto y la prosecución de una carrera (...). La burocracia tiene, por tanto, que hacer la vida lo más material posible (...). El burócrata debe comportarse respecto al Estado real en un modo jesuítico, sea consciente o no de ello (...). El burócrata ve el mundo como un mero objeto que él ha de manipular»³³.

Al convertirse ella misma, de instrumento, en fin por sí mismo, la burocracia engendra la ficción de un Estado imaginario; y paralelamente al Estado real aparece la quimera de la perfecta dedicación burocrática al cuerpo político: «La burocracia es el Estado ilusorio al margen del Estado real, es el espiritualismo del Estado. Toda cosa es portadora, en consecuencia, de una doble significación: la real y la burocrática»³⁴. En la medida en que la burocracia institucionaliza la naturaleza invertida del Estado moderno (en el cual, según Marx, todo aparece diferente de su verdadera entidad) la burocracia sólo podrá ser abolida cuando el Estado exista como el interés general y real, y no su apariencia. Bajo las circunstancias actuales «la burocracia

³³. *Werke*, I, 249-50.

³⁴ *Ibid.*, pág. 249. Véase KOSTAS AXELOS, *Marx penseur de la technique* (París, 1961), págs. 97-101.

cia identifica el interés del Estado con objetivos particulares o privados, en tal modo que el interés del Estado deviene un fin particular opuesto a otros fines particulares o privados»³⁵. El Estado resulta así degradado al rango de interés particular junto a otros de esa misma clase, y sus pretensiones de universalidad se vacían de justificación.

En este punto la concepción de Marx sobre las clases sociales adopta un cambio radical. A causa de que la *Crítica* como un todo permanece en la forma de primer borrador, es posible seguir las diversas etapas en la cristalización de las ideas de Marx sobre el tema. Como hemos visto, para Hegel los *Stände* eran mediadores entre el Estado y la sociedad civil; de hecho, Hegel hacía que la posición privada de la persona sea la que determine su status político. Incluso el fondo etimológico del término *Stand*, con la intersección de connotaciones socio-económicas y políticas, aporta énfasis a la determinación de la esfera política por factores económicos. La diferenciación de clases deviene para Marx el criterio decisivo en la formación del cuerpo político, aunque en la hipótesis de Hegel las relaciones de propiedad deban ser neutralizadas con respecto a la esfera política³⁶.

Dado que en la sociedad moderna el status privado de la persona se halla determinado por sus relaciones de propiedad, estas relaciones ya no son meramente privadas, como suponían las premisas tanto de Hegel como de la Revolución francesa. La esfera de la propiedad privada (esto es, la sociedad civil) es la que ahora determina lo político, y la política deviene una racionalización de las relaciones de propiedad. «El status privado puede ahora emerger en la esfera política sólo como diferencias de clase de la sociedad civil. Las diferencias de clase de la sociedad civil devienen diferencias políticas»³⁷.

Mediante estos análisis Marx buscó las conexiones entre los ordenamientos de la propiedad privada y la estructura política; el contexto hegeliano de sus ideas puede ser rastreado en sus ulteriores escritos

³⁵ *Werke*, pág. 250. Debe señalarse que aunque Marx rechaza la descripción que Hegel hace de la burocracia como la «clase universal», no descarta la pertinencia o la utilidad analíticas de ese término en sí. La primera vez que Marx menciona al proletariado en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, sugiere que el proletariado posee los atributos de una clase universal. El lenguaje hegeliano determinó el interés inicial de Marx por el proletariado. (Cf. la edición inglesa de *Early Writings* [Bottomore], págs. 55-59.)

³⁶ *Werke*, I, 274.

³⁷ *Ibid.*, pág. 275.

sobre el asunto. Marx nunca dijo realmente que el Estado *en cuanto tal* refleje las relaciones de propiedad: su concepción dice que la pretensión del Estado de aparecer como interés general, es desenmascable como un velo que oculta los intereses de clase. No el Estado en cuanto realmente es, sino el Estado hegeliano en lo que pretende ser (dirigido hacia lo universal y lo general) es lo que constituye un espejo deformado de la sociedad civil. Por esta razón, el núcleo de la teoría política hegeliana nunca es lo que representa ser.

A partir de esta determinación de la estructura política por las diferencias de clase, Marx llegó al dilema de esa clase social que es marginal a la sociedad civil. Siguiendo el párrafo 243 de la *Filosofía del Derecho*. Marx llama a esa clase «la clase que está en inmediata necesidad de trabajo»; pero Marx va más allá de los planteamientos de Hegel en ese texto. Marx anticipa claramente el *dictum* de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, según el cual el proletariado es «una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad civil»³⁸; allí dice: «La condición característica es solamente ésta: la carencia de propiedad, y la clase que está en necesidad inmediata de trabajo (esto es, la clase del trabajo concreto) es menos una clase de la sociedad civil que la base sobre la cual se mantienen y operan las esferas de la sociedad civil»³⁹ [burguesa].

Esta concepción posee una inmensa importancia. La «clase del trabajo concreto» no es un fenómeno marginal de la sociedad moderna. Su existencia es la condición para el funcionamiento de la propia sociedad civil; por tanto, la comprensión de la sociedad moderna presupone un análisis de las condiciones de la clase trabajadora. Aquí,

³⁸ *Early Writings*, pág. 58.

[Nota adicional a esta edición española: el texto citado por Avineri con el título de *Early Writings*, es el de la edición Bottomore, Londres, 1963, y no debe ser confundido con un texto posterior que lleva el mismo título y que constituye el vol. I de la Pelican Marx Library (Harmondsworth, 1975, 1977.)

³⁹ *Werke*, I, 284. Es interesante comparar estas proposiciones con el lenguaje del propio Hegel en los párrafos 243-245 de la *Filosofía del Derecho*. Marx utiliza todavía el término tradicional *Stand* para connotar la «clase del trabajo concreto», mientras casi veinticinco años antes Hegel se refería a ella con el término moderno de *Klasse*. Parece que la razón para esta diferencia reside en que Hegel reconoce que sería una incoherencia, respecto a su propia teoría, referirse con el término *Stand* a una clase que carece de status institucional en la sociedad. Marx, que está tratando de desmontar la entera teoría de Hegel sobre los *Stände*, hace buen uso de la oportunidad para señalarlo.

en 1843, se hace ya claramente visible el núcleo de la entera obra de Marx a lo largo de su vida.

El círculo se cierra: en la medida en que la teoría de Hegel ignora al sujeto humano, debe alcanzar en última instancia una institucionalización de la cual se encuentre excluido todo un estrato de sujetos humanos. Y resulta natural que el Estado moderno sea consecuentemente reducido, como lo es el individuo privado aislado de su contexto social. El hombre real y empírico es dividido entre las exigencias rivales de la sociedad real y los postulados del idealismo político:

«La sociedad civil y el Estado se separan uno de otro. De ello se sigue que el ciudadano del Estado es disociado del ciudadano como miembro de la sociedad civil. El hombre debe, en consecuencia, dividir su propia esencia. Como ciudadano real se halla en una doble organización: por una parte, es un miembro del orden burocrático, la determinación exterior, formal, del Estado, el Ejecutivo en su distanciamiento, que no afecta al hombre ni a su existencia independiente. Por otra parte, el hombre es parte del orden social, el orden de la sociedad civil. Pero aquí existe como ciudadano privado fuera del Estado; la organización de la sociedad civil no afecta al estado político (...). Si el hombre ha de actuar como real ciudadano del Estado, si ha de asumir una verdadera eficacia y significación política, debe abandonar su realidad civil, abstraerse respecto a ella y retirarse del conjunto de la organización a su individualidad (...). Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia que reside más allá de su existencia comunitaria, esto es, es enteramente individual (...). El hiato entre la sociedad civil y el Estado aparece necesariamente como separación: del ciudadano del Estado, hombre político, respecto de la sociedad civil y de su propia realidad empírica; pues como ente político ideal [Staatsidealist] es un ente completamente diferente de su otro, realidad diferenciada y opuesta»⁴⁰.

Si esto es así, piensa Marx que la sociedad moderna no trata al hombre en función de sus atributos personales inmanentes, sino de acuerdo a su conexión externa con una clase social. Uno es así tratado

⁴⁰ *Werke*, I, 281.

como «un» terrateniente», o «un» obrero, etc., más que como un ser humano al que le acontece poseer tierra o trabajar físicamente. De nuevo, es el predicado el que ha devenido sujeto. En la sociedad moderna «el hombre no es el sujeto: está identificado con su predicado, clase social (...). Esta ausencia de sentido crítico, esta mistificación, constituyen el enigma de las constituciones modernas (...), y asimismo lo son de la filosofía de Hegel, en particular su filosofía del Derecho y de la religión»⁴¹.

Marx llega así al análisis de las clases sociales y de la propiedad privada a través de la pura mediación del criticismo transformativo de Feuerbach aplicado a la filosofía política de Hegel.

5. LA PROPIEDAD

Marx prosigue con el uso del método de Feuerbach para mostrar que la propiedad privada invierte, por sí misma, las relaciones entre el sujeto humano y el mundo de los objetos. **Marx argumenta que, en manos de Hegel, la propiedad se transforma de un objeto de la voluntad en un dueño de ella.** Al decir que la persona está determinada por su status de clase, lo que uno está realmente diciendo es que el hombre deviene un predicado de su propiedad. Dicho de otro modo: la primera discusión que Marx realiza sobre el tema de la propiedad, se halla conducida dentro del marco de referencia del método de Feuerbach.

En la medida en que Marx llega a esta conclusión por caminos que podrían calificarse de más bien tortuosos, fatigantes y eruditos, podría decirse que hincha hasta proporciones ridículas un problema cuya entidad no es realmente importante. A pesar de esto, su aplicación del método transformativo a la cuestión de la propiedad privada es bastante brillante, y sus consecuencias conceptuales son de un gran interés. Que Marx dedique unas cuarenta páginas a tres párrafos (los 305 a 307) de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, nos da una indicación de la naturaleza y del alcance del asunto.

En esos párrafos Hegel analizaba la posición de los terratenientes con bienes raíces vinculados. Tanto en Prusia como en Inglaterra el principio de primogenitura aplicado a la propiedad territorial señorial (*majoratsherrlicher Grundbesitz*) aseguraba que la hacienda de la

⁴¹ *Ibíd.*, págs. 286-87.

familia era transmitida *in toto* del padre al hijo primogénito; éste heredaba tanto el título como la hacienda; los demás hijos quedaban excluidos por lo que concierne a la propiedad territorial. Al hacer de las haciendas consistentes en bienes raíces, propiedad de los señores o de la *gentry*, virtualmente inalienables y excluidas del mercado, este ordenamiento evitaba la fragmentación de los patrimonios señoriales y los preservaba intactos.

Hegel no sólo apoyaba enfáticamente este ordenamiento, sino que además veía en él la garantía y la expresión de un comportamiento de alto nivel en la clase señorial. La hacienda vinculada confiere la propiedad aristocrática a la familia, fuera de la arbitrariedad de los individuos. En el sistema de Hegel la familia es depositaria de la substancialidad de la vida ética; consecuentemente, todo grupo social que vincula su propiedad a la familia, minimiza los efectos aleatorios o arbitrarios que ejerce la sociedad civil sobre sus miembros [individuales]. La posesión de patrimonios que no pueden ser objeto de interferencia por el Estado ni sufrir las impredecibles fluctuaciones del mercado, otorga a la aristocracia los atributos necesarios para el servicio del Estado, la gestión pública y el liderazgo político. Según Hegel, los miembros de este grupo pueden ser más libres que cualquier otra fracción de la sociedad, respecto a la tendencia a traducir en intereses propios las funciones de servidores del bien común.

Marx ataca este punto de vista diciendo que la preferencia de Hegel por un tipo de propiedad que se halle libre tanto del Estado como de las tensiones de la sociedad civil, es algo que se encuentra en contradicción con la definición que el propio Hegel dio precedentemente de la propiedad. Al preservar la hacienda señorial del poder del Estado y de las necesidades sociales, Hegel sugería un concepto puro de propiedad, manifiesto en la hacienda territorial vinculada, la cual quedaba aislada de todo contexto social. Inicialmente Hegel había definido la propiedad como un objeto de libre disposición por su propietario; ahora estaba, por el contrario, postulando una propiedad enteramente separada de la voluntad individual⁴².

Esta separación de la propiedad vinculada respecto del contexto social, conlleva además otro problema más profundo. El Estado hegeliano había sido inicialmente presentado como una universalidad mediadora entre intereses particulares; ahora parece que la clase más

⁴² *Werke*, I, 303.

adecuada para regir el Estado es aquella que posee una propiedad «cuyas raíces sociales han sido arrancadas y cuyo aislamiento respecto de la sociedad civil deviene absoluto»⁴³. El contenido ético que se atribuye a la aristocracia queda, por tanto, en descubierto ante la crítica. Hegel dice que la necesaria vinculación de la nobleza con la familia hace su vida más ética; pero Marx señala que, por lo que concierne a la hacienda señorial, lo que de hecho ocurre es lo contrario. La propiedad vinculada en régimen de mayorazgo anula la solidaridad familiar, puesto que ninguno de los hijos (excepto el primogénito) tiene participación en el patrimonio. En el parágrafo 157 Hegel define la familia como «el espíritu ético en su momento natural e inmediato»; y, sin embargo, ahora vacía esta solidaridad de toda significación real:

«La clase que está fundada [según Hegel] en la familia [la aristocracia] resulta desposeída de la base de la vida de familia, del amor como principio real, activo y determinante. Es la ilusión de la vida de familia, vida familiar en su forma más desalmada. En su forma más desarrollada el principio de propiedad privada contradice el principio de vida de la familia (...). Así es esta propiedad privada, propiedad de tierra, en toda su soberana gloria, ocasión en los tiempos modernos para tantos sentimentalismos y sobre la cual se han derramado tantas lágrimas de cocodrilo»⁴⁴. [Los corchetes son de Sh. A.]

Mediante la contrastación de la definición que Hegel había dado de la propiedad privada (parágrafos 65 - 66 de la *Filosofía del Derecho*) como algo alienable y de libre disposición, con sus ulteriores proposiciones sobre los patrimonios vinculados, Marx demuestra que las dos posiciones son incompatibles. La propiedad vinculada determina la autoconciencia y esencia de una personalidad. Si la propiedad es inalienable, todos los otros atributos del hombre (*i. e.*, personalidad, autoconciencia, vida moral y religión) devienen alienables: «La

⁴³ *Werke*, I. 303.

⁴⁴ *Ibid.*, págs. 303-04; cf. además los *Manuscritos económico-filosóficos* (edic. inglesa en *Early Writings*, págs. 114-15). [Véase la referencia en la edición española de los *Manuscritos*, trad. W. Roces, Grijalbo, México, *Escritos económicos varios*, en la págs. 58 y siguientes.]

intransferencia de la propiedad equivale a la transferencia de la libre voluntad y de la moral»⁴⁵.

Marx considera asimismo las ideas de Hegel sobre la propiedad vinculada desde el punto de vista de la relación entre derecho público y derecho privado. En el párrafo 71, dentro del contexto del derecho privado, Hegel había definido la propiedad por su carácter transferible y su dependencia de la voluntad común y social. Esta definición implica que el Estado puede regular la propiedad y legislar sobre ella. Sin embargo, al entrar en el derecho público Hegel no podía mantener este «verdadero idealismo» de la propiedad. **Al ser inalienable incluso por su propietario, el patrimonio vinculado deviene algo absoluto y la propiedad se convierte en un sujeto virtual. De hecho deja de ser propiedad: sus propietarios son autotransformados en propiedad de la propiedad. Lo que Marx llamaría más tarde (en *El Capital*) «el fetichismo de la mercancía», aparece aquí por vez primera, aunque sin el contexto analítico, económico e histórico de su obra ulterior**⁴⁶.

El patrimonio vinculado (argumenta Marx) deja de ser una institución de la propiedad legal creada por el hombre. El ser humano deviene un objeto de la propiedad; el carácter absoluto del patrimonio vinculado transforma a éste en sujeto independiente y degrada al hombre a la condición de predicado de la propiedad. Marx vuelve al *leitmotiv* general de la *Crítica* y al método transformativo de Feuerbach:

«Ya hemos demostrado cómo los nervios sociales de la propiedad privada fueron seccionados por la inalienabilidad de la propiedad territorial. La propiedad privada (territorial) es protegida y asegurada respecto a la voluntad arbitraria de su propietario como resultado de la conversión de la voluntad humana universal [o de la universalidad de la voluntad humana] en voluntad arbitraria específica de la propiedad privada; la propiedad privada deviene sujeto de la voluntad, y la voluntad deviene mero predicado de la propiedad privada. La propiedad privada deja de ser objeto determinado por la voluntad: la voluntad es el predicado determinado de la propiedad privada» (...) (...).

⁴⁵ *Werke*, I, 305.

⁴⁶ MARX, *Capital* (ed. inglesa, Moscú, s. f.), I, págs. 71-83.

«... todo primogénito es herencia, propiedad de la inalienable propiedad territorial, substancia predestinada de la voluntad de ella y de su actividad. El sujeto es la cosa y el predicado es el hombre. La voluntad se convierte en propiedad de la propiedad (...). El propietario de la propiedad territorial vinculada deviene siervo de la hacienda (...). La profundidad de la subjetividad germánica se hace manifiesta por doquier como gruesa rudeza de una objetividad sin espíritu»⁴⁷.

Marx necesita este complicado razonamiento para mostrar que la propiedad se ha convertido en el amo del hombre. Marx llega a esta conclusión a través de una argumentación de carácter puramente filosófico, sin implicar una crítica social ni un análisis económico; y esta conclusión radical deja desnuda la estructura política hegeliana en su totalidad. El patrimonio territorial vinculado debía haber servido a Hegel como ejemplo de la posibilidad de divorciar lo político de la interferencia de la sociedad civil y la propiedad privada; *per contra*, esa fortaleza prueba la servidumbre del hombre a una propiedad escindida de todas sus relaciones sociales. Lo que Hegel quería presentar como un factor condicionante, aparece como condicionado, y viceversa. No es predicable siquiera que el Estado se halle bajo la dominación de los propietarios, pues estos mismos son esclavos de su propia propiedad. *Maxima libertas, maxima servitudo*.

El Estado es, pues, una ilusión de autodeterminación, un misterio que debe ser descifrado⁴⁸. Estado y propiedad se hallan en una relación inextricable. En vez de hallarse preservado de las presiones y reivindicaciones de la propiedad privada y de la sociedad civil, el Estado refleja relaciones de propiedad y diferencias de clase social, pero lo hace (como muestra Marx) en una manera deforme y perversa. Las pretensiones del Estado de hallarse a cubierto de esas fuerzas sólo pueden velar y oscurecer la realidad:

«El sentido de propiedad privada en el estado político es su esencia, su significación verdadera (...). El estado político es el auténtico espejo de los diversos aspectos del Estado concreto (...). En sus niveles más altos el Estado deviene propiedad pri-

⁴⁷ *Werke*, I, 305, 311.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 304.

vada (...). En vez de hacer de la propiedad privada un atributo de la ciudadanía, Hegel hace a la ciudadanía una cualidad de la posesión de propiedad»⁴⁹.

En consecuencia, Marx ve en el Estado hegeliano una racionalización de la realidad material: una ideología (para decirlo con un término del lenguaje posterior de Marx), o bien, si uno se atiene a los términos de Marx en la *Crítica*, el Estado es el «idealismo», el «espiritualismo» del «materialismo» de la vida real. Hegel alcanzó el punto culminante de esta contradicción cuando postuló un hecho natural y accidental (como es el nacimiento de un individuo como primogénito de otra persona) como un atributo de elegibilidad para la función política⁵⁰. Hegel no pudo desembarazarse de esa contradicción, y todos los intentos que hizo para basar el Estado en la realización de la libertad del espíritu concluyeron reduciéndolo a hechos contingentes. El Estado es y permanece, realidad invertida, una mistificación.

6. LA SOCIEDAD SIN CLASES: LA «VERDADERA DEMOCRACIA» Y EL COMUNISMO

El veredicto de Marx sobre el pensamiento político de Hegel constituye también su arreglo de cuentas con la experiencia histórica del Estado moderno. Es natural preguntarse si Marx acompaña su crítica con una alternativa positiva que sea preferible al ordenamiento existente. Un ensayo crítico como la *Kritik* deja poco espacio para el desarrollo sistemático de una solución positiva; no obstante, en los pocos lugares en los que Marx sugiere perspectivas futuras, podemos discernir la dirección que estaba tomando su pensamiento. El método dialéctico en el discurso de Marx nos dice asimismo que la apoteosis crítica puede transformarse fácilmente para hacer emerger las premisas constructivas. Dado que el moderno Estado hegeliano ha sido definido como una realidad invertida, la realidad debe ser a su vez invertida mediante el método transformativo: el hombre debe ser re-puesto en su función de sujeto⁵¹.

⁴⁹ *Ibíd.*, págs. 312-16.

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 310.

⁵¹ *Werke*, I, 287.

En uno de sus borradores de aquel período, Marx indica lo que tiene en su mente. Mientras estaba reuniendo materiales para la *Crítica* (durante su estancia en Kreuznach en julio de 1843), resumió algunos de los estudios de Leopold von Ranke sobre la Revolución Francesa. Allí señala al paso que el procedimiento de Hegel de convertir los predicados en sujetos es un rasgo común a los historiadores de la Restauración: éstos se ven siempre obligados a elevar un evento histórico aleatorio al nivel de criterio último sobre la realidad.

«Así Hegel convierte en un sujeto los elementos de la idea del Estado, y hace un predicado con los antiguos ordenamientos políticos, mientras que en la realidad histórica las cosas acontecen siempre en sentido contrario: la idea del Estado es siempre el predicado de tales ordenamientos. Hegel no hace sino expresar el clima político general del período, su teleología política. Algo similar puede decirse sobre su panteísmo filosófico-religioso. Todas las formas de la sinrazón devienen así formas de la razón (...). Esta metafísica es la expresión metafísica de la Reacción, del mundo viejo como verdad de la nueva visión del mundo»⁵².

La aplicación del criticismo transformativo a un fenómeno histórico concreto le imputa una actualidad inmediata. Esa aplicación permite actualizar el postulado filosófico de Feuerbach dentro del marco de la historia. Esto es algo que aparece claramente cuando Marx dice: «Es posible aseverar de modo general que la transformación del sujeto en predicado y del predicado en un sujeto, la inversión de lo determinante y lo determinado, está siempre significando la siguiente revolución»⁵³.

El método que capacita a Marx para la crítica de Hegel es, *ipso facto*, un método revolucionario. Y el sentido social de la revolución reside precisamente en el hecho de que un desplazamiento en los modos de la conciencia social causa un cambio en la naturaleza de las relaciones sociales y de la estructura y organización sociales. El sujeto que ha sido suprimido y degradado al status de mero predicado, existirá de nuevo como sujeto, como persona libre. La lógica hegeliana,

⁵² MEGA, I, I/1, págs. LXXIV-LXXV.

⁵³ *Ibid.*, pág. LXXIV.

una vez invertida, ofrece una clave para cambiar el mundo. Y este cambio sólo puede ser realizado por una revolución, la cual empezará en el reino de la conciencia (esto es, la crítica de la filosofía tradicional), pero actuará directamente en el mundo social. El contenido social de esta revolución transformativa reside en la premisa según la cual la sociedad humana no es un *datum*, algo dado, sino el producto de la acción humana. En la medida en que la sociedad es un predicado, ella nos reenvía a la acción del sujeto humano; lo que se hallaba precedentemente en el reino de la necesidad puede devenir el espacio de la libertad. Esta revolución asume que el hombre y la acción social humana son una y la misma cosa. El hombre es, para Marx, la totalidad de sus relaciones sociales, y, por tanto, una sociedad emancipada es idéntica con un yo emancipado. Este Yo es definido por Marx como la «esencia comunista del hombre» (*das kommunistische Wesen des Menschen*) o como el «hombre socializado» (*der sozialisierte Mensch*)⁵⁴.

Hay aquí una intersección de la lógica, la antropología, y la sociología política de Marx. Para Marx «das kommunistische Wesen» es tanto un criterio para juzgar las instituciones políticas existentes como un paradigma para la futura sociedad. Marx piensa que la moderna sociedad civil, fundada en el individualismo, viola al hombre como ser social. En este sentido el individualismo implica un modelo de ser humano como un ente cuyas relaciones sociales son solamente medios para sus propios fines privados, considera la existencia individual como objetivo supremo, y yuxtapone la sociedad al individuo como algo externo y formal: «La sociedad civil contemporánea realiza consecuentemente el principio de individualismo; la existencia individual es el objetivo último: la acción, el trabajo, la satisfacción, etc., son meros medios»⁵⁵. Por su propia naturaleza, tal sociedad es incapaz de desarrollar un modelo socializado del hombre.

A la sociedad que supere esta «atomización»⁵⁶, Marx la llama «democracia» y a veces «democracia verdadera», y el uso por Marx de este término ha dado origen al punto de vista de que en 1843, período en que escribió la *Crítica*, Marx era un demócrata radical y

⁵⁴ *Werke*, I, 283, 231. Ambos términos se remontan a Feuerbach, pero Feuerbach no los sitúa en un contexto histórico dado. Véase L. FEUERBACH, *Kleine philosophische Schriften* (Leipzig, 1950), págs. 169, 196.

⁵⁵ *Werke*, I, 285.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 283.

jacobino ⁵⁷. Según esta opinión, las soluciones políticas de Marx en ese momento eran democráticas, y sólo más tarde aparece en sus textos el comunismo.

Una lectura atenta de lo que Marx dijo realmente en la *Crítica* sobre la «democracia verdadera», hace extremadamente difícil compartir tal opinión. Puede ser demostrado con nitidez que lo que Marx llama «democracia» no es algo fundamentalmente diferente de lo que más tarde llamará «comunismo», y que en todo caso esa «democracia» se fundamenta en la «esencia comunista del hombre». De esto se deduce que la transición decisiva en el desarrollo intelectual de Marx no consistió en un paso desde la democracia radical al comunismo más de lo que pueda hablarse de transición del idealismo al materialismo. Marx partió de una aceptación del sistema de Hegel para hacer la crítica inmanente de él, y en este proceso el método de Feuerbach le condujo necesariamente a la crítica social. La *Crítica* contiene material suficiente para mostrar que en 1843 Marx visualiza una sociedad basada en la abolición de la propiedad privada y en la desaparición del Estado. En breve: el *Manifiesto comunista* se halla ya inmanente en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*.

La «democracia verdadera» es para Marx ese estado de la sociedad en el cual el individuo deja de hallarse yuxtapuesto o enfrentado a la sociedad. Marx usa por vez primera la expresión «esencia comunista» en el contexto siguiente: «La atomización a la que es conducida la sociedad civil por su acto político se halla necesariamente causada por el hecho de que la comunidad (*Gemeinwesen*), esencia comunista (*das kommunistische Wesen*) dentro de la cual existe el individuo, sociedad civil, es divorciada del Estado, o porque el estado político es mera abstracción de ella» ⁵⁸.

Las diversas connotaciones asociadas al término alemán *Gemeinwesen* no podían ser ignoradas por Marx cuando lo utilizó en ese contexto para indicar la naturaleza universalista del hombre. Además, el manuscrito original muestra que Marx usó inicialmente la palabra *Kommune*, y sólo más tarde la tachó y reemplazó por

⁵⁷ Véase G. LICHTHEIM, *Marxism* (Londres, 1961), parte II; J. LEWIS, *The Life and Teaching of Karl Marx* (Londres, 1965), págs. 31 y ss.; N. LAPINE, «La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx», en *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Cahier n.º 19.

⁵⁸ Werke, I, 283.

*Gemeinwesen*⁵⁹. *Gemeinwesen* significa tanto bien común en el doble sentido de *res publica* y república en la acepción más restricta, y a la vez la naturaleza común, universal, comunal, del hombre. El término puede ser usado como predicado tanto del cuerpo político como del individuo, y en cuanto tal sugiere enfáticamente la idea de Marx de un ser humano integrado en el que ha sido superada la dicotomía entre lo público y lo privado. Si Marx creía que el hombre y la sociedad no deben ser percibidos como antagonistas, eligió certeramente la palabra adecuada para expresar esa creencia.

La posición política de Marx sobre la «democracia verdadera» se hace evidente cuando la define como ese estado de la sociedad en el que no se produce alienación entre el hombre y la estructura política. Consecuentemente, Marx caracteriza la «democracia» como paradigma para toda forma de gobierno en la que forma y contenido sean idénticos. El contexto deja claro que una concepción radical e institucional de la democracia resultaría inadecuada para el sentido que Marx otorgó a su versión de «democracia verdadera»:

«Hegel empieza con el Estado y transforma al hombre en un Estado subjetivizado (*versubjektivierter Staat*); la democracia empieza con el hombre y transforma el Estado en hombre objetivizado (*verobjektivierter Mensch*). Del mismo modo que no es la religión la que crea al hombre, sino el hombre el que crea la religión, así no es la constitución la que crea el pueblo, sino el pueblo la constitución. En una cierta dimensión, la democracia está ligada a todas las demás constituciones como el cristianismo está ligado a todas las otras formas de religión. El cristianismo es la religión *par excellence*, la esencia de la religión, hombre que se hizo Dios como una religión separada. Así la democracia constituye también la esencia de todas las formas de constitución política, la esencia del hombre socializado (*des sozialisierten Menschen*) como una constitución específica. La democracia se asocia a todas las demás constituciones políticas co-

⁵⁹ Para el texto literal, véase MEGA, I, II, pág. 496. Según parece Marx prefirió usar el término germánico *Gemeinwesen* en vez de repetir el románico *Kommune* en la misma frase. Compárese esto con el consejo dado por Engels a Bebel en 1875: «Por tanto, proponemos [Marx y él: nosotros] substituir siempre *Estado* y poner en su lugar *Gemeinwesen*, una buena y vieja palabra alemana que puede muy bien equivaler al término francés "commune"». (cf. *Selected Works*, II, 42).

mo la especie a sus variedades (...). En la democracia el principio formal es idéntico con el principio material. La democracia es así la verdadera unidad de lo universal y de lo particular»⁶⁰

El paralelo feuerbachiano entre el cristianismo como paradigma de la religión y la democracia como paradigma de las constituciones políticas, es algo crucial para todo el razonamiento. Si, en términos de Feuerbach, el cristianismo por su manifestación histórica abolió la necesidad de religión y se hizo, consecuentemente, autodestructivo, de este mismo modo la democracia tal como es concebida por Marx plantea la cuestión de si es al mismo tiempo la cúspide y la trascendencia (*Aufhebung*) de la constitución política, *i. e.*, del Estado. Metodológicamente este es el resultado del paralelo dialéctico trazado por Marx entre cristianismo y democracia; explícitamente queda dicho como sigue:

«En la monarquía, por ejemplo, [o] en una república como mera constitución política, el hombre político posee todavía una existencia separada al lado del hombre no-político, individuo privado. La propiedad, los contratos, el matrimonio, la sociedad civil aparecen aquí (...) como modos separados de existencia al lado del estado político, como el contenido al cual se refiere el estado político como forma organizadora; este es un ente que raciocina, determina y realmente limita, a veces diciendo «sí» y a veces diciendo «no», sin contenido alguno que le sea propio. En la democracia, el estado político que se sitúa próximo a este contenido y se diferencia de él, constituye justamente un contenido especial tanto como un modo específico de existencia de la nación. En la monarquía esta entidad separada, la constitución política, posee el sentido de lo universal que controla y determina todos los demás elementos separados. En la democracia el Estado como elemento separado no es otra cosa, pero como lo universal es lo universal real, i. e., no una determinación diferenciada de otros contenidos. Los franceses modernos lo han concebido así, a saber, que en la democracia verdadera el estado político desaparece»⁶¹

DEMO

⁶⁰ Werke, I, 231.

⁶¹ Werke, I, 231-32.

No solamente desaparece el Estado: desaparece también la sociedad civil como esfera diferenciada hecha de intereses privados. Según Marx, ésta debe ser la realización del sufragio universal, el cual libera a lo político de su dependencia respecto de la propiedad y de la sociedad civil⁶². Vaciada de sus implicaciones políticas, la sociedad civil cesa de hecho de existir:

«El voto es la relación real de la sociedad civil real a la sociedad civil del poder legislativo, el elemento representativo. Dicho de otro modo: el voto es la relación activa, inmediata, directa, no sólo imaginada, de la sociedad civil al estado político. Es ocioso decir que el derecho de elección es el interés político principal de la sociedad civil real. En el sufragio universal, tanto activo como pasivo, la sociedad civil se eleva verdaderamente por vez primera y por sí misma a una abstracción de sí misma, a ente político como su esencia universal y real. Pero la perfección de esta abstracción es también, y al mismo tiempo, la abolición (*Aufhebung*) de esta abstracción. Al postular su ser político como su ser real, la sociedad civil manifiesta también que su ser civil, no-político, es inesencial (...). Dentro del estado político abstracto, la reforma del sufragio es, por tanto, una reivindicación de disolución (*Auflösung*) del estado político, no menos que de disolución (*Auflösung*) de la sociedad civil»⁶³.

Este análisis cobra sentido solamente en el específico contexto hegeliano del término *Aufhebung*. Metodológicamente, en cuanto *Aufhebung* significa abolición, trascendencia y preservación, este concepto es crucial en el sistema dialéctico. La sociedad civil es *aufgehoben* en un doble sentido: es abolida y es trascendida, pero al mismo tiempo sus contenidos son preservados (*aufgehoben*) en el nivel más alto al que se eleva. Lo mismo es predicable respecto del Estado. Su *Aufhebung* significa siempre para Marx que, una vez que su naturaleza universal ha sido realizada, deviene redundante como organización

⁶² *Ibid.*, págs. 230-31.

⁶³ *Ibid.*, págs. 326-27. En 1845 Marx hizo un esbozo de un libro, sobre el Estado moderno, que probablemente se proponía escribir. El último capítulo debía titularse: «Sufragio universal: la lucha por la abolición (*Aufhebung*) del Estado y de la sociedad civil» (*Werke*, III, 537).

separada. Por tanto, la reivindicación que Marx hace del sufragio universal no extrae sus argumentos de un radicalismo democrático o republicano. Como dijimos antes, Marx no ve diferencias fundamentales entre una monarquía y una república. Para él, la demanda de sufragio universal constituye un arma dialéctica destinada a conseguir la abolición simultánea del Estado y de la sociedad civil, precisamente porque el sufragio universal justifica a ambos en su grado extremo. El acto del Estado instituyendo el sufragio universal será su acto último como un Estado.

Así el postulado universal del Estado hegeliano se realiza en el interior de una transformación sistemática (podría decirse una *Aufhebung*) de la filosofía política de Hegel. Desde el punto de vista de Marx, en la sociedad tal como es concebida por Hegel la clase social se sitúa entre la persona y la universalidad del cuerpo político; siendo esto así, el hombre debe liberarse a sí mismo de la clase [social] para autorealizarse políticamente como una *Gemeinwesen*. Hegel pensó que la burocracia, en cuanto clase universal, sería quien traería este cumplimiento; Marx correctamente señaló que la universalidad sólo puede tener sentido si se aplica a todas, y no a una clase en particular⁶⁴. Para Marx, una clase no puede ser verdaderamente universal a menos que sea la clase de todos; o, dicho de otro modo, a menos que las diferencias de clase desaparezcan. En ambos casos esto implica el fin de la sociedad civil y del Estado. Puesto que la clase social se funda en la propiedad, y la propiedad es por naturaleza diferencial, la desaparición de las diferencias de clase depende de la desaparición de la propiedad como determinante de status. Por ello Marx postula el sufragio universal. En su argumentación, la propiedad pierde su sentido y cesa de existir una vez que deja de determinar el status. En cuanto haya devenido no efectiva desde ese punto de vista, deviene asimismo vacía e irrelevante. Si la diferenciación deja de existir (tal como se halla implícito en el sufragio universal), también son superfluos sus criterios⁶⁵.

Por «democracia verdadera» ha de entenderse la abolición conjunta de las diferencias de clase y de la propiedad. El concepto no significa, o denota, la democracia política formal. Por otra parte, en el razonamiento de Marx la democracia radical jacobina es un término con-

⁶⁴ *Werke*, I, 288, 250.

⁶⁵ *Werke*, I, 253.

tradictorio. Esa democracia abole lo que pretende realizar, no siendo consciente de la relación dialéctica implicada. En cuanto la existencia misma del Estado es expresión institucional de la alienación humana, esta alienación no puede ser superada dentro del Estado. A causa de esta posición crucial de Marx, resulta imposible imputar a la *Crítica* el carácter de un ensayo republicano democrático. La solución que Marx construyó dialécticamente se halla más allá del Estado. El esfuerzo para realizar los postulados universales del Estado convierte al Estado mismo en superfluo; y, por tanto, será *aufgehoben*. El republicanismo no es más que un modo imperfecto y formal de superar la alienación. En la medida en que trata de abolir la alienación dentro de la propia esfera de alienación, no puede en modo alguno constituir el objetivo último de Marx.

La «democracia verdadera», tal como Marx la concibió en la *Crítica*, se halla más allá de los reinos diferenciados de la sociedad civil y del Estado; su realización implica la de la «esencia comunista» del hombre. El cumplimiento de la filosofía política de Hegel ha sido transportado a un nivel que elimina los dos pilares de la propia filosofía política hegeliana, el Estado y la sociedad civil. La «esencia comunista» del hombre es abiertamente incompatible con ambos ⁶⁶. De un modo intrínsecamente apropiado, la realización de los postulados de Hegel se acompaña, vía la astucia de la Razón (*List der Vernunft*), de su abolición.

Un examen atento de la *Crítica* ha mostrado que Marx llegó muy tempranamente (en el verano de 1843) a sus conclusiones sobre la *Aufhebung des Staats*. Marx se orientó hacia los estudios históricos y económicos sólo después de que su exégesis de Hegel le demostrase que la esfera de lo económico determina en definitiva la de lo político, y que esto convierte en puro sueño el postulado hegeliano del universalismo de la vida política. Marx no alcanzó esta conclusión a través de un análisis económico o histórico, sino mediante la aplicación a Hegel del método de Feuerbach. Debemos, por tanto, considerarlo un materialista ya en ese período, y la dicotomía entre un Marx joven, «humanista» e «idealista», frente a un Marx ulterior, «determinista» y «materialista», carece de fundamento ante el examen de los propios textos de Marx. La visión humanista del joven Marx estaba basada en una epistemología materialista.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 232.

En un artículo sobre «El progreso de la Reforma social en el Continente» (*Progress of Social Reform on the Continent*), publicado por Engels en noviembre de 1843 en el *New Moral World* (órgano de R. Owen), se alude explícita y adecuadamente a esta conexión entre hegelianismo y comunismo. Citando a un «doctor Marx» como uno de los «comunistas teóricos», Engels decía: «El sistema hegeliano aparecía como indestructible desde el exterior, y así era de hecho: por ello ha sido atacado desde dentro por gente que eran ellos mismos hegelianos (...). Nuestro partido debe dar la prueba de que, o bien todos los trabajos filosóficos de los alemanes, desde Kant a Hegel, han sido inútiles (o peor que inútiles), o bien esos esfuerzos deben desembocar en el Comunismo»⁶⁷. Y que este es también el modo en que Marx evaluaba el lugar de la *Crítica* en su propio desarrollo intelectual, es algo que puede ser demostrado por las dos referencias que él mismo hizo más tarde en dos textos:

En el prefacio a *Una contribución a la crítica de la Economía Política* (1859), Marx dice:

«El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me acuciaban, fue una revisión crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, trabajo cuya introducción apareció en los *Anales Franco-Alemanes* (Deutsch-Französische Jahrbücher) publicados en París en 1844. Mis investigaciones condujeron al resultado de que las relaciones jurídicas, así como las formas del Estado, no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la evolución general del espíritu humano, sino que por el contrario, hunden sus raíces en las condiciones materiales de existencia que Hegel (siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII) nombró en su conjunto como «sociedad civil» y que la anatomía de la sociedad civil debe ser a su vez buscada en la economía política»⁶⁸.

En el año 1873 Marx alude en forma aún más directa al método transformativo que él había usado en la *Crítica*; en el postfacio al volumen I de la segunda edición alemana de *Das Kapital*, Marx dice:

⁶⁷ MEGA, I, 2, págs. 446-448.

⁶⁸ *Selected Works*, I, 362.

«Mi método dialéctico no sólo es diferente del hegeliano, sino que es directamente su opuesto. Para Hegel, el proceso vital del cerebro humano, esto es, el proceso de pensamiento que bajo el nombre de «la Idea», Hegel transforma incluso en sujeto independiente, es el demiurgo del mundo real, y el mundo real es sólo la forma externa, fenoménica, de «la Idea». En mi caso, por el contrario, lo ideal no es sino el mundo material **reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento**». «Hace casi treinta años yo critiqué el lado mistificador de la dialéctica hegeliana, cuando ésta se hallaba aún de moda (...). La mistificación que la dialéctica sufre en manos de Hegel, no le impidió en modo alguno ser el primero que presentó la forma general operativa [de la dialéctica] en un modo comprensivo y consciente. Con Hegel la dialéctica camina sobre su cabeza. Basta ponerla de pie y descubriremos la semilla racional bajo la corteza mística»⁶⁹.

En sus años de madurez Marx justificó la validez y la significación de la *Kritik* de Hegel, que escribiera cuando tenía veinticinco años. No solamente no hay *caesura* alguna entre el Marx joven y el Marx viejo, sino que la prueba de esta continuidad se halla dada por el propio Marx.

⁶⁹ *Selected Works*, I, 456. Véase otra descripción del elemento «mistificante» en la dialéctica de Hegel, en la carta de Marx a Dietzgen de 9 mayo 1868 (*Werke*, XXXII, 547).

[Nota adicional de esta edición española: hay una versión española reciente de las críticas de Marx a la filosofía del Derecho y a la filosofía del Estado hegelianas, en *Escritos de juventud, Obras fundamentales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.]

CAPÍTULO II

EL PROLETARIADO: LA CLASE UNIVERSAL

INTRODUCCIÓN

A pesar de su estructura un tanto caótica, la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* constituye el más sistemático de los textos de Marx sobre teoría política. Marx albergó siempre la esperanza de poder volver sobre el tema, como puede constatarse por la frase que abre el prefacio a *Una contribución a la crítica de la Economía política* (1859). Marx dice allí que la parte IV de su estudio global sería dedicada a un análisis del Estado moderno: «Examino el sistema de la economía burguesa en el orden siguiente: capital, propiedad territorial, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior, mercado mundial»¹. Pero Marx nunca llegó a esa parte IV, a causa del crecimiento desproporcionado que alcanzó lo que él inicialmente quería que fuese meramente la parte I, es decir, *Das Kapital*.

Sin embargo, algunas de las observaciones ulteriores de Marx sobre la estructura política reafirman las conclusiones que él extrajo en 1843 de su temprana confrontación con la teoría política de Hegel. Esta continuidad es particularmente evidente en su tratamiento de las relaciones dialécticas entre lo económico y lo político. En sus textos posteriores, igual que en la *Crítica* [de 1843], lo político nunca aparece como mero reflejo mecánico o automático de lo económico.

Varios lugares revelan la relación dinámica entre ambas esferas,

¹ *Selected Works*, I, 361; véase asimismo la carta de Marx a Lassalle de 22 febrero 1858 (*Selected Correspondence*, pág. 125), y su carta a Engels en 2 abril (*ibid.*, pág. 126).

aunque el hecho de que Marx no llegase nunca a tratar el tema de un modo sistemático ha permitido a sus lectores ignorar la aparición de tales observaciones. En 1862 Marx le dice a Kugelmann que, aunque el primer capítulo de *El Capital* contiene «la quintaesencia» de todos los siguientes, las relaciones de «diferentes formas estatales a diferentes estructuras económicas de la sociedad» no pueden ser fácilmente deducidas de aquel capítulo ². La *Crítica del Programa de Gotha* [1875] contiene una observación similar, en un lenguaje notablemente reminiscente del de la *Crítica* de Hegel:

«La *sociedad actual* es la sociedad capitalista que existe en todos los países civilizados, más o menos liberados de elementos medievales, **más o menos modificada por la evolución histórica particular de cada país**, más o menos desarrollada. Por el contrario, el *Estado actual* cambia con la frontera del país. En el Imperio prusiano-germánico es distinto que en Suiza, y en Inglaterra de lo que es en los Estados Unidos. El *Estado actual* es, pues, una ficción» ³.

La idea de que la estructura política no refleja necesaria y automáticamente las condiciones socio-económicas, sino que exige un análisis más fino, es atestiguada empíricamente por Marx en sus consideraciones sobre Gran Bretaña. Aquí debe enfrentarse al fenómeno desconcertante de una sociedad industrial y capitalista que opera dentro de un marco político que es aún en gran medida pre-capitalista. En un artículo publicado en la *Neue Oder Zeitung* en 1855, Marx se acerca bastante a la ulterior distinción que hará Bagehot entre la Constitución británica real y la aparente: «Pero ¿qué es la Constitución británica? (...). Realmente la Constitución británica no es sino un compromiso anticuado y arcaico entre la burguesía, que gobierna de modo *no oficial* sobre todas las esferas de la sociedad civil, y la aristocracia terrateniente que gobierna de modo *oficial*» ⁴.

² Marx a Kugelmann, 28 diciembre 1862 (edic. inglesa, *Letters to Kugelmann*, Londres 1936, pág. 23). [Hay ediciones en español de las Cartas de Marx al doctor L. Kugelmann, entre ellas una por Ediciones Península, Barcelona, 1968.]

³ *Selected Works*, II, 32.

⁴ *Werke*, XI, 95; cf. MARX/ENGELS, *On Britain* (Moscú, 1962), pág. 423; también la carta de Marx a Lassalle en 22 de julio 1861 (*Werke*, XXX, 614-15), y su carta a Engels, 24 abril 1852 (*Briefwechsel*, I, 377-78). Que Marx mantenga su distinción entre

Esta no-coherencia entre las esferas socio-económica y política ilustra una vez más la tesis desarrollada por Marx en sus escritos de juventud, según la cual en la sociedad moderna el hombre se ve obligado a llevar una doble vida y ajustarse a dos normas conflictivas de conducta. Que Marx juzgase que aquellos escritos de juventud conservaban su vigencia después de 1848, es algo que se deduce de su propósito de incluir sus artículos de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* en una edición de sus obras que hubiera debido ser impresa en 1850 en Colonia por el editor Hermann Becker. Dado que Becker era miembro de la *Liga de los Comunistas*, el proyecto fracasó junto con la desaparición de la *Liga* en la estela de los procesos de Colonia.

Las carencias de Marx en llegar a definir en un modo sistémico su teoría política, exigen un esfuerzo para deducirla de la evidencia fragmentaria que aparece en sus voluminosos escritos analíticos y polémicos. Esta investigación contribuirá asimismo a que podamos integrar el concepto de proletariado en la estructura general del pensamiento de Marx.

1. EL ESTADO COMO ALIENACIÓN

Marx usa el término «el Estado moderno» tal como éste se había desarrollado en la filosofía tradicional alemana, con sus matices protestantes. Marx concibe la aparición del Estado moderno como un corolario a la secularización, manifiesta en forma de «emancipación política» (esto es, la separación de lo político respecto de lo religioso y de sus consideraciones teológicas, y el relegamiento de la religión institucionalizada a una esfera separada y limitada). Marx ve este proceso como iniciado por la Reforma y culminando en la Revolución Francesa⁵. Haciendo uso de obvias asociaciones kantianas, en 1842 Marx traza

bourgeoisie y *bürgerliche Gesellschaft* es algo de considerable significación al determinar la continuidad de su pensamiento.

⁵ *Sobre la cuestión judía*, edición inglesa en *Early Writings*, págs. 27 a 31; *The Holy Family*, trad. inglesa de R. Dixon (Moscú, 1956), págs. 149-159. [Hay una edición fragmentaria de escritos de Marx sobre la religión, en español, en Editorial Sígueme, Salamanca, 1974. Hay una edición española de *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1962.]

una analogía con la revolución copernicana, para describir al Estado enraizado ahora en la conciencia y la razón humanas:

«La Ley de Gravitación del Estado fue descubierta por el mismo tiempo en que Copérnico hizo su gran descubrimiento del verdadero sistema solar. Se descubrió que el foco del Estado reside en él mismo, en su interior; y con la primigenia rudeza de la práctica, los diversos gobiernos europeos empezaron a aplicar este resultado al sistema del Equilibrio de Poderes. En un modo paralelo, hombres como Maquiavelo y Campanella, y, más tarde, Hobbes, Spinoza, Hugo Grocio, y, finalmente, Rousseau, Fichte y Hegel, empezaron a percibir el Estado a través de los ojos humanos y a desarrollar sus leyes naturales partiendo de la razón y de la experiencia más bien que de la teología, justo como Copérnico no se dejó impresionar por el mandato de Josué al sol para que se detuviese sobre Gideón [sic] y a la Luna para que permaneciera sobre el valle de Ayalón»^{6*}.

Este paralelo conduce a Marx a deducir el concepto moderno de Derecho partiendo de la capacidad racional del hombre, y a ver en él una expresión de la libertad humana y una limitación de la arbitrariedad⁷. Marx considera, por tanto, con extremada angustia, cualquier proyecto de restaurar la religión en el reino de lo político. Tales tendencias estaban expresadas en el romanticismo político, en Federico Guillermo IV, o en la actitud de Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos, y eran para Marx violaciones del Estado laico no menos que contradicciones en términos cristianos, puesto que en definitiva el reino de Cristo no es de este mundo. Marx va incluso más allá: el grado en que la religión se halla separada del Estado le sirve como un indicador de la modernidad del Estado, y el grado de emancipación de los judíos como una medida instrumental idónea. «Los Estados que todavía no pueden emancipar a los judíos deben ser me-

⁶ *Rheinische Zeitung*, 14 julio 1842 (*Werke*, I, 103).

* [Nota de esta edición española: el *sic* a continuación de «Gideón» está en el original inglés, sin más explicaciones. De hecho, es una llamada a un lapsus de Marx: se trata de la ciudad de Gabaón, como consta en el libro de Josué, cap. X, vers. 12: «Sol, detente sobre Gabaón, y luna, sobre el valle de Ayalón».]

⁷ *Ibid.*, 12 mayo 1842 (*ibid.*, pág. 58).

didos por comparación con los estados políticos plenamente realizados, y debe considerárseles como subdesarrollados»⁸.

Marx usa esta definición del Estado moderno como criterio para evaluar otras formas de gobierno y como un término auto-referencial. Marx juzga al Estado moderno con la propia vara de medir de éste, y lo halla culpable. En una carta programática a Ruge, fechada en septiembre de 1843 y publicada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx dice:

«La Razón existió siempre, aunque no siempre en forma racional (...). Por lo que concierne a la vida real, el estado político (incluso allí donde no ha sido conscientemente influido por reivindicaciones socialistas) incluye en todas sus formas modernas todas las demandas de la razón. Pero no se detiene en esto. Asume la razón como realizada universalmente. Por tanto, inventa que su determinación ideal está siempre retando sus condiciones reales»⁹.

Marx sostiene que la realización de los postulados del Estado moderno se halla frustrada en la sociedad. La idea hegeliana de mediación, que debería haber convertido la vida política en racional, elige sólo aquellos contenidos, como la conciencia, susceptibles de mediación. Pero al declarar a la propiedad fuera del ámbito de lo político, no elimina la dependencia del hombre respecto de ella. En consecuencia, lo político no ha sido realmente emancipado respecto de la propiedad. Así como la neutralización política de la religión no ha eliminado la necesidad humana de religión, la separación de lo político respecto de la propiedad no ha hecho la vida humana indiferente a las diferencias de propiedad¹⁰.

En el interior de este contexto Marx sostiene que en la sociedad moderna el hombre está escindido en dos personas distintas, el ciudadano (citoyen) y el «bourgeois». Como miembro de un Estado, se

⁸ *The Holy Family*, pág. 149 [edición inglesa citada *supra*]. Cf. E. WEIL, «Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit», en *Marxismusstudien* (Tübingen, 1962), IV, 153-57.

⁹ *Werke*, I, 345; cf. el artículo de Marx sobre las leyes de divorcio, *Rheinische Zeitung*, 19 diciembre 1842 (*ibid.*, págs. 149-51).

¹⁰ *Sobre la cuestión judía*, edic. inglesa en *Early Writings*, págs. 11-13; *The Holy Family*, págs. 128-29.

espera del hombre que actúe conforme a criterios universales; como miembro de la sociedad civil, debe actuar siguiendo sus intereses egoístas y sus necesidades. El Estado que debería haber incorporado la universalidad de la vida social, aparece como una organización parcial entre las de otros poderosos intereses de la sociedad civil. Este argumento, trabajado a fondo en el ensayo *Sobre la cuestión judía*, estaba inmanente en la *Crítica* de 1843. Su aparición puede ser observada inicialmente en uno de los artículos de Marx en 1842 para la *Rheinische Zeitung*. En él, Marx critica a un miembro de la Dieta renana porque auspicia la libertad de prensa desde la corta perspectiva de sus intereses de clase, en vez de hacerlo desde un punto de vista político general. «Lo que aquí vemos es la oposición del *bourgeois*, no del *citoyen*»¹¹.

Esta confrontación entre *bourgeois* y *citoyen* no se confina al pensamiento de Marx. Varios de sus coetáneos, que compartían con él la herencia hegeliana, emplean también la dicotomía burgués/ciudadano. Max Stirner, por ejemplo, hizo la misma distinción terminológica, pero extrajo conclusiones diametralmente opuestas a las de Marx. En su obra *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) Stirner opinaba sobre la Revolución Francesa:

«No ha sido emancipado el hombre individual (y sólo en cuanto tal existe el hombre, como persona real); lo que ha sido liberado es meramente el ciudadano, el *citoyen*, el hombre político, y éste no es el hombre real, sino sólo un ejemplar de la especie humana, para ser más precisos, del *genus* «citoyen». Es sólo en cuanto tal, y no en cuanto hombre, que ha sido liberado (...). En la Revolución Francesa no es el individuo el que está históricamente activo en el mundo; sólo es la nación»¹².

Stirner sostenía que la Revolución Francesa había subsumido bajo los atributos de la universalidad a la persona real y privada. Y pretendía abolir esta sumisión y rescatar al individuo (*der Einzige*) en su irrestricta libertad. Las premisas individualistas de Stirner son, por supuesto, el opuesto exacto de las de Marx. Para Marx no es la ausen-

¹¹ *Rheinische Zeitung*, 15 mayo 1842 (*Werke*, I, 65). Y en *Sobre la cuestión judía*, Marx usa el término francés en su manuscrito.

¹² *Die Hegelsche Linke*, edic. de Karl Löwith (Stuttgart, 1962) pág. 69.

cia de individualismo, sino su proliferación, lo que constituye la lepra del Estado moderno¹³. La común terminología de estas opiniones antagónicas añade fuerte énfasis, si cabe, a la urgencia que sentían los jóvenes hegelianos de tener que optar entre el individualismo y el socialismo inherentes en la tradición hegeliana.

Marx sigue un análisis que es a la vez económico y religioso para mostrar que el hombre está dividido entre «ciudadano» y miembro de la sociedad civil. La separación del Estado respecto tanto de la religión como de la acción económica (cosas que ocurrieron históricamente de modo casi simultáneo), es algo que liberó *al Estado* de la religión y de la economía, pero que no liberó *al hombre* de sus determinaciones. De esta distinción que realiza Marx entre la emancipación «política» y la «humana», resulta que el máximo logro del Estado moderno emerge también como su mayor limitación:

«La descomposición del hombre en judío y ciudadano, protestante y ciudadano, fiel de una religión y ciudadano, no es un fraude practicado contra el sistema político, ni tan siquiera una evasión de la emancipación política. Es la emancipación política en sí misma, el modo político de emanciparse de la religión» (...).

«La contradicción en que se encuentra el seguidor de una religión particular, respecto a su ciudadanía, es sólo una manifestación de la contradicción secular universal entre el estado político y la sociedad civil» (...).

«El hombre no ha sido, pues, liberado de la religión; ha recibido la libertad religiosa. No ha sido liberado de la propiedad; ha recibido la libertad de poseer propiedades. No ha sido liberado del egoísmo de los negocios; ha recibido la libertad de emprender negocios»¹⁴.

¹³ *La ideología alemana*, versión inglesa *The German Ideology* (Londres, 1965), págs. 259 y ss. [Hay ediciones en español de la *Ideología alemana*, Grijalbo, México, 1970.] Véase además la carta de Moses Hess a Marx, 17 enero 1840, en M. HESS, *Briefwechsel*, edic. de E. Silberner (Haag, 1959), pág. 455.

¹⁴ *Sobre la cuestión judía*, ed. inglesa en *Early Writings*, págs. 16, 21, 29.

[Nota adicional de esta edición española: Otra versión del primer párrafo citado: «La disolución del hombre en judío y ciudadano, protestante y ciudadano, hombre religioso y ciudadano, no es una negación de la ciudadanía ni una evitación de la emancipación política: es la emancipación política por sí misma...»]

En cuanto el Estado moderno es incapaz de reconocer esta contradicción interna, lo que hace (según Marx) es crear la ilusión de la libertad, la falacia académica que pretende que lo que es realmente un *bellum omnium contra omnes* es una mediación de la conciencia humana, y que lo que es esencialmente esclavitud es la libertad:

«La contradicción entre el Estado representativo democrático y la sociedad civil constituye el perfeccionamiento de la contradicción clásica entre el bien público de la comunidad y la esclavitud. En el mundo moderno cada individuo es al mismo tiempo miembro de los esclavos y de la comunidad pública. Precisamente la esclavitud de la sociedad civil es, en apariencia, la máxima libertad, porque en apariencia es también la perfecta independencia del individuo. De hecho, éste considera como su propia libertad (no sujeta ya a lazo común alguno ni al [otro] hombre) lo que es en realidad el movimiento de los elementos de su vida alienada, como la propiedad, la industria, la religión, etc.; de hecho, ésta es la perfección de su esclavitud y su inhumanidad»¹⁵.

En *La ideología alemana* Marx resume esta contradicción diciendo que el comportamiento humano siempre difiere de lo que las normas parecen requerir de él. No sólo permanece irresuelta la dicotomía entre lo racional y lo real: constantemente se la refuerza¹⁶. La supuesta universalidad del Estado y su emancipación del mando arbitrario y personal deviene la arbitrariedad de un sistema de necesidades básicamente dependientes de los modos de producción, sistema no sujeto a dirección consciente. La arbitrariedad personal ha sido substituida por la arbitrariedad anónima, la «mano invisible» del mercado¹⁷. Bajo el disfraz de un falso universalismo, lo privado y anárquico dicta su egoísmo y el desorden resultante es presentado como esencia de la racionalidad¹⁸. El Estado, tal como es, constituye un substituto del bien público real¹⁹.

¹⁵ *The Holy Family*, pág. 157.

¹⁶ *The German Ideology*, pág. 93.

¹⁷ *Miseria de la Filosofía*, edición inglesa *The Poverty of Philosophy* (Moscú, sin fecha), págs. 116-117. [Hay una edición crítica, en español, de *Miseria de la Filosofía*, con apéndices y notas, a cargo de José Aricó, Ediciones Signos, Buenos Aires 1970.]

¹⁸ Cf. los artículos de Marx sobre la censura de prensa, *Rheinische Zeitung*, 27

En esta argumentación, la democracia política aparece ante Marx como la apoteosis del doble lenguaje. Y en cuanto Marx considera la democracia como la más elevada de las formas de organización política, se ve compelido a relegar su solución a niveles que trascienden la estructura política separada²⁰. La existencia del Estado como esfera separada de atributos universales nos prueba (según Marx) que todas las demás esferas han sido abandonadas al particularismo y el egoísmo. El corolario a este razonamiento se opera como desplazamiento del análisis de Marx desde el idealismo del Estado a las realidades de la sociedad civil; y ya hemos constatado que este proceso se confirma retrospectivamente por el propio Marx en 1859 (en el prefacio a *Una contribución a la crítica de la Economía política*).

Que Marx permaneció fiel a este punto de vista en los años posteriores puede ser asimismo confirmado por un discurso de 1871, en el cual critica las ideas de Mazzini sobre la acción social. El tema de la supremacía relativa de lo político o de lo social, le da un criterio para enjuiciar los métodos de Mazzini: «El hecho es que Mazzini nunca comprendió nada, y nunca consiguió nada, con su arcaico republicanismo. Con sus declamaciones sobre la nacionalidad lo único que ha hecho es cargar sobre las espaldas de los italianos un despotismo militar. El Estado que él se ha creado en su imaginación lo es todo, mientras que la sociedad, que es una realidad, no es nada»²¹.

2. BUROCRACIA: LA ILUSORIA UNIVERSALIDAD

En su *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, Marx vio a la burocracia como encarnación institucional de la alienación política,

octubre 1842 (*Werke*, I, 116), sobre robo de madera [recogida furtiva de madera muerta]. *Rheinische Zeitung*, 30 octubre 1842 (*Werke*, I, 130); cf. *The Holy Family*, pág. 158.

[Hay edición española de un artículo de Marx sobre censura de prensa en el periódico *El País*, Madrid y Barcelona, 13 de marzo de 1983, sección Libros, citando como fuente el núm. 135, suplemento, de la *Gaceta Renana*, 15 mayo de 1842, y presentado como prepublicación de una colección de escritos de Marx *sobre la libertad*, Fernando Torres, editor, Valencia 1983.]

¹⁹ *The German Ideology*, págs. 90-92.

²⁰ *Sobre la cuestión judía*, ed. inglesa en *Early Writings*, pág. 20.

²¹ Discurso en la reunión del Consejo General de la Internacional, 6 junio 1871 (*Werke*, XVII, 639).

expresión de la ilusión de que el Estado realiza la universalidad humana. Si para Hegel la «clase universal» de los funcionarios públicos constituye una prueba de la adecuación del contenido social del Estado con su determinación conceptual, para Marx, por el contrario, la universalidad ilusoria y el egoísmo práctico de la burocracia revelan el abismo que separa el concepto hegeliano del Estado respecto de su existencia histórica.

El abordaje por Marx del tema de la burocracia es sorprendentemente similar al de Weber en el modo en que éste maneja su «tipo ideal» de burocracia²². Como Weber, Marx caracteriza la burocracia por la división de funciones y la jerarquía²³. Que la burocracia sea la alienación de la vida pública es algo que, (según Marx) implica dos consecuencias: por un lado, la abolición del Estado habrá de ser conclusa institucionalmente por la destrucción del aparato burocrático; por otra parte, la dimensión burocrática de la realidad política nos ofrece un criterio para el análisis de diferentes estructuras políticas.

En fecha tan temprana como 1847 Marx caracteriza como burocrático el sistema político de los diversos Estados germánicos, y hace así emerger a la luz un rasgo característico de la vida pública alemana que ha sido peligrosamente ignorado por marxistas posteriores²⁴. **En 1868 Marx consideró que las tradiciones burocráticas de la clase obrera alemana eran una dificultad mayor que podía frustrar la formación en Alemania de un movimiento obrero revolucionario.** De nuevo

²² MAX WEBER, *Essays in Sociology*, trad. y edic. H. H. Gerth y C. Wright Mills (Nueva York, 1946), págs. 196 a 239. [Hay edición española, Martínez Roca Ediciones, Barcelona, 1972.]

²³ *Selected Works*, I, 332-333; primer borrador de *La guerra civil en Francia*, en *Werke*, XVII, 539. La concepción de Lenin sobre la burocracia difiere de ésta y no incluye la jerarquía entre sus características; incluso en la llamada «segunda etapa» de la sociedad socialista, Lenin nunca menciona la abolición de la jerarquía, aunque se refiere explícitamente a otras características de la burocracia que serán abolidas (cf. V. I. LENIN, *El Estado y la Revolución* [edición inglesa] *State and Revolution* (Moscú, sin fecha), pág. 171. [Hay numerosas ediciones españolas de *El Estado y la Revolución*, desde la de 1936 en Barcelona, ediciones Europa-América.] Lenin parece haber seguido aquí las ideas desarrolladas por Engels en el ensayo titulado «On Authority» (*Selected Works*, I, 636-39).

²⁴ *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 septiembre 1847 (*Werke*, IV, 193). En ese mismo año Engels llegó a conclusiones similares en su artículo «Der Status Quo In Deutschland» (*Werke*, IV, 40-57); este artículo, uno de los textos más penetrantes escritos por Engels, se publicó sólo en 1929, y es de lamentar que sea un texto tan poco conocido.

Marx está ahí anticipando hechos que sólo muchos años después han sido explicados universalmente en esos términos ²⁵.

Muchos estudios sobre Marx ignoran su preocupación por la burocracia, y algunos han llegado incluso a acusar a Marx de desconocer por completo el hecho de que la burocracia es uno de los fenómenos centrales en la vida política y económica moderna. **La insistencia en lo importante que es comprender el fenómeno burocrático en sus dimensiones funcional e histórica, es algo que está presente en todos los escritos de Marx desde 1843.** Para Marx, la burocracia es un elemento esencial en la comprensión del Estado moderno. En cuanto expresión política de la división del trabajo debe ser explicada tanto en términos funcionales como estructurales. **Lejos de ignorar el desarrollo y significación de la burocracia, Marx usa de hecho el grado de burocratización de una sociedad dada, para deducir el grado de violencia que le será necesario usar al proletariado para su revolución.** Los países poco burocratizados ofrecen (según Marx) mejores oportunidades para una conquista no violenta [del Estado], por ejemplo, Inglaterra, los Estados Unidos, quizá Holanda. Por el contrario, en las sociedades burocratizadas del Continente europeo, el poder político sólo podrá cambiar de manos mediante una revolución violenta dirigida contra la propia estructura burocrática ²⁶.

Hay una verdad, empero, al decir que con el paso del tiempo ocurrieron algunos cambios en los análisis de Marx sobre la formación histórica de la burocracia. **En *La ideología alemana* Marx ve a la burocracia como un fenómeno típico de las condiciones retrógradas de los pequeños Estados germánicos: aquí la burocracia emerge como resultado de un bloqueo en las relaciones de clase, cuando una clase en particular no es lo bastante fuerte para imponer su gobierno sobre la sociedad. En este vacío político, el aparato burocrático del absolutismo se autoimputa los roles dirigentes en la sociedad y desarrolla sus pretensiones de independencia respecto de las fuerzas sociales** ²⁷.

Seis años más tarde, en *El Dieciocho de Brumario*, Marx afirma que es Francia (no Alemania) la morada clásica de la burocracia. Usa

²⁵ Marx a J. B. von Schweitzer, 13 octubre 1868 (*Selected Correspondence*, pág. 259).

²⁶ Marx a Kugelmann, 12 abril 1871 (*Letters to Kugelmann*, pág. 123). [Hay edición española, Península, Barcelona 1969.] Discurso de Amsterdam en 1872, en *Werke*, XVIII, 160.

²⁷ *The German Ideology*, pág. 208. [Hay edición española, México, Grijalbo.]

incluso asociaciones con el criticismo transformativo de Feuerbach para afirmar que, bajo la burocracia, el sujeto humano deviene mero objeto de manipulación. Lo que el «fetichismo de la mercancía» es en economía, la burocracia es en política. Marx describe en estos términos la burocracia francesa, tres veces perfeccionada (por el Absolutismo, el Jacobinismo, y el Bonapartismo):

«Cada interés *común* fue inmediatamente escindido de la sociedad, opuesto a ella a título de interés superior, *general*, arrebatado a la iniciativa de los miembros de la sociedad, transformado en objeto de la acción gubernamental, desde el puente, la casa de la escuela y la propiedad comunal de la más pequeña aldea, hasta los ferrocarriles, los bienes nacionales, y la universidad nacional de Francia (...) [... bajo la monarquía absoluta, durante la primera Revolución, y bajo Napoleón, la burocracia no fue sino el medio de preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la Restauración, bajo Luis Felipe, bajo la República parlamentaria...] era el instrumento de la clase dominante, fueran los que fuesen, por otra parte, sus esfuerzos para constituirse en poder independiente»²⁸.

Marx recapitula la misma idea en *La guerra civil en Francia*:

«El poder del Estado, aparentemente remontando su vuelo por encima de la sociedad, era simultáneamente por sí mismo el mayor escándalo de esa sociedad y la incubadora de todas sus corrupciones (...). El imperialismo [*i. e.* Bonapartismo, Sh. A.] es a la vez la forma última y más prostituida de poder del Estado que la naciente sociedad de clase media había empezado a elaborar como instrumento de su propia emancipación del feu-

²⁸ *Selected Works*, I, 333. Para un análisis sumamente interesante de las implicaciones que conlleva la diferenciación entre «común» y «general», véase I. MÉSZAROS, «Collettività e alienazione», en *Nuova Presenza*, n.º 5 (1962).

[Nota adicional de esta edición española: el texto de Marx citado corresponde a *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Las palabras entre corchetes son de Marx, suplidas al texto inglés para completar el sentido de la transcripción.]

[Hay una edición española de *El Dieciocho Brumario*, edics. Ariel, Barcelona, 1968.]

dalismo, y que el pleno desarrollo de la sociedad burguesa ha transformado finalmente en medio para que el trabajo sea esclavizado por el capital»²⁹.

En el manuscrito borrador original de *La guerra civil en Francia*, mucho más extenso que la versión editada (no impresa hasta 1934), Marx desarrolla esa idea con cierta extensión. Las similitudes con la *Crítica* de 1843 son notables:

«Cada pequeño interés solitario, engendrado por las relaciones de grupos sociales, fue aislado de la sociedad misma, cosificado y hecho independiente de ella, opuesto a ella en forma de interés del Estado, administrado por sacerdotes de Estado con funciones jerárquicas exactamente determinadas».

«Este tumor parásito de la sociedad civil, con pretensiones de constituir su contrapartida ideal, alcanzó su pleno desarrollo bajo el impulso del primer Bonaparte (...). Pero el Estado parásito recibió su último impulso sólo durante el Segundo Imperio. El poder gubernativo, con su ejército permanente, su burocracia dirigiéndolo todo, su clero imbecilizante, y su servil magistratura judicial, habían llegado a crecer tan independientes de la sociedad, que un aventurero grotesco y mediocre con una partida de desesperados hambrientos en torno suyo, fue suficiente para manejarlos (...). Humillando bajo su mando incluso los intereses de las clases dominantes (cuya escenificación parlamentaria suplantó por *Corps Législatifs* autoelegidos y por Senados a sueldo)..., el poder del Estado recibió su última y suprema expresión con el Segundo Imperio. Aparente victoria final de este poder gubernativo sobre la sociedad, de hecho fue la orgía de todos los elementos corrompidos de esta sociedad. Ante la mirada del no iniciado [las cosas] aparecían sólo como la victoria del poder ejecutivo sobre el legislativo, de derrota final de la forma de dominio de clase que pretendió ser la autocracia de la sociedad, por su forma que pretende ser un poder superior a la sociedad. Pero de hecho fue la forma más degradada y la sola forma posible para ese dominio de clase, tan humillante

²⁹ *Selected Works*, I, 518.

para esas clases como para la propia clase obrera que ellas encadenaban por su medio»³⁰.

La significación sociológica de los análisis de Marx sobre la burocracia reside en su insistencia en que las estructuras burocráticas no reflejan automáticamente las relaciones predominantes de fuerzas sociales, sino que las pervierten y desfiguran. La burocracia es la imagen del poder social predominante, desfigurada por sus pretensiones de universalidad. Por consiguiente, el gobierno de Napoleón III no puede ser explicado fácilmente en estrictos términos de clase. En su *Crítica del Programa de Gotha*, Marx señala que:

«... de ningún modo puede ser el objetivo de los trabajadores que se han liberado de la estrecha mentalidad de súbditos sumisos, el hacer «un Estado libre». En el Imperio alemán el «Estado» es casi «tan libre» como en Rusia. La libertad consiste en transformar al Estado de organismo que se ha sobrepuesto a la sociedad, en organismo completamente subordinado a ella (...). El Partido Obrero Alemán (...) en vez de tratar a la sociedad presente (y esto vale asimismo para toda sociedad futura) como el *fundamento* del Estado presente (o futuro, para la sociedad futura) trata al contrario al Estado como una entidad independiente que posee sus propios fundamentos intelectuales, morales y libres»³¹.

Marx también observó el desarrollo de burocracias independientes en el seno de las compañías anónimas capitalistas. La significación de este análisis para sus opiniones sobre los cambios internos en el capitalismo es un tema del que nos ocuparemos más tarde en su contexto específico. Baste por ahora decir que sus observaciones indican que, en vez de ignorar la llamada «revolución *managerial*» o de descartarla porque socavaba sus teorías, Marx la anticipó³².

³⁰ Para el texto original, en inglés, de este manuscrito, véase *Archiv Marksa i Engelsa* (Moscú, 1934), III (VIII), 320-22.

³¹ *Selected Works*, págs. 31-32.

³² *Capital* (Moscú, 1959), III, 426-432. Véanse las observaciones de Marx sobre la estructura de la East India Company: «Entonces, ¿quién gobierna de hecho, en nombre de la Dirección? Una vasta plantilla de secretarios no responsables, examinadores y oficinistas en India House, de los cuales... sólo algún individuo ha estado alguna vez en

Esta penetración analítica puede tal vez servirnos como una pista (entre otras) para explicar las carencias de Marx en lo que atañe a la sistematización de sus puntos de vista sobre el Estado moderno. Aunque Marx nunca concibió el Estado, ni su estructura burocrática, como mero reflejo de las fuerzas económico-sociales, lo consideraba no obstante una proyección de ellas, imagen perversa o distorsionada, y a la vez su pretensión ideal. Esta contradicción básica en que se halla el Estado moderno revela que, para que éste se iguale a sus expectativas y sus normas, el Estado debe rechazar sus orígenes en el mundo material. Se encuentra condenado a aparecer como diferente de lo que realmente es: su alienación reside en su misma esencia. **De modo similar a la religión, que proyecta sobre Dios los bienes ausentes de este valle de lágrimas, el Estado se autoimputa (a él y a su burocracia) aquellos atributos que deberían formar parte de cada persona como sujeto.**

Si las cosas son así, entonces ¿para qué perder tiempo estudiando el espejo deformante, en lugar de observar a través de él, a la realidad misma que nos oculta? En vez de discutir los ordenamientos ilusorios del Estado, ¿por qué no analizar la realidad de la sociedad civil, en su dimensión económica? Este es el camino que Marx resumió en 1859 como su propia posición programática, en el prefacio a *Una contribución a la crítica de la Economía política*. Y ésta es asimismo la raíz de las polémicas de Marx contra los «Verdaderos socialistas», a los que él consideraba aún prisioneros de la teoría hegeliana que hace al Estado independiente de la vida económica y social ³³.

3. EL PROLETARIADO

Solamente en esta etapa se integra el proletariado en el pensamiento de Marx y en su crítica social. Su aparición en este momento tiene un sentido sistémico, porque explica el interés de Marx por el

la India y por casualidad (...). El verdadero Gabinete de Directores y el verdadero Gobierno Local de la India es la burocracia permanente e irresponsable, «criaturas del pupitre y criaturas del nepotismo», residente en Leadenhall Street» (artículo «The Government of India», en *New York Daily Tribune*, 20 julio 1853).

³³ *Sobre la cuestión judía*, edic. inglesa en *Early Writings*, págs. 14 y 15; cf. *The Holy Family*, págs. 154-55. [Hay edición española de *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1962.]

proletariado dentro de la estructura teórica de su pensamiento. Como veremos más adelante en este capítulo, para Marx el proletariado no es sólo un fenómeno histórico: sus sufrimientos y su deshumanización constituyen un paradigma de la condición humana en sentido amplio. No son las condiciones concretas de vida de los proletarios, sino su relación con una determinación antropológica del hombre, lo que importa primariamente para Marx. Aunque Marx no es, desde luego, el primero en razonar sobre el proletariado y sobre el lugar de éste en una sociedad industrial, sí es el primero en referir ese concepto a un marco teórico más general cuyos elementos están densamente cargados de la tradición hegeliana.

Marx es plenamente consciente de su deuda respecto a sus predecesores, si bien debemos señalar una diferencia significativa entre su pleno reconocimiento por lo que concierne a los historiadores franceses de la Restauración, y su actitud bastante más ambivalente hacia Lorenz von Stein. Una gran parte de las notas de lectura de Marx durante el crucial verano de 1843, cuando se formaron sus ideas sobre el Estado y la sociedad, son resúmenes históricos sobre los roles de las clases sociales en la Revolución Francesa, y muchas de esas fuentes son naturalmente francesas. Marx organizó incluso un cuaderno-índice para sus varios libros de anotaciones, según el trasfondo social de los diversos instrumentos constitucionales de la Revolución ³⁴. En 1852 Marx le escribe a Weydemeyer que los «historiadores burgueses» habían descubierto el rol de las clases en la determinación de los acontecimientos en la sociedad moderna ³⁵. Dos años después, en una carta a Engels, se refiere específicamente a la contribución de A. Thierry, aunque comenta que (de modo similar a otros historiadores de la Restauración) Thierry ignoraba el hecho de que las luchas sociales no concluyen con la aparición y la hegemonía de la burguesía. Según Marx, la lucha real final tiene efecto en el momento de la victoria de la burguesía, cuando ésta deviene clase dominante y cesa de ser un tiers état junto al clero y a la nobleza ³⁶.

La relación de Marx respecto a Lorenz von Stein es más compleja y está sujeta a interpretaciones controvertidas. Recientemente Robert

³⁴ MEGA, I, 1/2, págs. 118-136; el índice, en págs. 122-23.

³⁵ Marx a Weydemeyer, 5 marzo 1852 (*Selected Correspondence*, pág. 86).

³⁶ Marx a Engels, 27 julio 1854 (*Ibid.*, pág. 105).

Tucker ha puesto de manifiesto en qué medida la descripción marxista del proletariado toma materiales del libro de Stein *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*. En este tema Tucker sigue a otros autores precedentes que mantenían que Marx entró en relación con el pensamiento socialista francés a través de la obra de Stein, y que únicamente más tarde Marx leyó los propios textos franceses³⁷. Otros autores mantienen, empero, que a causa de la diferencia en sus respectivos niveles de conceptualización y del debate mismo, la influencia de Stein sobre Marx debe ser considerada más bien mínima. Sería difícil creer que las simplificadas argumentaciones de Stein llegaron a tener un impacto sobre Marx³⁸.

No es fácil manejar estos argumentos si el problema empieza por ser puesto en los términos de que Stein es la sola fuente concebible para Marx. El libro de Stein no consta en las notas de lectura de Marx en 1842, pero las notas que se han conservado se refieren sólo a libros de arte y mitología, y hay que suponer que Marx leía también obras de historia. Las observaciones de Marx sobre Stein en sus libros no ofrecen mayor claridad. En *La sagrada familia* Marx critica a Bruno Bauer por concentrar su discusión sobre el socialismo francés y no dedicar la menor atención al movimiento obrero inglés, bajo el pretexto de que el libro de Stein no trata del asunto. Marx piensa que esto es una seria carencia de la obra de Stein. En *La ideología alemana*, sin embargo, Marx compara muy favorablemente el estudio de Stein con el libro de Karl Grün sobre los socialismos francés y belga,

³⁷ R. C. TUCKER, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1961), págs. 114-16; véase además G. ADLER, «Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proudhon», en la *Festgabe für Adolf Wagner* (Leipzig, 1905), págs. 16 y ss.; P. VOGEL, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle* (Berlín, 1925); B. FÖLDES, *Das Problem Karl Marx —Lorenz Stein* (Jena, 1927).

[Nota adicional de esta edición española: hay una edición española de la obra de Lorenz von Stein, a cargo del profesor E. Tierno Galván, publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1950.]

³⁸ FRANZ MEHRING, *Nachlass*, I, 186; SIDNEY HOOK, *From Hegel to Marx*, (nueva edición, Ann Arbor, 1962), pág. 199. Hook da equivocadamente como fecha del libro de Stein el año 1845, en vez de 1842. Para algunos estudios valiosos sobre Stein, véase K. MENGELBERG, «Lorenz von Stein and his Contribution to Historical Sociology», en *Journal of the History of Ideas*, XXII, n.º 2 (1961); J. WEISS, «Dialectical Idealism and the Work of Lorenz von Stein», en la *International Review of Social History*, VII, n.º 1 (1963).

y comenta que la obra de Grün es una confusa refundición del trabajo de Stein ³⁹.

Por otra parte, Marx se refiere por vez primera, poco después de la publicación del libro de Stein, y en un artículo en la *Rheinische Zeitung* del otoño de 1842, a «una clase carente de propiedad» y cuyos problemas «claman al cielo en Manchester, París y Lyon». Aunque este artículo trata explícitamente de uno de los libros de Wilhelm Weitling, Marx menciona allí textos de Leroux, Considérant, Proudhon y Fourier. Son escritos que Weitling no mencionaba en absoluto en su obra y que Marx no podía haber leído en las ediciones originales en aquel tiempo. Probablemente obtuvo la información a través de la obra de Stein. Ahora bien, el problema no es en definitiva biográfico, sino metodológico. Concentrar el debate sobre la posible (e incluso muy probable) influencia de Stein sobre Marx, desvía la cuestión, en cuanto da por asumido que el libro de Stein debió ser el único vínculo de Marx con las ideas socialistas y comunistas francesas o con una descripción sociológica del proletariado en una sociedad industrial. Evidentemente, las cosas no fueron así, y hay que pensar que no ha sido considerada una parte de la evidencia existente. El libro de Stein causó una pequeña sensación en Alemania, sobre todo a causa de las particulares circunstancias en que fue escrito; pero Stein no era el primer autor alemán en plantear el problema del proletariado. En el volumen XIII del *Lexikon der Staatswissenschaften* de Rotteck y Welcker (publicado en 1842) aparecen las siguientes frases bajo el ítem «Revolución»:

«Pero éste es el contenido de la historia: ningún antagonismo histórico fundamental desaparece o se extingue a menos que aparezca un nuevo antagonismo. Así el antagonismo general entre ricos y pobres ha tendido recientemente a polarizarse entre, de un lado, los capitalistas y contratistas de trabajo, y del otro los trabajadores industriales de todas clases; de esta tensión emerge una oposición cuyas dimensiones son cada vez más amenazadoras y que crece proporcionalmente al desarrollo de la población industrial».

³⁹ *The Holy Family*, pág. 180; *The German Ideology*, págs. 534 y siguientes. En 1843 Engels se refiere al libro de Stein como una obra «fatigosa y obtusa» (*Werke*, I, 477).

La discusión de las condiciones de vida de la clase obrera empezó en Alemania bastantes años antes de que el problema existiera realmente en las ciudades alemanas, y esta discusión fue iniciada por conservadores y románticos (no por radicales y socialistas) como un instrumento contra el liberalismo y el *laissez faire*. Dos de los escritores románticos alemanes más reaccionarios, Adam Müller y Franz von Baader, plantearon el tema años antes de que demócratas radicales del estilo de Rotteck o Welcker hubiesen llegado siquiera a considerarlo. En un ensayo publicado poco después de 1815, Adam Müller comentaba las condiciones de vida de la clase obrera en Inglaterra con un lenguaje que parece prefigurar los análisis de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En su crítica de Adam Smith, Müller llega a la conclusión de que la Economía Política rompe la unidad del proceso productivo al considerar separadamente capital y trabajo⁴⁰. En un texto de 1816 Müller sostiene que la división del trabajo castra la personalidad del trabajador:

«El hombre necesita una esfera pluridimensional para su actividad, por limitada y restringida que sea su acción (...). Pero si la división del trabajo, tal como ahora se practica en las grandes ciudades y en las áreas industriales y mineras, escinde al hombre libre en ruedas, engranajes, cilindros y lanzaderas, e impone sobre él una única esfera de actividad en el curso de su búsqueda multidimensional de un objeto, ¿cómo puede uno esperar que este segmento separado alcance a adecuarse a la plena vida del Derecho y de la ley? ¿Cómo será posible que formas parciales, extraídas del círculo completo de la acción y que son luego divorciadas unas de otras, puedan insertarse en el pleno círculo de la vida política y jurídica? Este es el miserable resultado de la división del trabajo en todas las ramas de industria privada»⁴¹.

Franz von Baader aborda el mismo tema en un ensayo escrito en 1835, en el cual el término *proletair* aparece en el título. Baader dice que las clases poseedoras imponen el yugo fiscal casi exclusivamente

⁴⁰ ADAM MÜLLER, *Gesammelte Schriften* (Munich, 1839), I, 275.

⁴¹ A. MÜLLER, «Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und fasslich dargestellt», en *Ausgewählte Abhandlungen*, edic. J. Baxa, (Jena, 1921), pág. 46.

sobre el proletariado, haciendo simultáneamente imposible para los proletarios el participar en la vida política y devenir ciudadanos (*ci-toyens*) a parte entera. Según Baader, los proletarios pagan por mantener el Estado, sin llegar a pertenecer a él. Y concluye que, según las premisas de la Economía Política, la competición capitalista está condenada a desembocar en el monopolio, lo cual dejará al trabajador en una posición todavía peor que la del siervo medieval:

«Uno puede verdaderamente decir que la servidumbre (...) es menos terrible y más humana (...) que esta libertad indiferente, indefensa e infeliz a la que se hallan expuestas tantas gentes en nuestras naciones que se llaman civilizadas y cultas. Quienquiera que considere todo esto habrá de admitir que en la Europa que se llama cristiana e ilustrada, la civilización de unos pocos es posible por la carencia de civilización, e incluso la barbarie, de muchos. Nos acercamos al estado de los esclavos e ilotas, más que a la Edad Media»⁴².

El hecho de que tanto Müller como Baader intentasen evitar esa conclusión mediante la reinstauración de ordenamientos neofeudales, corporativos y románticos, no debe disminuir la demostración de que Lorenz von Stein no debe ser considerado como la sola fuente de Marx por lo que concierne a las características del proletariado industrial, por mucha que sea la información obtenida por Marx del libro de Stein respecto a los ensayistas franceses. Marx comparte un ambiente y un malestar intelectual que son generales en aquellos momentos en los círculos intelectuales alemanes, y que afectan tanto a radicales como a conservadores. Sería difícil, y sería, desde luego, un error, elegir un solo autor y hacerle responsable de la orientación del pensamiento de Marx. Marx estaba recibiendo y respondiendo a un *Zeitgeist*, y fue de un fondo común, más que de una fuente individual, de donde extrajo sus ideas y su inspiración.

Este fondo común da asimismo énfasis a la contribución específica de Marx al debate sobre la clase obrera, y a su idea según la cual la condición del proletariado no debe ser analizada dentro del estrecho

⁴² FRANZ VON BAADER, «Über das dermalige Missverhältnis der Vermögenlosen, oder Proletairs, zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietat», en los *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, edit. J. Sauter (Jena, 1925), pág. 325.

marco de circunstancias históricas en que el proletariado emerge. El *tour de force* intelectual de Marx debe ser objeto de abordaje confrontando su tratamiento del proletariado con los postulados universales de la filosofía política de Hegel.

Tal como vimos anteriormente, en la *Crítica* Marx es consciente de que la clase «del trabajo inmediato», vital para el funcionamiento de la sociedad civil, no está integrada ni es objeto de inquietud para la estructura general de la sociedad. Marx estudió empíricamente este fenómeno unos meses antes, cuando discutió en algunos artículos de prensa la situación de los pobres y mendigos de aldea en el valle del Rin. Allí comenta que es inconsistente con la filosofía política hegeliana que las gentes miserables de las aldeas sean mejor tratadas por las irracionales tradiciones y costumbres rurales que por los ordenamientos racionales de las instituciones del Estado moderno; algo falla en el Estado cuando éste no toma en cuenta la situación de un sector de la población ⁴³.

En la *Rheinische Zeitung* y en la *Crítica* Marx piensa aún las cosas con el lenguaje tradicional que nombra a «los pobres». Esta terminología no analítica muestra que el asunto aún no ha sido abordado con las armas especulativas y críticas. Esto ocurrió cuando Marx hizo su arreglo de cuentas con el concepto hegeliano de burocracia.

Toda la discusión de Marx sobre la burocracia desemboca en la conclusión de que el postulado hegeliano de una «clase universal» constituye una ilusión del mundo político invertido en la filosofía de Hegel. La burocracia no es la corporeización de la universalidad; usurpa la universalidad. usa los pretextos del bien común para sus intereses particulares no distintos de otros intereses de clase. Pero si bien Marx no acepta la identificación hegeliana de burocracia con universalidad, retiene no obstante el concepto dialéctico de «clase universal», esto es, un estrato social parcial que constituye, empero, el sujeto ideal del concepto universal de la *Gemeinwesen*.

Si la «clase universal» de Hegel hipostasía un fenómeno histórico dado convirtiéndolo en norma transhistórica y auto-realizada, Marx la usa de una manera diferente. Para Marx el concepto de «clase universal» permanecerá siempre abierto en la dialéctica dinámica del proceso histórico. Marx no imputa a ninguna clase los atributos de universa-

⁴³ *Rheinische Zeitung*, 27 octubre 1842 (*Werke*, I, 119).

lidad: para él cada generación, cada situación histórica, crea una clase que aspira a ser el sujeto de la conciencia general de la sociedad. El desarrollo histórico permite realmente que esa clase represente por algún tiempo la *res publica*, la sociedad en su conjunto, pero luego, con los cambios en la distribución de las fuerzas sociales y las condiciones generales, esta pretensión de universalidad deja de concordar con la representación de los intereses de la sociedad en su conjunto. La clase que hasta entonces había desempeñado esa función debe dejar el lugar vacante para otra clase nueva, la cual pretenderá desde entonces que es *ella* la que representa a la sociedad. **Las *classes montantes* (clases en ascensión) son aquellas cuyas reivindicaciones de universalidad representan, en un período dado, la voluntad general de la sociedad y son capaces de realizar sus potencialidades de desarrollo. Las clases «decadentes» son aquellas cuyas pretensiones de universalidad ya no son vigentes ni reales; se aferran a las pasadas glorias y a los privilegios actuales aún derivados de ellas. En estos términos Marx observa la ascensión y decadencia de la aristocracia feudal, y aplica el mismo análisis a la burguesía.** Una vez desposeída de su hipóstasis, la idea hegeliana de una «clase universal» deviene, en manos de Marx, un instrumento de explicación histórica.

En su *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Marx lo dice por vez primera:

«Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este rol a menos que despierte, en sí misma y en las masas, un momento de entusiasmo, en el cual esta clase se funde y fraterniza con la sociedad en general, y es percibida y reconocida como *representación general* de esta sociedad, un momento en el cual sus reivindicaciones y derechos son verdaderamente los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, de la cual deviene de hecho cabeza y corazón. Sólo en nombre del interés general, es posible que una clase particular alcance la supremacía general (...) y (...) ese genio que puede elevar la fuerza material a fuerza política, esa audacia revolucionaria que lanza al rostro de su adversario la frase: *No soy nada y debería serlo todo*»⁴⁴.

⁴⁴ [ed. inglesa]. *Early Writings*, págs. 55-56.

Y en *La ideología alemana*:

«Pues toda clase nueva que substituye a una antigua clase dominante, se ve obligada, para realizar sus fines, a presentar sus intereses como el interés común de todos los miembros de la sociedad, esto es, a expresarlos en una forma ideal, a dar a sus ideas la forma de la universalidad (...). La clase que lleva a cabo una revolución aparece desde el principio (...) no como una clase, sino como representante del conjunto de la sociedad»⁴⁵.

La tensión entre particularismo y universalismo, entre la presentación de una clase como agente de la voluntad general y la búsqueda de sus propios intereses, alcanza su momento máximo, según Marx, con la aparición del proletariado moderno. Y es una tensión que sólo puede ser superada por la abolición simultánea del proletariado como clase separada y la desaparición de todas las diferencias de clase en general. Marx no postula la abolición de los antagonismos de clase en función de unos mecanismos económicos que lleven las cosas en esa dirección. Sus proposiciones sobre la abolición de las clases no están precedidas por análisis económico alguno; las clases serán superadas (*aufgehoben*) porque el desarrollo histórico ha conducido la tensión entre lo general y lo particular a un punto desde el cual es imposible el retorno. La tensión es ahora general en su sentido radical, penetra cada rincón de la sociedad y no puede ser transformada en otro de los cambios de clase dominante. Sólo una *Aufhebung* dialéctica permitirá que emerja una humanidad sin dicotomías entre lo universal y lo particular.

Marx ve en el proletariado la realización contemporánea y final de la universalidad, y es sólo en esta medida en que le imputa significación y misión históricas. Marx menciona al proletariado por vez primera en la última sección de la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, inmediatamente después del párrafo que antes citamos sobre el rol de las «clases universales» en la historia. La referencia al proletariado está densamente cargada de alusiones a su función como la última «clase universal»:

⁴⁵ *The German Ideology*, págs. 61-62.

[Esta es nuestra respuesta...] «(Debe ser formada) una clase con *cadena radical*, una clase en la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, una clase que es la disolución de todas las clases, una esfera de la sociedad que tiene carácter universal porque sus sufrimientos son universales, y que no clama por una *justicia particular* porque el mal que se le hace no es *un mal particular*, sino *el mal en general*. (Debe formarse) una esfera de la sociedad que no reivindica un *status tradicional*, sino solamente un *status humano*, una esfera que no se opone unilateralmente a las consecuencias particulares del sistema político alemán, porque está en oposición total a las premisas de este sistema; una esfera, finalmente, que no puede emanciparse a sí misma sin emancipar a todas las demás esferas de la sociedad, una esfera que es la *carencia total* de humanidad y que sólo puede redimirse a sí misma por la *redención total de la humanidad*. Esta disolución de la sociedad, como una clase particular, es *el proletariado* (...)» (...). «Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden social existente*, está sólo manifestando *el secreto* de su propia existencia, pues él es la *disolución efectiva* de este orden. Cuando el proletariado postula la *negación de la propiedad privada*, pone como *principio para la sociedad* el que la sociedad ya puso como *principio para el proletariado*, y que éste ya encarna por sí, involuntariamente, como resultado negativo de la sociedad»⁴⁶.

La abolición (*Aufhebung*) de la propiedad privada meramente universaliza la condición que es ya la experiencia del proletariado en la sociedad. El comunismo no es el punto de partida de la discusión, sino el resultado de los principios filosóficos en que fue puesta. Una revolución política que cambie el equilibrio del poder dentro de la estructura de fuerzas sociales, no puede cumplir ese resultado, puesto que el proletariado permanece en una alienación total⁴⁷. En consecuencia, la emancipación del proletariado debe ser predicada como emancipación de la humanidad, de modo similar a como la esclaviza-

⁴⁶ *Early Writings*, págs. 58-59. cf. *The German Ideology*, págs. 86-87.

⁴⁷ Este es el punto crucial del argumento de Marx contra la concepción estrecha y sin alcance de una revolución política; véase su artículo en el *Vorwärts*, 8 agosto 1844 (*Werke*, I, 408).

ción del proletariado es paradigmática para todas las formas de servidumbre humana:

«De la relación del trabajo alienado a la propiedad privada se deduce asimismo que la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada, de su servidumbre, toma la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, pero no en el sentido de que sólo esté implicada la emancipación de ellos, sino porque su emancipación incluye la de la humanidad como conjunto. Pues toda la servidumbre humana se contiene en la relación del trabajador a la producción, y todos los tipos de servidumbre son sólo modos o consecuencias de esta relación»⁴⁸.

La victoria del proletariado significará su desaparición como una clase separada. Según Marx, el proletariado difiere en esto de otras clases que, al alcanzar su victoria, siguen dependiendo de la existencia de sus clases opuestas y complementarias. El barón feudal necesitaba del siervo para seguir siendo un barón; el burgués necesita del proletario en orden a existir como burgués; solamente el proletariado como verdadera «clase universal» no necesita de su opuesto para asegurar su propia existencia. El proletariado puede abolir todas las clases por la abolición de sí mismo como una clase separada y su devenir coevo con la generalidad de la sociedad. [Bajo estas condiciones] es incluso posible la conexión programática y necesaria entre el proletariado y la filosofía, porque ambos son universales y porque el proletariado resulta portador de los postulados universales de la filosofía: «Justamente como la filosofía halla sus armas materiales en el proletariado, asimismo el proletariado halla sus armas intelectuales en la filosofía (...). La filosofía es la cabeza de esta emancipación y el proletariado su corazón. La filosofía sólo puede ser realizada por la abolición del proletariado, y el proletariado sólo puede ser abolido por la realización de la filosofía»⁴⁹.

Esta característica universal del proletariado no desaparece en los escritos posteriores de Marx, cuando su análisis se concentra sobre todo en las causas históricas de formación del proletariado. Lo que

⁴⁸ *Early Writings*, págs. 132-133.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 59.

era inicialmente una hipótesis filosófica deviene algo validado por la experiencia histórica y la observación: la característica universal (o la naturaleza universal) del proletariado es un corolario de las condiciones de producción en una sociedad capitalista, la cual se ve obligada también a constituirse como universal en el dominio de lo geográfico ⁵⁰.

Una lectura atenta del *Manifiesto comunista* hace emerger a la luz el argumento sobre la universalidad. El proletariado como clase «universal», «general», «nacional», sólo puede ser emancipado universalmente; su existencia desafía las normas de la sociedad burguesa:

«En las condiciones del proletariado, las de la sociedad antigua en sentido amplio han sido ya virtualmente sumergidas. El proletario no tiene propiedad; su relación con su mujer y sus hijos no tiene nada en común con las relaciones de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, subyugación moderna al capital, el mismo en Inglaterra que en Francia, en América o en Alemania, ha desposeído al proletario de todo rasgo de carácter nacional» (...).

«Todos los movimientos históricos anteriores fueron movimientos de minorías o en interés de minorías (...). El proletariado, el estrato más bajo de nuestra sociedad presente, no puede levantarse y permanecer erguido sobre sus pies, si no es haciendo saltar toda la estructura sobreimpuesta a la sociedad oficial» (...) (...).

«Los comunistas se distinguen de otros partidos de la clase obrera sólo en esto: 1) en las luchas nacionales de los proletarios de los diferentes países, plantean y anteponen los intereses comunes de todo el proletariado, independientemente de cualquier nacionalidad; 2) en las diferentes etapas de la lucha entre la clase obrera y la burguesía, siempre y en todo lugar representan los intereses del movimiento como conjunto» (...) (...).

«Los trabajadores no tienen patria. Nadie puede quitarles lo que no poseen. Dado que el proletariado debe conseguir, primero de todo, el poder político, debe transformarse en clase gobernante, debe ser la clase dirigente de la nación, ser *él mismo la*

⁵⁰ *The German Ideology*, págs. 75-76.

nación, sólo entonces es nacional, aunque no en el sentido burgués de esta palabra.»

«Las diferencias nacionales y antagonismos entre pueblos tienden a desaparecer, debido al desarrollo de la burguesía, a la libertad de comercio, a la expansión del mercado mundial, a la creciente uniformidad del modo de producción [industrial] y de las condiciones de vida que se le corresponden,

«El gobierno del proletariado borrará todavía más, y más rápidamente, esas diferenciaciones...»⁵¹.

El poderoso énfasis en los aspectos universales del proletariado reaparece en el Preámbulo a las Reglas Generales de la Internacional, cuyo borrador escribió Marx en 1864⁵². Y este universalismo se halla también en la oposición de Marx a las teorías mutualistas de Proudhon, que Marx consideró una forma de negación de aquél. Igualmente, con plena coherencia, cuando Marx critica las deficiencias de la clase obrera británica en 1870, ve en su incapacidad para universalizar su experiencia una de sus mayores debilidades⁵³.

Este elemento universalista en el proletariado puede también explicar la sistematicidad del enfrentamiento de Marx en los años cuarenta con Bruno Bauer y con los «Socialistas verdaderos», por lo que concierne al rol de «las masas» en la lucha por la emancipación. El desprecio de Bauer y sus discípulos por las masas y su tendencia a esquivar la complicidad con el proletariado, estaban motivados por el temor de que el apoyo a una clase particular y el auspiciamiento de su causa reemplazasen la visión general de la libertad. Para Marx, por el contrario, el proletariado nunca fue una clase particular, sino el depositante de la «clase universal» hegeliana. El debate sobre el lugar y significación del proletariado se desarrollaba dentro de los términos conceptuales de la herencia hegeliana⁵⁴.

No obstante, en la medida en que la relación de Marx con el proletariado no es algo inmediato, sino realizado por la mediación espe-

⁵¹ *Selected Writings*, I, 44, 46, 51.

⁵² *Ibid.*, pág. 386.

⁵³ *Werke*, XVI, 415.

⁵⁴ Véase D. HERTZ-EICHENRODE, «Massenpsychologie bei den Junghegelianern», en la *International Review of Social History*, VII, n.º 2 (1962), 231-259. Este excelente estudio no trata, sin embargo, de la conexión entre el concepto que Marx tiene del proletariado y su trasfondo hegeliano.

culativa, el hombre Marx no revela mucha simpatía o atracción moral por los miembros de la clase obrera. Ha sido ya suficientemente documentada la escéptica opinión de Marx sobre la capacidad de los proletarios para conceptualizar sus propios fines y realizarlos sin una ayuda intelectual exterior. En coherencia con esto se encuentra su observación de que las revoluciones nunca las empiezan «las masas», sino que se originan en grupos de élite ⁵⁵. Si es cierto que Marx siempre se opuso a aquellos socialistas que intentaban explícitamente disociarse del proletariado, no es menos cierto que una razón mayor en la escisión de la Liga de los Comunistas en 1850 fue la actitud de Marx sobre lo que le ocurriría a la Liga si los miembros de ésta eran exclusivamente proletarios. Los oponentes de Marx en el interior de la Liga llegaron a acusarle de pretender imponer la disciplina de los intelectuales sobre el movimiento obrero; y a veces Marx se refirió sarcásticamente a Weitling como «el rey de los sastres» ⁵⁶.

Sus análisis llevan a Marx a la conclusión de que las condiciones de formación del proletariado son portadoras de su propia superación o abolición. Esta conclusión está asociada a la percepción de que en la sociedad son las mismas fuerzas las que crean riqueza y la destruyen, creando pobreza:

«La propiedad privada, en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, está obligada a mantenerse en existencia no sólo a sí misma, sino también a su opuesto, el proletariado. Este es el aspecto positivo de la contradicción, la propiedad privada auto-satisfaciente... (...). El proletariado, por su parte, está obligado en cuanto proletariado a abolirse a sí mismo y, por tanto, a su opuesto, las condiciones de su existencia, lo que le hace a él ser proletariado, esto es, la propiedad privada. Este es el aspecto negativo de la contradicción, su tensión dentro de su identidad, autodisolución de la propiedad privada» ⁵⁷.

⁵⁵ Véase el artículo de Marx «The Indian Revolt» (*New York Daily Tribune*, 16 septiembre 1857): «El primer golpe asestado a la Monarquía francesa procedió de la nobleza, no de los campesinos. La Rebelión india no empieza con los *ryots*, torturados, robados y deshonrados por los británicos, sino con los cipayos, uniformados, nutridos, mimados y engordados por ellos».

⁵⁶ Véase *Werke*, VIII, 598-600. En una carta a Engels (20 julio 1852), Marx deja caer este comentario sobre un grupo de obreros alemanes: «No hay asnos más burros que estos obreros alemanes» (*Werke*, XXVIII, 93).

⁵⁷ *The Holy Family*, pág. 51.

La pobreza no existe, por tanto, al lado de la riqueza: es la fuente de la riqueza. Y ambas son consecuencias de la acción humana. Este razonamiento muestra claramente por qué Marx se negó a concebir el comunismo en términos redistributivos. El problema no es, para Marx, el de la distribución, más o menos justa o equitativa, de la riqueza existente. Para Marx el comunismo es la creación de nueva riqueza, de nuevas necesidades [humanas] y de las condiciones de su satisfacción. Por consiguiente, la clave para la comprensión y el cambio de la realidad está en el sistema económico que da testimonio del hombre como ente creador. La cuestión de si la pobreza es, o no es, un efecto de causas objetivas, deja de ser pertinente: las circunstancias objetivas son ellas mismas un producto de la acción humana.

La naturaleza de la acción humana deviene así el tema inmediato en las investigaciones de Marx. El análisis de las condiciones históricas en que emerge el proletariado muestra que los problemas tradicionales puestos por la filosofía son solubles dentro del desarrollo histórico.



CAPITULO III
HOMO FABER

1. CONCIENCIA Y SOCIEDAD

Aunque la *Weltanschauung* [concepción del mundo] de Marx es generalmente conocida como materialista, Marx por sí mismo no trató nunca el materialismo de un modo sistemático. Esta laguna ha dado origen a diversas especulaciones sobre el contenido exacto de su abordaje materialista ¹, y los eruditos tienden en este problema a depender fuertemente de los escritos posteriores de Engels sobre el materialismo. Gran parte de lo que se conoce como «materialismo marxista» no fue obra de Marx sino de Engels, en no pocos casos después de la muerte del propio Marx. Los estudiosos olvidan a veces incluso que Marx nunca usó los términos «materialismo histórico», o «materialismo dialéctico», para caracterizar su sistema de pensamiento ².

Los postulados de Marx sobre la posibilidad última de autoemancipación humana deben ser asociados a su premisa filosófica según la cual el mundo es un producto humano ³. Este punto de vista filosófico es una versión laica de la idea hegeliana de que la realidad (*Wirklichkeit*) no es un dato objetivo y externo, sino que es estructurada por

¹ H. B. ACTON, *The Illusion of the Epoch* (Londres, 1955); G. LEFF, *The Tyranny of Concepts* (Londres, 1961). Véase también T. G. MASARYK, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (Viena, 1899).

² La única vez en que Marx se aproxima a una expresión semejante es en su artículo «Quid pro Quo», en *Das Volk*, 6 agosto 1859 (*Werke*, XIII, págs. 454 y siguientes).

³ *Selected Works*, II, 403.

la acción humana ⁴. Para Hegel, tal estructuración es obra de la conciencia; Marx extrae este elemento activo del contexto metafísico que tiene en la doctrina de Hegel, y lo integra en una epistemología materialista ⁵.

Incluso en esta etapa primeriza de la investigación de Marx, resulta ya evidente que esa concepción del materialismo difiere de modo radical del materialismo mecanicista expuesto por Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza*. Al aplicar la dialéctica a la Naturaleza, Engels la divorcia de la mediación de la conciencia. Hablando con rigor, tal concepción no puede recibir siquiera el nombre de dialéctica. Aunque Hegel incluyó a la naturaleza inanimada en su sistema dialéctico, para él el mundo natural era el espíritu en autoalienación. Por tanto, Hegel no eliminaba la conciencia sino que la reafirmaba de un modo panlogístico. Este no es el caso con Engels, que veía en la naturaleza inanimada sólo la materia concreta. Por añadidura, Engels dice en *Dialéctica de la Naturaleza* no sólo que la materia precede cronológicamente al espíritu, sino además que ella es la causa y fuente de la evolución de la conciencia. Llegó a ser un tópico, e incluso una moda, atribuir a Marx esta concepción reduccionista que ve en el espíritu un mero subproducto de la materia ⁶. Engels intentó dejar abierta una cláusula de escape diciendo que las «esferas ideológicas» pueden re-actuar sobre sus propias causas económicas y sociales; pero esta formulación no cambia básicamente la función sistemática de la materia como actor primario ⁷.

La obra de Lenin, *Materialismo y empirio-criticismo*, intensificó esta identificación del marxismo y de la epistemología marxista con una visión altamente mecanicista del materialismo. Dado que Lenin concebía la conciencia como mero reflejo del mundo objetivo, algunos autores todavía imputan esa opinión al propio Marx. Incluso después del descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos*, Jacques Barzun escribía en 1944 que «todos nosotros hemos capitulado, o casi, ante el dogma marxista de que las ideas son producidas por

⁴ K. LÖWITZ, *Die Hegelsche Linke* (Stuttgart, 1962), pág. 7.

⁵ Para un extenso análisis sobre el impacto del idealismo alemán en el pensamiento de Marx, véase N. ROTENSTREICH, *Basic Problems of Marx's Philosophy* (Indianápolis, New York, 1965), págs. 27 a 63.

⁶ FR. ENGELS, *Dialectics of Nature*, versión inglesa. C. Dutt (Moscú, 1954), págs. 275-76.

⁷ Carta de Engels a Mehring, 14 julio 1893 (*Selected Correspondence*, págs. 541-42).

los hechos económicos (...), que Marx redujo pensamiento y acción a los hechos materiales (...), que la conciencia es para Marx una embarazosa ilusión»⁸. Irónicamente, no pocas de las opiniones de Engels, Plejánov, Kautsky y Lenin sobre este tema son idénticas con el materialismo mecanicista que Marx sometió a crítica en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

Los comentarios de Marx (en las *Tesis sobre Feuerbach*) respecto al materialismo francés del siglo XVIII prefiguran su apercebimiento de las consecuencias sociales de una epistemología mecanicista. Las *Tesis* sitúan el problema epistemológico en el centro de las propias concepciones de Marx. Allí Marx se enfrenta a la opinión según la cual la conciencia no es más que el reflejo de las condiciones materiales del entorno existencial del hombre. Marx observa la contradicción interna, bastante simple, de una teoría que hace de la conciencia un reflejo: tanto los materialistas del siglo XVIII, como Feuerbach, comparten una visión pasiva de la existencia humana, en la cual el hombre aparece como determinado por las condiciones materiales objetivas, y al mismo tiempo combinan esa visión con un optimismo social que asume un progreso inmanente y necesario de la historia humana. Marx señala que esas opiniones son mutuamente incompatibles y que su combinación produce en último término una filosofía social quietista, a-política y conservadora. Si el hombre es producto de las condiciones materiales, entonces nunca podrá emanciparse por sí mismo de sus efectos. Si el mundo no es creación del hombre, ¿cómo va a ser posible que el hombre lo cambie?⁹ Que la teoría de la conciencia-reflejo fuese adoptada por el Partido Socialdemócrata alemán (SPD) bajo la influencia de Engels, puede quizá explicar en última instancia el conservadurismo y el quietismo de la socialdemocracia alemana, bajo una apariencia de radicalismo.

Marx admite que el «viejo materialismo» ofrece una alternativa a este conservadurismo latente, pero entonces observa que su creación de un mundo ideal está en contradicción con premisas materialistas.

⁸ J. BARZUN, *Darwin, Marx, Wagner* (Boston, 1946), págs. 142, 212. Para un lúcido análisis de la posición de Lenin, véase G. A. PAUL, «Lenin's Theory of Perception», en *Analysis*, vol. V, n.º 5 (1938), págs. 65-73. Véase también A. Heusel, *Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx* (Jena, 1925), págs. 3 a 17; J. DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus* (Salzburgo y Múnich, 1958); MAURICE CORNFORTH, *Dialectical Materialism* (Londres, 1954) vol. II, págs. 11 a 68.

⁹ *The German Ideology*, pág. 58.

«La doctrina materialista según la cual los hombres son producto de sus circunstancias y de su educación, y, por tanto, que los hombres que han cambiado son producto de otras circunstancias y de cambios en la educación [es una doctrina que] olvida que son los hombres los que cambian las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Esa doctrina llega, en consecuencia, a dividir la sociedad en dos partes, una de ellas superior a la otra»¹⁰.

Pero esta evasión del conservadurismo vuelve a la vieja dicotomía entre lo real y lo ideal, ahora expresada como división de clases en la sociedad. Feuerbach ofrece un ejemplo, como también es el caso con los llamados socialistas utópicos. Para hacer posible el cambio social, ambos deben postular (dice Marx) una sección de la sociedad no determinada por las condiciones materiales económicas, y entonces confiar a esa clase la función de emancipador universal. Esta división de la humanidad entre quienes están determinados material y económicamente, y quienes se hallan libres de tal determinación, reduce a un sin-sentido las mismas bases de una teoría materialista, puesto que «el propio educador necesita ser educado».

El abordaje por Marx de este dilema epistemológico fundamental se halla impregnado de la tradición filosófica en que él se educó. Aunque Marx reconoce la importancia del materialismo inglés y francés del siglo XVIII por lo que concierne a la aparición del pensamiento socialista y comunista¹¹, observa que la tendencia utópica en ese socialismo es producto directo de sus premisas epistemológicas. En contraste con ellas, los orígenes de la epistemología de Marx están profundamente enraizados en la tradición idealista alemana, y esta tradición le capacita para resolver en un nivel más satisfactorio el dilema de la acción social y el cambio. La fuerte adhesión de Marx al criticismo de Feuerbach nunca implicó una aceptación acrítica de su epistemología; lo que fascinaba a Marx en Feuerbach eran las potencialidades de su método transformativo. Ya constatamos anteriormente que Marx creía que Feuerbach estaba en un error al no extender sus análisis al mundo de lo social. Esta debilidad metodológica de la filosofía de Feuerbach es un resultado de su concepción materialista mecani-

¹⁰ Tesis III sobre Feuerbach, *Selected Works*, II, págs. 403-404.

¹¹ *The Holy Family*, pág. 178.

cista. Marx percibió desde el principio ese error y nunca fue un feuerbachiano que luego se vuelve contra su maestro. Marx vio ya de entrada las realizaciones y las limitaciones de Feuerbach.

De la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, derivó Marx su concepción de la realidad como algo estructurado por el hombre mediante su conciencia, no algo que sea mero dato objetivo, externo al hombre. Como veremos más adelante en el capítulo IV, **Hegel y los idealistas asumían que el objeto de la conciencia humana es en sí mismo ideal y creado por la propia conciencia, en tanto que Marx sostiene que existe siempre un «substratum natural» que constituye condición necesaria para la actividad de la conciencia humana**¹². De esto, Marx deduce que la naturaleza constructiva de la naturaleza humana no puede ser limitada a la mera acción cognitiva. Marx concibe la acción cognitiva como el entero proceso del desarrollo de la realidad: alcanzar el conocimiento de la realidad implica estructurarla y cambiarla. La epistemología deja de ser una teoría meramente reflexiva de la cognición y deviene un instrumento para conformar y moldear la realidad:

«La principal carencia de todo materialismo hasta ahora (incluyendo el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, sensoriedad, es concebido solamente en forma de *objeto* o de *percepción* (*Anschauung*), pero no como actividad sensorial humana (*Praxis*), no subjetivamente. Por tanto, el lado *activo* fue desarrollado de manera abstracta por el idealismo en oposición al materialismo, y el idealismo naturalmente no conoce la actividad sensorial real como tal. Feuerbach enfatiza la diferencia real entre objetos del pensamiento y actividad sensorial, pero no llega a concebir la propia actividad humana como acción *objetiva*» (*gegenständlich*)¹³.

¹² *Early Writings*, págs. 122-23. Por ello es imposible aceptar la interpretación neo-católica de Marx (por lo demás, sumamente interesante) que se basa en el Lukács primerizo y que mantiene que Marx no era en absoluto un materialista. Véase J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx* (París, 1956), pág. 380; J. HOMMES, *Der technische Eros* (Freiburg, 1955), pág. 84. [Nota de esta edición: hay una versión española del libro del P. J.-Y. CALVEZ, S.J., *El pensamiento de Carlos Marx*, ediciones Taurus, Madrid, 1958.]

¹³ Tesis I sobre Feuerbach. He seguido la versión de Rotenstreich (*op. cit.*, pág. 23) que es muy superior a la traducción [inglesa] de las *Selected Works*. Para una crítica posterior del materialismo mecanicista, véase *Capital*, vol. I, págs. 372-73.

La epistemología de Marx ocupa una posición intermedia entre el materialismo clásico y el idealismo clásico. Históricamente, hereda de ambas tradiciones, y en la medida en que establece una síntesis, trasciende la dicotomía clásica entre sujeto y objeto. Indirectamente, esta síntesis resuelve la antinomia kantiana entre las dos esferas, moral y cognitiva. Pero Marx piensa que las circunstancias actuales hacen aún imposible la práctica de esta nueva, adecuada epistemología; la alienación indica la continuada existencia de la dicotomía entre sujeto y objeto, resultado de un proceso cognitivo todavía aberrante.

Hay, pues, una tensión interna oculta en la epistemología de Marx. Esta intenta resolver los problemas epistemológicos tradicionales, pero asume tácitamente que la conciencia humana puede trabajar de acuerdo con la nueva epistemología sólo si son eliminados los obstáculos que, en la propia sociedad actual, se cruzan en su camino. En consecuencia, la epistemología de Marx está a veces dividida contra ella misma: es a la vez descripción de la conciencia y visión del futuro. Marx nunca niega por completo la validez de los tradicionales modos de conciencia materialistas y mecanicistas, en cuanto expresión de la vida alienada en la sociedad existente. Estos modos imperfectos de conciencia existirán mientras exista la sociedad burguesa. Tal parece ser, en definitiva, el sentido de la Tesis X sobre Feuerbach.

Esta conclusión plantea, por supuesto, el problema de saber hasta qué punto las concepciones de Marx son pertinentes únicamente para la esfera social y económica, y hasta qué punto pueden extenderse también a las ciencias de la Naturaleza. Los puntos de vista de Marx no cuadran con las teorías de Engels tal como éstas aparecen en el *Anti-Dühring* o en *Dialéctica de la Naturaleza*. Lukacs y sus discípulos tienen toda la razón cuando sostienen que la dialéctica de la naturaleza, en el sentido de Engels, tiene muy poco que ver con el modo en que Marx entendió el materialismo, y que los orígenes de las ideas de Engels han de ser buscados en una versión vulgarizada del darwinismo y de la biología, con la terminología hegeliana sirviendo sólo de ruda vestimenta exterior¹⁴. Alfred Schmidt formuló el problema muy bien cuando dijo que, mientras Marx había construido su sistema *pari passu* con la construcción de su dialéctica, Engels sólo aplica un es-

¹⁴ G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 17; G. LEFF, *op. cit.*, págs. 22 a 90; L. KOLAKOWSKI, «Karl Marx and the Classical Definition of Truth», en *Revisionism*, Leopold Labedz editor (Londres, 1962), págs. 178-188.

quema dialéctico a un conjunto previo de datos de las ciencias naturales, como si la dialéctica fuese un método formal, exterior, en vez de un contenido inmanente de la materia-sujeto. Los diferentes abordajes conducen a diferentes resultados ¹⁵.

El propio Lenin abandonó en última instancia el abordaje mecanicista que inicialmente había asumido en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*. Los *Cuadernos filosóficos* de Lenin (1914-1916), incluyen extensos resúmenes de la *Lógica* de Hegel, y ofrecen base firme a la conclusión de que, bajo el impacto de su confrontación con Hegel (autor que Lenin apenas había estudiado precedentemente), se produjo por parte de Lenin una valoración del carácter no-mecanicista de la epistemología de Marx y de su deuda respecto a la tradición idealista germánica. El leninismo ortodoxo hallará más bien embarazoso verse enfrentado a las proposiciones siguientes: «El conocimiento es una eterna, infinita aproximación del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la Naturaleza en el pensamiento del hombre no debe ser entendido como algo pasivo, sin vida, ni abstractamente, algo exento de movimiento, *ni sin contradicciones*, sino como el eterno *proceso* de movimiento, la emergencia de contradicciones y de su solución» ¹⁶.

Según Marx la Naturaleza no puede ser objeto de discusión como si estuviese separada de la acción humana, pues la Naturaleza como objeto potencial del acto cognitivo humano ha sido ya afectada por una previa actividad humana. En otros términos: la Naturaleza nunca es un *datum* cerrado. Las frases «Naturaleza humanizada» y «humanismo equivale a naturalismo», que aparecen varias veces en los escritos de Marx, muestran que «naturalismo» en el sentido en que Marx lo entiende, es virtualmente el opuesto de lo que este término recubre de modo general en los debates filosóficos tradicionales.

La identificación de la conciencia humana con el proceso práctico de la realidad estructurada por el hombre constituye la gran realización epistemológica e historiológica de Marx. Para él, la realidad es

¹⁵ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, (Frankfurt, 1962), pág. 42.

¹⁶ V. I. Lenin, *Collected Works* (Moscu, 1961), vol. XXXVIII, pág. 195. Estos *Cuadernos* fueron prácticamente ignorados bajo el stalinismo, cuando el texto de Lenin que reinaba supremo era el *Materialismo y empiriocriticismo*. [Hay versión española de las «Obras Completas» de Lenin, Edit. Cartago, Buenos Aires, 1956 y ss.]

siempre realidad humana, no en el sentido de que el hombre existe como parte de la Naturaleza, sino en el sentido de que el hombre da forma a la Naturaleza. Esta acción conforma también al hombre y sus relaciones con otros seres humanos; es un proceso total que implica una constante interacción entre sujeto y objeto:

«La producción de vida, tanto la de uno mismo en el trabajo como la de vida nueva en la procreación, emerge ahora como una doble relación: por una parte es una relación natural, por otra, es social» (...).

«Mi relación con mi entorno es mi conciencia (...). Para el animal, su relación con otros no existe como relación. Desde sus mismos principios la conciencia es, por tanto, un producto social, y así permanecerá mientras los hombres existan como hombres»¹⁷.

Por su parte, el materialismo clásico nunca comprendió que la acción humana pudiera tener tanta significación filosófica. Aquel materialismo reducía la actividad humana a postulados abstractos como «la esencia del hombre», y sus propias premisas hacían imposible un análisis de la historia como autodesarrollo del hombre. Según Marx, Proudhon se encontró frente al mismo dilema cuando, bajo la influencia de la Economía política clásica empezó a discutir la naturaleza humana *per se*, ignorando el hecho de que tal naturaleza humana es el producto, en constante cambio, de la acción humana, esto es, de la historia¹⁸. La otra alternativa, la de reducir la naturaleza humana al mínimo común denominador de todos los seres humanos, no puede ser del más mínimo valor cognitivo en este contexto.

¹⁷ *The German Ideology*, págs. 41-42. En su examen final de la escuela secundaria, en 1835, Marx escribió lo siguiente, como parte de un ensayo sobre el tema escolar «Reflexiones de un muchacho ante la elección de una profesión»: «Fue la propia Naturaleza la que determinó el ámbito de actividad de cada animal, y el animal lo realiza de modo tranquilo y calmadamente, sin salirse de sus confines, incluso sin percibir que puede existir otro círculo de actividad. La Divinidad dio al hombre un fin general (la humanidad y la nobleza del hombre), pero le dejó que fuese él mismo quien buscara los medios de su cumplimiento» (*MEGA*, I, 1/2, pág. 164).

¹⁸ *The Poverty of Philosophy*, págs. 164-65. [Hay edición española, crítica, con notas y apéndices, de la *Miseria de la Filosofía*, a cargo de José Aricó, Signos, Buenos Aires, 1970.]

Esta crítica del materialismo clásico, esquematizada en forma epigramática en las *Tesis sobre Feuerbach*, reaparece en mayor detalle en *La ideología alemana*:

«[Feuerbach] no percibe que el mundo sensible que le rodea no es una cosa dada de modo directo desde la eternidad, siempre la misma, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad; y de hecho, en el sentido de que es un producto histórico, es resultado de la acción de toda una serie de generaciones, cada una enderezada sobre los hombros de la precedente, desarrollando su industria y su trabajo, modificando su sistema social de acuerdo a nuevas necesidades. Incluso los objetos de la más simple «certidumbre sensorial», son sólo dados al hombre a través del desarrollo social, la industria y las relaciones comerciales. El árbol del cerezo, como otros árboles frutales, fue trasplantado (como es bien sabido) hace unas pocas centurias y traído a nuestras tierras por un acto *de comercio*, y, por consiguiente, sólo *por* esta acción de una sociedad concreta en un tiempo dado, ha podido devenir para Feuerbach «certidumbre sensorial»¹⁹.

Lo que Marx llama, en *Das Kapital*, «el metabolismo entre hombre y Naturaleza», se constituye ahora en premisa mayor para una investigación sobre la naturaleza de la historia humana. Según Marx, la conclusión que dice que el mundo es conformado por el hombre, da respuesta a los problemas puestos por la filosofía especulativa tradicional, pues el postulado filosófico de la unidad de hombre y Naturaleza se realiza cotidianamente en la actividad real, económica, del hombre. Por añadidura, incluso las ciencias de la Naturaleza devienen objeto de investigación humana sólo en cuanto responden a necesidades humanas, y no por unos atributos específicos que reenvíen a un mundo dado, pre-humano. Hay que decir de nuevo cuán diferente es todo esto de los argumentos de Engels: mientras Marx trata de discernir el sentido humano de las ciencias de la Naturaleza, Engels buscaba una metodología en las ciencias naturales para aplicarla al mundo humano.

¹⁹ *The German Ideology*, pág. 57. [Hay edición en español, Grijalbo, México, 1970.]

Las diferencias entre Marx y Feuerbach pueden ser también enunciadas desde otro punto de vista. Allí donde Feuerbach ve la unidad de hombre y Naturaleza expresada por la existencia del hombre como parte de la Naturaleza, Marx ve al hombre conformando la Naturaleza y siendo a su vez formado por ella. Donde Feuerbach naturaliza al hombre, Marx humaniza a la Naturaleza:

«La construcción práctica de un *mundo objetivo*, la *manipulación* de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como un ser específico consciente, esto es, un ser que trata la especie como su propio ser, y a sí mismo como ser específico. Por supuesto, también los animales producen: construyen nidos, moradas, como en el caso de las abejas, los castores, las hormigas, etc.; pero sólo producen lo que es estrictamente necesario para ellos y su prole. Y producen en un solo sentido, mientras que el hombre produce universalmente; producen sólo bajo la compulsión de necesidades físicas inmediatas, mientras que el hombre produce cuando es libre de necesidades físicas y verdaderamente sólo produce en libertad de tales necesidades. Los animales se producen a sí mismos, mientras que el hombre reproduce el conjunto de la Naturaleza. Los productos de la producción animal pertenecen directamente a sus organismos físicos, mientras que el hombre es un ser libre frente a sus productos. Los animales construyen sólo de acuerdo con las pautas y necesidades de la especie a la que cada uno pertenece, mientras que el hombre sabe cómo producir de acuerdo con las pautas de cada especie y sabe cómo aplicar la norma pertinente al objeto. Así el hombre también construye, de acuerdo con las leyes de la belleza».

«Es justamente en su obra sobre el mundo objetivo donde el hombre da su propia prueba como *ser específico*. Esta producción es su vida específica activa. Por mediación de ella, la Naturaleza aparece como *su mundo* y su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la *objetivación del hombre como ser específico*»²⁰.

²⁰ *Early Writings*, págs. 127-28.

Esta auto-génesis del hombre implica no sólo que el hombre satisfice sus necesidades mediante su relación con la Naturaleza, sino también que su trabajo crea nuevas necesidades y asimismo las posibilidades de su satisfacción. Las necesidades del hombre son, pues, históricas, no naturalizadas [*not naturalistic*, en el original]; y el nunca finalizado proceso dialéctico de su creación y de su satisfacción es precisamente lo que constituye el desarrollo histórico:

«[Los hombres...] mismos empiezan a distinguirse de los animales tan pronto como *producen* sus medios de subsistencia, etapa que está condicionada por su organización física. Al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su vida real material» (...).

«Este modo de producción no debe ser simplemente considerado como la reproducción de la existencia física de los individuos. Es más bien una forma definida de actividad de estos individuos, una forma definida de expresar sus vidas, un *modo de vida* definido. En tanto que individuos que se manifiestan en sus vidas, así existen y son. Lo que son coincide, por tanto, con su producción, tanto *con lo que producen* con *cómo* lo producen. La naturaleza de los individuos depende, pues, de las condiciones materiales que determinan su producción»²¹.

Que Marx nunca cambió sus concepciones sobre este problema, es algo que podemos ver por un pasaje en los *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, el primer borrador de *Das Kapital*, escritos en 1857-58 y publicados por vez primera en 1939:

«Pero esta reproducción es a su vez, necesariamente, nueva producción y destrucción de la forma vieja...» (...).

«El acto de reproducción mismo cambia no solamente las condiciones objetivas (*e. g.* la transformación de la aldea en burgo, de la estepa en tierra agrícola, etc.), sino que los productores cambian con ello, se transforman y desarrollan ellos mismos en la producción, crean nuevas capacidades y fuerzas, nuevos con-

²¹ *The German Ideology*, págs. 31-32.

ceptos, nuevos modos de relación e intercambio, nuevas necesidades, y nuevos lenguajes» ²².

En 1880, tres años antes de su muerte, Marx hizo un borrador de comentario al libro de Adolf Wagner, *Lehrbuch der politischen Ökonomie*. Allí la plenitud y la fuerza de las *Tesis sobre Feuerbach* han sido substituidas por un estilo más suelto e inconexo, pero la concepción de la historia humana permanece siendo la misma:

«Según este académico profesional, la relación del hombre con la Naturaleza no es, en primer lugar, práctica, esto es, causada por su acto [*Tat*], sino una relación teórica» (...).

«El hombre se relaciona con los objetos del mundo exterior como medios para la satisfacción de sus necesidades. Pero los hombres nunca empiezan «por estar en esa relación teórica con los objetos del mundo exterior». Empiezan, como cualquier otro animal, por comer, beber, etc., *i. e.*, no «por estar» en una relación, sino por ser entes activos, por intentar apropiarse de ciertos objetos del mundo exterior a través de la acción y satisfacer así sus necesidades; empiezan, pues, con la producción. Mediante la repetición de este proceso, los atributos de aquellos objetos «satisfacientes de sus necesidades», son atributos que se integran en sus mentes; los hombres, como animales, aprenden también a diferenciar «teóricamente» los objetos externos que sirven para satisfacer sus necesidades, respecto de todos los demás objetos. En un cierto estadio de su desarrollo, cuando han sido ampliadas tanto sus necesidades como las actividades dirigidas a satisfacerlas, los hombres llegan a bautizar con su lenguaje esa categoría con la que devienen familiarizados por su experiencia» ²³.

²² *Pre-Capitalist Economic Formations*, edic. de Eric Hobsbawm (Londres, 1964), págs. 92-93. [Hay edición española de los *Grundrisse*, a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, con el título de *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador, 1857-1858)*, en tres volúmenes, Siglo Veintiuno Argentina editores, Buenos Aires, 1971.] [Nota adicional: hay una versión española, en volumen aparte de la incluida en los *Grundrisse*, de las *Formaciones económicas pre-capitalistas*, en Ed. Platina, Buenos Aires, 1966.]

²³ *Werke*, XIX, págs. 362-63.

Esta nueva aserción de la Tesis II sobre Feuerbach subraya cómo la filosofía de la historia en Marx se fundamenta en una epistemología. Esta relación ha conducido, empero, a algunas incomprendiones: el carácter verificativo de la acción humana (*praxis*) postulado por Marx, ha inducido a algunos eruditos a ver en el pensamiento de Marx un equivalente del pragmatismo ²⁴. Esta equivalencia ignora (tal como Rotenstreich ha demostrado recientemente) las diferencias obvias entre las dos teorías. En tanto que el pragmatismo parte de la premisa de que el hombre se adapta a un entorno dado y preexistente, Marx ve al hombre estructurando su mundo. Las concepciones de Marx son asimismo incompatibles con la otra premisa de William James, a saber, la irracionalidad básica del mundo exterior. Por el contrario, Marx siempre argumenta que si el mundo está abierto a la cognición racional, esto se debe a que está en definitiva conformado por el hombre mismo y porque el hombre puede alcanzar una adecuada comprensión de su actividad histórica ²⁵.

Ahora bien: los atributos del mundo exterior determinados por la acción de la conciencia humana hacen asimismo posibles varios modos de cognición; el vínculo entre epistemología e historia conduce a una historicización de la propia epistemología. Los atributos de objetos son derivados de la posición de los objetos en el contexto social humano, y su significación deriva de los modos concretos de conciencia humana que los relaciona:

«Consideremos ahora el aspecto subjetivo. El sentido musical del hombre sólo es despertado por la música. La música más hermosa carece de sentido para el oído no musical, no es un objeto para él, porque mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis propias facultades. Sólo puede ser para mí en cuanto mi facultad existe por sí misma como capacidad subjetiva (...). Para un hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino sólo su carácter abstracto de alimento. Podría existir también en su forma más cruda, y es imposible decir en qué medida esta actividad nutriente se diferencia de la de los animales. El hombre lleno de necesidades, plagado de caren-

²⁴ S. HOOK, *From Hegel to Marx*, pág. 117; V. VENABLE, *Human Nature: the Marxian View* (Londres, 1946), págs. 26.

²⁵ ROTENSTREICH, *op. cit.*, pág. 52.

cias, no aprecia el espectáculo más bello. El traficante en minerales sólo ve su valor comercial, no su belleza o sus características particulares; no posee un sentido mineralógico»²⁶.

La realidad, que el materialismo clásico concebía como mero objeto pasivo de percepción, es para Marx realidad humana no sólo en cuando está conformada por el hombre, sino también en cuanto re-actúa sobre el propio hombre. La acción es dinámica tanto en relación al objeto como asimismo en relación al sujeto. En consecuencia, Marx nunca reduce la experiencia social a términos causales lineales, pues esta formulación ignoraría la experiencia específica de la historia humana. Este es el sentido de la famosa proposición de Marx según la cual «no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino al contrario, su ser social el que determina su conciencia»²⁷. *Ser social* incluye, por definición, la relación del hombre con el mundo exterior, y lo peor que puede decirse sobre esta proposición tan citada y tan poco entendida, es acusarla de tautológica. Si el *ser social* es la acción dirigida a la estructuración de los objetos del entorno, esta acción implica una conciencia en relación a esos objetos. En todo caso, Marx nunca dijo que «la existencia determina la conciencia», sino que el *ser social* determina la conciencia; son dos proposiciones enteramente diferentes.

Este análisis puede asimismo ser útil para clarificar una de las dificultades que emergen de la distinción de Marx entre «fuerzas productivas» y «relaciones de producción», o de su distinción gemela entre las llamadas «bases materiales de la producción» y la «superestructura»²⁸. Se ha dicho que esta distinción supone que es posible extraer las fuerzas productivas del contexto de relaciones sociales en que operan. Algunos críticos señalan correctamente que uno no puede analizar las fuerzas productivas como si fuesen objetos materiales, como piedras o metales; la vida material de la sociedad, ya la determina (según Marx) sus formas políticas e ideológicas, ya incluye algunas formas con un contenido no material. Esta observación es válida, pero en gran parte irrelevante para el razonamiento de Marx. Si Marx hubiese concebido alguna vez las fuerzas productivas

²⁶ *Early Writings*, págs. 161-62.

²⁷ *Selected Works*, I, pág. 363.

²⁸ Cf. ACTON, *op. cit.*, págs. 142 a 165; LEFF, *op. cit.*, págs. 110 a 135.

como «hechos» económicos objetivos que no requieren, para su emergencia y existencia, la mediación de la conciencia humana, entonces el problema sería ciertamente muy serio. Pero según Marx las «fuerzas productivas» no son hechos objetivos exteriores a la conciencia humana; ellas representan la organización de la conciencia humana y de la acción del hombre. Las cataratas del Niágara constituyen, o no constituyen, una «fuerza productiva», no en función de sus atributos «naturales» u objetivos *per se*, sino en la medida en que la sociedad que las rodea ve en ellas, o no las ve, como una fuerza productiva, y las integra o no en una acción humana intencional. En consecuencia, la distinción entre «base material» y «superestructura», no es una distinción entre «materia» y «espíritu» (como Engels daba a entender en sus últimos escritos), sino entre la acción humana consciente, dirigida a la creación y preservación de las condiciones de la vida humana, y la conciencia humana, la cual genera razones, racionalizaciones y modos de legitimación y justificación moral para las formas específicas que adopta aquella acción.

La textura de las relaciones sociales es, pues, concebida por Marx como la quintaesencia de la acción humana, la cual, al reconocer como suyo ese mundo, lo crea y re-crea continuamente. Por tanto, la crítica de las relaciones sociales es la crítica más específica del hombre, y todo debate sobre el hombre debe tratar de su acción, pues «el hombre no es un ente abstracto, acampando fuera del mundo. El hombre es el mundo humano, el Estado, la sociedad»²⁹. La capacidad constructiva de la conciencia en su contexto social se manifiesta asimismo en la terminología de Marx, cuando asocia el adjetivo *wirklich* (real, actual) al verbo *wirken* (actuar, ejercer un efecto sobre): «Estructura social y Estado están continuamente desarrollándose a partir de los procesos de la vida de individuos concretos, pero de individuos como *realmente* son, como trabajan y producen materialmente [*wie sie wirklich sind, d. h. wie sie wirken*], no como aparecen, sea ante sí mismos o ante la imaginación de los otros»³⁰.

La expresión concreta de esta acción humana es el trabajo, la creación de instrumentos de la actividad humana que deja su impacto en el mundo. En cuanto el trabajo es definido por Marx como el atributo específico del hombre, de ello se deduce su concepción de la

²⁹ *Early Writings*, pág. 43.

³⁰ *The German Ideology*, págs. 36-37.

historia como un continuum generacional de modos de trabajo. La preeminencia que tiene la actividad económica en el análisis de Marx no deriva de una supremacía de los valores económicos materiales, sino de la concepción que Marx tiene del hombre como *homo faber*. Las condiciones en que se crea y manifiesta el trabajo proveen una clave para la comprensión de la historia humana y para su justificación inmanente y última.

2. TRABAJO, HISTORIA, Y ECONOMÍA POLÍTICA

Marx no se considera como el primero que ha sugerido que el hombre se crea a sí mismo mediante el trabajo. Algunas de sus observaciones testimonian su deuda con Giambattista Vico, y en un caso se refiere a Vico en relación con el desarrollo de la tecnología, que Marx concibe como la más característicamente humana de las ciencias ³¹. Lo que hace Marx es asociar esta concepción a un método de análisis y comprensión: si el hombre se caracteriza por su trabajo, entonces la moderna época capitalista, caracterizada a su vez por la aplicación universal de la industria, conduce a su nivel más alto las capacidades creativas del hombre. La industria tal como se revela en su movimiento, esto es, como capital, difiere de todas las formas precedentes de riqueza. Hasta entonces la riqueza había sido considerada inmanente a objetos naturales, como la tierra, el oro, etc., en tanto que el capital, o trabajo acumulado, es concebido como una forma de subjetividad humana. Por esta razón Marx llama a Adam Smith «el Lutero de la Economía política», puesto que Smith fue el primero que no conci-

³¹ *Capital*, I, 372. Sabemos, por lo menos por dos fuentes, que en el año 1862 Marx estuvo leyendo a Vico. En 1862 Marx escribió el borrador final de *El Capital*, vol. I. Véase la carta de Marx a Engels, 28 abril 1862 (en *Briefwechsel*, III, 77), y la carta a Lassalle en la misma fecha (*Werke*, XXX, 228). Por lo que concierne a Vico y su concepción del hombre creador de su mundo y de él mismo mediante su razón «poiética», véase G. VICO, *The New Science*, traducción inglesa de T. G. Bergin y M. H. Fisch (Nueva York, 1961), parágrafos 332, 336, 376, 520, 692. [Nota adicional de esta edición española: razón *poiética*, del griego *poiain*, crear, hacer, y su asociado *poiêtikê*: *tekhne*. Hay una versión en español a cargo de José Carner, de la obra de GIAMBATTISTA VICO, *Principios de una Ciencia Nueva*, en dos volúmenes publicados por El Colegio de México, México.]

be la propiedad como un objeto exterior al hombre, sino como una expresión del sujeto humano ³².

En una interesante nota marginal Marx observa que lo que los economistas clásicos formularon en términos de acción económica, Hegel lo había ya expresado en términos filosóficos. Según Marx, Hegel se mantuvo «sobre la base de la Economía política», en la medida en que vio en el trabajo la esencia de auto-realización del hombre. Pero Hegel veía solamente la naturaleza creadora del trabajo y no percibió las condiciones alienantes que le acompañan en la sociedad actual. Con todo, Marx halla en Hegel una clara comprensión de que los atributos creadores del hombre hacen de él un ser universal, capaz de creación universal ³³.

Marx se encuentra así capacitado para concebir la industria moderna no sólo como un sistema social polarizado hasta el máximo y que universaliza la alienación, sino también como la fuente de nuevas condiciones que en definitiva abolirán el viejo antagonismo ³⁴. Este razonamiento es paralelo al de Marx en la *Crítica*, según el cual la democracia, paradigma de la acción institucional humana, establece el camino para la abolición de las condiciones que hacen necesaria la existencia del Estado.

La descripción por Marx del proceso de trabajo le permite enunciar su posición tanto por lo que respecta al idealismo como el materialismo clásicos. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx subraya el elemento constructivo en la conciencia humana, pero al mismo tiempo critica a Hegel porque éste ve los objetos de la actividad humana como meras proyecciones de la propia conciencia del hombre. Según Marx, esta auto-clausura del hombre en su propia conciencia nunca puede llegar a superar la dicotomía entre objeto y sujeto. Para Marx el proceso de trabajo es real y objetivo, aconteciendo en el mundo del entorno, y no sólo en la auto-conciencia del hombre. El trabajo deviene proceso histórico sólo cuando deja su huella en un mundo exterior a la auto-conciencia humana. Al decir que el hombre adquiere realidad objetiva

³² *Early Writings*, págs. 147-48.

³³ *Ibid.*, págs. 125-26, 202-03.

³⁴ Carta de Marx a Kugelmann, 17 marzo 1868 (*Letters to Kugelmann*, págs. 65-66 [Hay una versión española de las cartas de Marx al doctor L. Kugelmann, Ediciones Península, Barcelona, 1969])

sólo porque *sus* objetos son exteriores a él, Marx ofrece una profunda visión de la naturaleza dialéctica de su pensamiento materialista:

«El hombre es directamente un ser natural. En tanto que ser natural, que ente natural viviente, se halla dotado, por una parte, de fuerzas naturales y capacidades, las cuales existen en él como dotes y capacidades, como impulsos. Por otra parte, como ser natural, corporeizado, objetivo, paciente, es un ser que padece, condicionado y limitado (...). Los objetos de sus instintos existen fuera de él como objetos independientes, pero son objetos de sus necesidades, objetos esenciales que son indispensables para el ejercicio y confirmación de sus facultades. Que el hombre sea un ser corpóreo, viviente, real, sensible, objetivo, dotado de fuerzas naturales, significa que tiene como objeto de su ser a objetos reales y sensoriales, y que sólo puede expresar su existencia en objetos reales, sensoriales...» (...).

«El hambre es una necesidad natural: requiere, por tanto, una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para poder satisfacerse y calmarse. Hambre es la necesidad objetiva de un cuerpo por un objeto que existe fuera de él y que es indispensable para su integración y la expresión de su naturaleza. El sol es un objeto, un objeto necesario y vital para la planta, justamente como la planta es un objeto para el sol, una expresión de la capacidad del sol de dar vida, la fuerza esencial objetiva del sol...» (...).
«Un ser no objetivo es un no-ser»³⁵.

Este punto es crucial para la teoría de la historia en Marx, pues este proceso opera también en la creación del lado subjetivo de la acción humana, esto es, la creación de necesidades humanas. La historia no consiste meramente en el relato de la satisfacción de las necesidades humanas, sino también de su aparición y desarrollo. En tanto que las necesidades del animal son constantes y están determinadas por la Naturaleza, las necesidades del hombre son sociales e históricas, *i. e.*, están determinadas en última instancia por el propio hombre³⁶. Marx niega que la conciencia que cada generación tiene de sus propias necesidades sea una respuesta mecanicista y automática de la

³⁵ *Early Writings*, págs. 206-207.

³⁶ *The German Ideology*, pág. 39 [Hay edición en español, Grijalbo, México]

conciencia humana a meros estímulos materiales. La conciencia humana de sus propias necesidades es un producto de su desarrollo histórico y de los valores culturales realizados por las generaciones precedentes. Las necesidades se asociarán a unos objetos particulares, pero la conciencia que postule la necesidad de esos objetos particulares como *necesidad humana*, es ella misma producto de una situación histórica concreta y no puede ser determinada *a priori*³⁷.

Marx asume la misma posición en algunos de sus escritos ulteriores. En un famoso pasaje de *Trabajo asalariado y Capital* (1849), Marx pone el ejemplo de la casita que parecía adecuada para las necesidades de su propietario mientras todas las demás casas en la vecindad eran de la misma clase. Una vez que fue construido al lado un palacio «la casa merma de casita a choza... (...). Nuestros deseos y placeres nacen de la sociedad; los medimos y comparamos, por tanto, por la sociedad y no por los objetos que sirven para su satisfacción. En cuanto son de naturaleza social, son de naturaleza relativa»³⁸. En los *Grundrisse*, Marx critica a Proudhon por imaginar un modelo de conducta humana basado en necesidades humanas fijas; Marx señala que, dado que las necesidades primarias de los antiguos eran pocas y primitivas, una explicación histórica sobre el desarrollo del trueque no puede servir como instrumento para el análisis de una sociedad moderna y compleja. En cuanto el desarrollo histórico ha enriquecido las apetencias humanas, éstas han de ser medidas en relación a los modos de producción que las han creado. Desde este punto de vista, la lucha de clases demuestra brutalmente que la satisfacción de los deseos yace detrás de las expectativas generadas por la propia organización social. A causa de las normas universales de la sociedad capitalista, estas expectativas frustradas son ahora más numerosas e intensas que en cualquier sociedad precedente³⁹.

Esto es asimismo relevante para la visión que Marx tiene del futuro. Las condiciones de producción constituyen más que «hechos» económicos; todas las formas de relación inter-humana son comportamientos conscientes, y pueden ser dirigidos y controlados conscientemente. Que las necesidades humanas no son hechos naturales, implí-

³⁷ *The German Ideology*, págs. 41-42

³⁸ *Selected Works*, I, 93-94.

³⁹ *Grundrisse*, pág. 506. [Hay edición española de los *Grundrisse*, en tres volúmenes. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971.]

citamente garantiza la posibilidad de un orden humano capaz de cubrir las y satisfacerlas adecuadamente. Si la sociedad humana puede generar cierto nivel de necesidades, lo que el hombre necesita entonces es una organización social adecuada para satisfacerlas. Si la sociedad no ha alcanzado ese nivel de satisfacción potencial, entonces el nivel de necesidades sentidas como satisfechas no puede equivaler a aquél. Esta es la concepción que subyace al *dictum* de Marx según el cual la humanidad se plantea solamente las tareas que puede resolver ⁴⁰. Una necesidad puede ser satisfecha sólo cuando es una necesidad humana, *i. e.*, cuando está mediada por la conciencia. De ello se deduce que en la economía reside la clave del enigma de la esclavitud y la redención del hombre ⁴¹.

Si las necesidades humanas están mediadas por la conciencia y la acción humanas, las mentes de los hombres deben poseer una capacidad intencional para la satisfacción de tales necesidades que no es, por sí misma, un producto de ellas. A veces se ha criticado a Marx porque no aborda la cuestión de esta capacidad intencional autónoma. Se trata ciertamente de un serio problema, pero en *Das Kapital*, Marx (consciente de su existencia) da una respuesta que consiste en atribuir a la mente humana la capacidad de desarrollar un modelo del producto final que es previo a la existencia física del propio producto. La manera en que Marx trata este problema sugiere enfáticamente que él no perdió de vista el dilema implícito, aunque no especificó el proceso a través del cual el modelo ideal es creado en la mente humana antes que en la producción material. Marx traza una diferenciación significativa entre el trabajo humano intencional y cualquier actividad animal que pueda tenerse por similar:

«El trabajo es, en primer lugar, un proceso en el que participan tanto el hombre como la Naturaleza, y en el cual el hombre deliberadamente establece, regula y controla las reacciones ma-

⁴⁰ *Selected Works*, I, 363.

⁴¹ Cf. A. D. LINDSAY, *Karl Marx's Capital* (Londres, 1925), donde el autor critica la industria moderna que vive más de crear nueva demanda que de satisfacerla; Marx, por su parte, vio en esto la oportunidad más grande conocida en la historia para satisfacer demandas hasta ahora de un nivel desconocido. J. K. GALBRAITH, en *The Affluent Society* (Londres, 1958), utiliza el mismo argumento contra el capitalismo occidental actual. Algunos críticos han observado los matices residuales calvinistas en el argumento de Galbraith. [Hay versiones en español de *La sociedad opulenta*.]

teriales entre él mismo y la Naturaleza (...). Actuando sobre el mundo exterior y cambiándolo, el hombre cambia asimismo su propia naturaleza, desarrolla sus poderes durmientes y los compele a actuar obedientemente en su intencionalidad. No estamos ahora hablando de esas formas primitivas e institutivas de trabajo que nos recuerdan el nivel animal (...). Estamos tratando del trabajo en una forma que lo caracteriza como exclusivamente humano. Una araña desarrolla operaciones que se asemejan a las de un tejedor, y una abeja construye sus celdas con tanta perfección como para avergonzar a más de un arquitecto. Pero lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas, es esto: que el arquitecto elabora su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final del proceso de trabajo obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador en su principio...»⁴².

De la relación entre el trabajo y el proceso histórico, deduce Marx el carácter a la vez social e histórico de las relaciones de propiedad. Si las necesidades son históricas y sociales, y no «hechos» objetivos, entonces los conceptos e instituciones que organizan y regulan esas necesidades deben ser necesariamente históricos. En consecuencia, todo concepto particular de propiedad es relativo, históricamente determinado y transitorio. Marx se da cuenta de que nadie puede seriamente negar la validez de esa proposición, pero somete a crítica las teorías, tanto capitalistas como socialistas, que a veces asumen la existencia de categorías y conceptos económicos no reducibles al desarrollo histórico y social. Desde este punto de vista, su violento ataque contra Proudhon es idéntico a su crítica de la Economía política clásica. En sus conferencias de 1865 sobre *Salario, precio y beneficio*, Marx señala que un producto deviene una mercancía sólo dentro de un contexto social y que una persona que produce para satisfacer sus propias necesidades no produce una mercancía. Su producto no satisface una necesidad humana trans-subjetiva y, por tanto, no es un valor. Por su propia naturaleza, la producción se integra en sistemas inter-humanos de relación⁴³.

⁴² *Capital*, I, 177-78. No deja de ser significativo que en la traducción inglesa publicada en la Unión Soviética se haya omitido la frase con la que concluyó todo el párrafo: «i. e. había ya preexistido idealmente (*also schon ideell vorhanden war*)».

⁴³ *Selected Works*, I, 416-17.

Este razonamiento demuestra por qué Marx no puede, por principio, aceptar ninguna teoría económica que empiece por un modelo individualista de la existencia o del comportamiento humanos. Tal modelo parte del productor individual que produce para sus propias necesidades. Su producción es idealmente autárquica, robinsonesca; el intercambio aparece solamente con un mayor desarrollo de la producción. La objeción de Marx a este tipo de teoría no se limita a su refutación como inadecuada explicación histórica del proceso de desarrollo económico. Como las teorías del contrato social, de las que esa teoría económica constituye una variedad, su finalidad mayor no consiste en proponer una explicación histórica, sino en construir un modelo analítico explicativo de la conducta. Marx argumenta que como modelo «la Robinsonada» es una falacia y un error: presupone la existencia de la propiedad privada previamente a la existencia de cualquier relación social, cuando la propiedad es obviamente un modo de relación inter-humana.

El modelo individualista trata, además, con entes humanos no diferenciados, abstractos extraídos de los status y condiciones concretas. En vez de analizar la conducta de individuos reales, tal como éstos aparecen en las relaciones humanas reales, ese modelo despoja al individuo de todos los atributos que hacen que su existencia sea real. Una vez que una discusión no se teje sobre individuos abstractos, huérfanos de atributos, sino sobre un trabajador, un campesino o un capitalista, la definición de cada uno implica la existencia del otro, y el debate deja de referirse a átomos individuales para tratar de individuos reales en su contexto social, el cual implica la división del trabajo ⁴⁴. Dado que el lenguaje sólo puede existir como un medio transubjetivo, la propiedad no puede ser conceptualizada y discutida fuera de un contexto humano. Marx pone el ejemplo de la frase de Proudhon, «Toda propiedad es un robo», como el *clímax* de este tipo de falacia. Una acción puede ser definida como «robo» solamente si existe un sistema de propiedad establecido con anterioridad a tal acción. Por tanto, el aforismo de Proudhon o bien implica una regresión infinita, o bien es una *petitio principii*. Proudhon parece invalidar la legitimidad de la propiedad por una asunción de la legítima existencia

⁴⁴ *The Poverty of Philosophy*, pág. 113. [Hay edición española a cargo de JOSÉ ARICÓ, *Miseria de la Filosofía*, Signos, Buenos Aires, 1970.]

de la propiedad. Difícilmente podría haberse pensado en peor base teórica para el socialismo ⁴⁵.

La Economía política clásica y sus discípulos socialistas se han visto atrapados (según Marx) en este círculo vicioso, porque elevaron una forma histórica particular de propiedad al rango de criterio absoluto. Uno de sus resultados es la incapacidad para pensar una situación que deberá todavía cambiar las relaciones de propiedad existentes. Algunas de las más airadas frases de Marx contra Proudhon pueden ser quizá explicadas (aunque no perdonadas) por su consternación al ver que Proudhon era totalmente incapaz de comprender cuestiones elementales de lógica. En el mismo modo, Proudhon concibe la propiedad burguesa (que, en definitiva, no es sino una forma histórica de la propiedad) como el paradigma para la propiedad *par excellence*. Toda discusión de la propiedad burguesa que no tome en cuenta su contexto histórico es incapaz de ofrecer proposiciones para su abolición ⁴⁶. Treinta años después de haber escrito esto en la *Miseria de la Filosofía*, Marx dirige la misma crítica a los socialdemócratas alemanes, los cuales piensan abstractamente sin relación con las formas históricas de sociedad y de propiedad, incapacitándose a sí mismos para construir sus instrumentos históricos dirigidos a la abolición de las formas burguesas de propiedad ⁴⁷.

Y dado que lo que se aplica a la propiedad es también pertinente para otras categorías sociales en general, la polémica de Marx contra la Economía política tradicional alcanza una significación mucho más amplia. Marx observa que esas categorías, producto de un contexto histórico y social dado, están necesariamente condicionadas por lo que pretenden explicar: su pertinencia explicativa es así intrínsecamente ambivalente. Ahora bien: esta posición historicista no conduce a Marx a asumir un mero relativismo. Precisamente porque las categorías reflejan una realidad histórica, cuanto más desarrollada y compleja es esta realidad, más veritativas y pertinentes son las categorías asociadas a ella. La concepción hegeliana de la historia se hace aquí

⁴⁵ Marx a Schweitzer, 24 enero 1865 (*Selected Works*, I, 391).

⁴⁶ Marx a Annenkov, 28 diciembre 1846 (*Selected Correspondence*, págs. 39 y ss.)

[Nota de esta edición española: la carta de Marx a P.V. Annenkov antes citada, y la carta de Marx a J. B. Schweitzer, están impresas en español como apéndices a *Miseria de la Filosofía*, ediciones Signos (luego Siglo XXI), Buenos Aires, 1970.]

⁴⁷ «Critique of the Gotha Programme», *Selected Works*, II, 19. [Hay edición en español de la *Crítica del Programa de Gotha*, ed. Progreso, Moscú, 1975.]

bien evidente: cada categoría histórica incorpora la experiencia acumulada por las pasadas generaciones; cada generación se endereza sobre los hombros de sus predecesores. La dialéctica de la *Aufhebung* establece un *continuum* de capacidades humanas que es creciente y progresivo en la experiencia y explicación del mundo, no porque el mundo sea un datum objetivo previo, sino por el contrario, porque es una construcción consciente del hombre. El poder explicativo de las categorías contribuye al proceso de estructuración humana del mundo humano: En un pasaje de los *Grundrisse* altamente revelador, son claramente visibles las huellas hegelianas en la noción de filosofía como post-pensamiento (*Nachdenken*) [reflexión]:

«Este ejemplo del trabajo muestra claramente cómo las categorías más abstractas, pese a su pertinencia para todos los períodos (debida precisamente a su naturaleza abstracta) son ellas mismas, en lo que hay de determinado en su abstracción, producto de condiciones históricas, y su plena pertinencia [aplicabilidad] sólo rige para y dentro de esas condiciones».

«La sociedad burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y las relaciones de su organización y permiten comprenderlas, nos permiten también comprender la organización de todas aquellas formas de sociedad que ya han desaparecido y sobre cuyas ruinas se erigió la sociedad burguesa» (...).

«La anatomía del hombre tiene la clave para la anatomía del mono (...), ... y así la economía burguesa nos da una clave para la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que borran todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad»⁴⁸.

Estas proposiciones pueden quizá plantear el problema de si, al reducir el hombre a sus condiciones históricas, Marx está haciendo imposible construir y analizar un modelo de hombre que trascienda la forma fenoménica concreta. Sin embargo, al postular críticamente que la presente existencia del hombre es una violación del ser humano como *Gattungswesen*, ente específico [especie humana], Marx usa

⁴⁸ *Grundrisse*, págs. 25-26.

criterios que parecen ser normativos. Que esto no representa una dicotomía entre los textos del Marx joven y los del Marx maduro, es algo que introduce nueva complejidad en el problema: tanto la reducción del hombre a sus condiciones históricas como el postulado de emergencia última del hombre en tanto que *Gattungswesen*, son cosas que acontecen en los mismos escritos del periodo 1843-46.

La solución a este dilema puede hallarse en el modo en que la cuestión queda planteada. La concepción que Marx tiene de la historia como conformadora del hombre, el cual a su vez imprime su huella en el mundo, hace imposible imputar al hombre una esencia *a priori*. Por otro lado, la función humana estructurante del mundo deviene por sí misma contenido empírico de la existencia humana. Este proceso hace hombre al hombre, le diferencia de los animales y está en la base de su capacidad de crear y cambiar las condiciones de su vida. Los contenidos de esta creación continua, dinámica y cambiante, proveen los contenidos del proceso histórico. Lo que no es modificado ni cambiante es la creación histórica como antropogénesis permanente, derivada de la capacidad del hombre para crear objetos en los cuales realiza su subjetividad [su condición de sujeto].

Esta concepción de Marx es única, en la medida en que su imagen del hombre trasciende la situación histórica concreta, y, sin embargo, no la deriva de premisas metafísicas, sino de un análisis de la historia humana como proyección de la actividad humana. Este análisis posiciona a Marx en un nivel aparte tanto del positivismo como del idealismo clásico. La capacidad creativa del hombre es causa de la emergencia histórica del trabajo. Por esta razón Marx considera que los «verdaderos socialistas» equivocan el argumento cuando ponen el trabajo como finalidad de la vida humana. Para Marx, el trabajo es la fuente de la vida humana histórica y su contenido cotidiano. Lo que los «verdaderos socialistas» buscan en un remoto futuro, es algo que está aconteciendo (aunque en forma alienada y pervertida) ante sus propios ojos y en cada sociedad humana ⁴⁹.

Este criterio no-normativo para la acción humana conduce a Marx a percibir que las condiciones bajo las cuales tiene hoy lugar, en la sociedad actual, el proceso de autocreación humana, son condiciones autodestructuyentes. Se supone que el trabajo es el proceso del auto-

⁴⁹ *The German Ideology*, págs. 501 y 22.; «General Rules of the IWMA», en *Selected Works*, I, 386.

devenir humano, porque es el atributo específico del hombre. Pero en la sociedad actual no desarrolla al hombre, sino que lo castra. En vez de añadir nuevas dimensiones de creatividad humana y ampliar la humanidad, el proceso de trabajo en la sociedad actual degrada al hombre al nivel de una mercancía; y el producto del trabajo humano, que es por su naturaleza la realización fenoménica de la conciencia humana activa dejando su huella en el mundo de su entorno, deviene dueño del hombre ⁵⁰. En palabras de Paul Tillich, las condiciones de existencia del hombre le divorcian de su función esencial ⁵¹. La idea de alienación está, por tanto, inseparablemente ligada con el carácter activo, constructivo y no-reflexivo de la conciencia, atributo singular del hombre.

El método transformativo ayudó a Marx tanto en la crítica de la Economía política como en su discurso puramente filosófico. A partir del análisis de la alienación emerge la posibilidad de una revolución radical en las condiciones del hombre, la cual le capacitará para el cumplimiento pleno de su potencial de autocreación. El hombre como creador de sí mismo y de su mundo es también el criterio para el análisis de las condiciones de su existencia histórica contemporánea. Si le hubiese faltado a Marx este criterio, no habría podido liberarse de un positivismo relativista como el que invade algunos de los textos de Engels, Plejánov, Kautsky y Lenin. Esta visión positivista habría creado un hiato insalvable entre historia y filosofía, entre el proletariado y la revolución, realización de las potencialidades del hombre como *homo faber*.

3. HOMBRE SOCIAL

Dado que la producción no puede realizarse sin interacción, Marx deduce de la característica del hombre como ente creador de objetos, la naturaleza humana trans-subjetiva y social. La relación del hombre con los miembros de su especie determina, por tanto, no solamente sus medios de existencia sino también sus contenidos. El ser objetivo del

⁵⁰ *Early Writings*, pág. 138.

⁵¹ PAUL TILICH, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*, (Stuttgart, 1952), págs. 3 a 7.

hombre y su orientación hacia el prójimo y su sociabilidad, sirven de criterios para la evaluación de las teorías económicas y de la organización social.

Los orígenes de esta idea pueden ser rastreados hasta la *Crítica* de 1843, donde Marx postula el «ente comunista del hombre» contra un individualismo que en definitiva reduce al ser humano a un hedonismo autodestructivo. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx llama a esta imagen del hombre *Gattungswesen*, el hombre como ente específico [ser-especie]. Este modo humano de existencia no puede ser derivado de la existencia del hombre como criatura atomística o individual, puesto que presupone una acción y una orientación humanas trans-subjetivas y recíprocas.

La amplitud de la significación de que es portadora la concepción de Marx sobre el modelo individualista es ahora obvia. Está basado en el Derecho Natural o en el *homo oeconomicus* de Adam Smith, el individualismo mantiene que es posible concebir una esfera de la acción humana que pertenece total y exclusivamente al individuo. La dificultad principal con que se encuentra esta hipótesis es que, de acuerdo con este modelo, los contactos entre individuos son antagonistas. No puede derivarse de él, inmanentemente, ninguna acción humana orientada hacia la solidaridad. Incluso si las relaciones derivadas del modelo no son explícitamente antagonistas, el hombre tenderá a considerar a los otros hombres como medios. Según Marx, esta actitud excluye que el hombre actúe como ente específico, esto es, de acuerdo con su determinación humana fundamental. Por esta vía antropológica, Marx restablece el imperativo categórico de Kant, implicando que sólo cuando el hombre trata a los otros hombres como fines, y no como medios, actúa realmente como una *Gattungswesen*⁵². El solo camino para superar la carencia de solidaridad que es consecuencia natural de la aplicación del modelo individualista, consiste en añadirle un elemento regulatorio. Pero, como bien muestra la antinomia kantiana, este elemento será externo, heterónomo. Esto no hará sino incrementar las contradicciones del modelo inicial.

Marx intenta superar este obstáculo concibiendo toda actividad humana como social, orientada hacia otros; esto es, dependiendo de, o afectando a, la experiencia de otros hombres. Este es un resultado

⁵² *Early Writings*; pág. 52.

directo de la objetivación* la cual constituye la *differentia specifica* de la acción humana, y es algo pertinente también para la ciencia. Aunque puede pensarse la actividad científica sin relación directa alguna con ningún otro ser que el propio científico, el medio instrumental de esa actividad (el lenguaje) es un producto social. El descubrimiento científico será en definitiva utilizado por otros seres humanos, escapando del ámbito exclusivo del descubridor. Marx ve que «sociedad» e «individuo» no son dos entes mutuamente excluyentes: cada concepto incluye en sí mismo ciertos elementos del otro. La dicotomía entre existencia y conciencia sólo puede ser superada mediante una concepción radical de la unidad de individuo y sociedad:

«Es sobre todo necesario evitar que «la sociedad» sea postulada de nuevo como una abstracción enfrentada al individuo. El individuo *es* el *ente social*. Incluso cuando su vida no aparece directamente como manifestación comunitaria, realizada en asociación con otros hombres, toda manifestación de su vida es manifestación y afirmación de *vida social*. La vida individual y la vida específica no son cosas diferentes, aunque el modo de existencia de la vida individual sea (necesariamente) un modo, bien más particular, bien más general, de la vida específica» (...). «En su *conciencia específica* el hombre confirma su *vida social* real, y reproduce en el pensamiento su existencia real (...). Aunque el hombre es un individuo singular (y es justamente esta particularidad lo que hace de él un individuo, un ente realmente individual comunitario), él es también el todo, el conjunto ideal, existencia subjetiva de la sociedad como pensamiento y experiencia. El existe en realidad como la representación y la mente de la existencia social, y como la totalidad de las manifestaciones humanas de vida».

«Pensamiento y ser son sin duda distintos, pero forman al mismo tiempo una unidad»⁵³.

* Nota adicional de esta edición española: haciendo uso de una diferenciación cartesiana entre el proceso intelectual y los procesos materiales, el término *objectification* será traducido unas veces por «objetivación» y otras veces por «objetificación», según parezca pertinente por el contexto.

⁵³ *Ibid.*, pág. 158.

Si pensamiento y ser son dos modos de la misma esencia, las dificultades tradicionales en este ámbito pueden (según Marx) ser resueltas. Por su lado, la concepción de la sociedad civil que ve a los hombres como átomos autosuficientes, presupone que el nivel trans-subjetivo está exento de todo contenido que no sea instrumental. Presupone también un hiato entre la autoconciencia individual y el sistema externo de fenómenos sociales que se relaciona con ella ⁵⁴.

Marx concluye que el individuo sólo puede establecer relaciones plenas de sentido en un contexto que reconozca la sociabilidad y la orientación del hombre hacia el otro, *i. e.*, en una sociedad socialista o comunista, definida como la sola sociedad co-mensurada con el ser del hombre como *Gattungswesen*. En esta sociedad, la necesidad del otro como ser humano, raíz de la existencia humana, se eleva a conciencia. Solamente en tal sociedad percibe el hombre que sus necesidades no pueden ser reducidas a los medios de su existencia física. Tal sociedad debe reconocer que la necesidad del hombre respecto de su prójimo es básica para la humanidad. La validación de esta concepción del hombre se muestra en la organización económica de la sociedad moderna, que de modo inequívoco prueba la dependencia universal del hombre respecto del hombre. Esta dependencia deriva del despliegue inmanente de la naturaleza humana; y, en consecuencia, la vía de Marx hacia el socialismo no consiste de ningún modo en un colectivismo que subsume al individuo en un todo abstracto; es más bien un intento de derribar las barreras entre individuo y sociedad y de hallar una clave para la reunión de estos dos aspectos de la existencia humana ⁵⁵.

En el interior de este contexto, Marx ve el comunismo como el nivel definitivo de la vida humana, la identidad del hombre con la circunstancia de su vida. Marx define el comunismo como «la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoalienación humana

⁵⁴ *The Holy Family*, págs. 162-63. [Hay una versión en español, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1962.]

⁵⁵ *Early Writings*, pág. 164: «A partir de esto se verá cómo, en lugar de la riqueza y la pobreza de la Economía política, tenemos el hombre enriquecido y la plenitud de las necesidades humanas, El hombre enriquecido es al mismo tiempo el que necesita un conjunto de manifestaciones humanas de vida y cuya propia auto-realización existe como una necesidad interna». Esto prueba cuán desorientado es el juicio de J. Barzun cuando escribe (*op. cit.*, pág. 14): «En Marx el individuo no cuenta para nada y carece de objetivos originales propios».

(...) [y] por tanto, el retorno del hombre a sí mismo como un ser *social*, esto es, realmente humano; un retorno completo y consciente que asume toda la riqueza del desarrollo anterior»⁵⁶. Y Marx halla la prueba metodológica de esta proposición en la existencia, en la propia sociedad actual tal como está organizada, de segmentos de vida que se comportan de acuerdo con este principio.

Sorprendentemente, Marx encuentra este paradigma del futuro, en la familia, o más exactamente, en la relación entre ambos sexos. Según Marx, la singular estructura de estas relaciones posee una significación sistemática que hace posible proyectarlas como modelo general para el patrón de relaciones en una sociedad socialista. Las relaciones entre ambos sexos son a la vez necesarias y espontáneas; están asimismo *par excellence* orientadas hacia el otro. La necesidad que tiene el hombre de una compañera en la relación sexual hace que su propia satisfacción depende de la satisfacción de la otra persona. Por definición, las relaciones sexuales son recíprocas. Si son unilaterales dejan de ser una relación, degradando a la otra persona al status de mero objeto, en lugar de un co-sujeto igual. El capítulo que, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, trata de la sociedad comunista, contiene una larga reflexión sobre la relación sexual; allí Marx dice lo siguiente:

«La relación inmédiata, natural y necesaria, de ser humano a ser humano, es también la *relación* de hombre a mujer. En esta relación específica *natural*, la relación del hombre con la Naturaleza es directamente su relación con su propia función *natural*. En esta relación *se revela sensoriamente*, reducido a *hecho* observable, en qué medida la naturaleza humana deviene naturaleza para el hombre, y en qué medida la Naturaleza ha devenido para él naturaleza humana *. Partiendo de esta relación, se

⁵⁶ *Early Writings*, pág. 155.

* Nota de esta edición: en este pasaje la versión de W. Roces da una interpretación ligeramente diferente: «En esta relación se manifiesta, por tanto, de un modo sensible, reducido a un hecho palpable, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana. Partiendo de esta relación se puede juzgar, pues, todo el grado de cultura a que el hombre ha llegado». (*Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en *Escritos económicos varios*, edición Grijalbo, México, 2.ª ed. 1966, pág. 82.) Este pasaje ha sido pocas veces interpretado correctamente; sin embargo, el conjunto del texto tal como es dado en su integridad (supra) es claro.

puede establecer el entero nivel de desarrollo humano. Del carácter de esta relación se deduce hasta qué punto el *hombre* ha llegado a ser, y ha llegado a concebirse a sí mismo, como *ser específico, ser humano*. La relación de hombre a mujer es la relación *más natural* de ser humano a ser humano. En ella se manifiesta, por tanto, hasta qué punto el comportamiento *natural* ha devenido *humano*, y en qué medida la esencia *humana* del hombre ha devenido esencia *natural* para él, hasta qué punto su *naturaleza humana* ha devenido *naturaleza* para él. Muestra asimismo en qué medida las necesidades del hombre han devenido necesidades *humanas*, y consecuentemente en qué medida la otra persona, como persona, se ha convertido en necesidad, hasta qué punto el hombre es en su existencia individual, un ser social»⁵⁷.

Estas consideraciones pueden tal vez ayudarnos a explicar el ataque de Marx, rudo sino vulgar, a la familia burguesa, tal como aparece en el *Manifiesto comunista*. El texto de los *Manuscritos* revela la profundidad de los sentimientos de Marx respecto a lo que él juzgaba una perversión de las relaciones sexuales. Según Marx, el mundo burgués del siglo XIX ha hecho imposible incluso la limitada reciprocidad de la vida de familia, y ha convertido a la mujer en mero objeto:

«El burgués ve en su mujer un mero instrumento de producción [procreación] (...). ¿En qué fundamentos se basa la familia actual, la familia burguesa? En el capital y el beneficio privado (...). La escenificación burguesa sobre la familia y la educación, sobre la sacrosanta co-relación de padre e hijo, es tanto más nauseabunda cuando, por la acción de la industria moderna, todos los vínculos de familia entre los proletarios son destruidos, y los hijos de los proletarios se convierten en simples artículos de comercio e instrumentos de trabajo»⁵⁸.

Hay matices claramente hegelianos en este razonamiento, aunque Marx lo construye de un modo altamente original. En el párrafo 158 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel consideraba la familia como

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 154.

⁵⁸ *Selected Works*, I, págs. 50-51.

«ética por naturaleza», en cuanto su fundamento es la reciprocidad. Para Hegel, el egoísmo de la sociedad civil implica la abolición de esta reciprocidad, dejándola intocada solamente en el ámbito más limitado de las relaciones familiares íntimas. Marx observa que la sociedad civil [burguesa] hace imposible incluso la vida de familia en este sentido «ético». Mientras exista la sociedad civil, ésta frustrará el contenido de reciprocidad de la vida de familia. La solución no reside en construir una sociedad sobre el modelo de la familia: ésta es una falacia romántica, y una falacia *pars pro toto*. Para Marx, la familia y las relaciones entre ambos sexos pueden constituir un paradigma solamente en cuanto postulan la posibilidad de relaciones orientadas hacia el otro. El entero problema consiste en evitar la ilusión romántica de la familia (o del sexo) y en alcanzar al mismo tiempo una solución que integre el principio estructural básico de la relación sexual en el principio universal de la organización social. Una posible respuesta está en la transformación del conjunto de la estructura social para hacer emerger la dependencia universal del hombre respecto del hombre y convertirla en principio consciente de la conducta humana. Esta posibilidad se funda (según Marx) en la correcta comprensión y transformación del sistema de producción.

La concepción de la propiedad privada como esfera específica de lo privado no puede cuadrar con una concepción social del hombre, orientada hacia los otros seres humanos. Marx admite que la propiedad es un atributo social, pero las teorías modernas de la propiedad han asumido la noción romana de *plenum dominium*, permitiendo que el *ius utendi et abutendi* individual se convierta en concepto absoluto y excluyente. Tales teorías no dejan lugar alguno para la solidaridad o la reciprocidad. Lógicamente, la concepción individualista de la propiedad es una falacia⁵⁹; está fundada en un consenso y en una solidaridad social («contrato social») y al mismo tiempo los niega. Y si son enteramente negados, no pueden constituir fundamentos para la propiedad.

El único párrafo que en el *Manifiesto comunista* trata directa-

⁵⁹ *Grundrisse*, pág. 74: «El economista expresa esto diciendo que cada uno se ocupa de su propio interés particular y solamente de él, y que de esta manera el individuo sirve inconscientemente al bien común (...). Pero el nudo de la cuestión es que el interés privado es ya un interés social definido y sólo puede ser realizado en el seno de condiciones que fueron establecidas por la sociedad y a través de medios suministrados por ella».

mente de la sociedad futura, reitera esta vecindad antagónica entre la naturaleza orientada-hacia-el-otro del comunismo, y el individualismo divisor de la sociedad burguesa: «En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, tendremos una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos»⁶⁰. Esta proposición puede parecer, por supuesto, un cliché vacío, a menos que el lector se percate de en qué medida es consecuencia de las premisas teoréticas de Marx. Esa «asociación» no es meramente organizativa o económica; nos reenvía a la naturaleza social del hombre, manifiesta en los modos de producción y existencia humanas. Marx ve en la necesidad creciente de cooperación, solidaridad y socialización, condicionadas por las formas cada vez más complejas de producción industrial, una evidencia interna de la transformación de la sociedad capitalista en una organización en la cual hallará su centro la naturaleza social del hombre. Un sistema complejo de producción requiere la orientación-hacia-el-otro, a pesar del modelo individualista de la teoría económica capitalista. Dado que los principios capitalistas serán incapaces de resolver esta situación, el desarrollo se dirigirá hacia la integración de esta creciente e intensa necesidad de sociabilidad y de orientación recíprocas.

Esta concepción, que basa el nivel más alto de libertad en el reconocimiento universal de la dependencia del hombre respecto del hombre («asociación»), viene a ser la versión laica de la idea de Hegel de que la libertad reside en el reconocimiento de la necesidad. Pero, siguiendo la *Crítica* de 1843, Marx imputa a esta idea un nuevo sentido. A diferencia de Hegel, Marx no reduce el hombre a la aceptación pasiva, y la conformidad, con circunstancias invariantes y resistentes. Por el contrario, la acción sobre la circunstancia, realizada por la cooperación con otros seres humanos, otorga un sentido activista y revolucionario a lo que en Hegel es todavía una versión profana de la libertad íntima según Lutero, impotente para cambiar la realidad exterior e imponer su huella en el entorno.

Esto convierte en completamente irrelevante la cuestión de si el cambio en los individuos deberá anteceder al cambio de la circunstancia o viceversa. Dado que «la sociedad» no existe (según Marx) como entidad distinta de los «individuos», un cambio en éstos es *ipso facto* un cambio en la sociedad, y un cambio en la circunstancia social es

⁶⁰ *Selected Works*, I, pág. 54.

asimismo cambio en los individuos. Para Marx, el socialismo trata de superar el tradicional hiato entre individualismo y colectivismo; los «individualistas» capitalistas están en un error tanto como los socialistas «colectivistas»⁶¹.

El modelo de la sociedad futura implica la solidaridad como condición, asimismo, del éxito de la acción socialista. Marx sostiene que una finalidad no puede ser divorciada de los instrumentos históricos de su realización. Un objetivo no puede ser conscientemente realizado mediante medios que lo niegan, y esto no en términos morales, sino sobre simples bases empíricas. El objetivo realizado por medios que lo niegan será necesariamente diferente del que fue inicialmente previsto, pues todo evento histórico es la suma de su propia historia. Así, cuando en 1864 Marx explica las debilidades del proletariado, dice en las *Reglas generales de la IWMA* (Asociación Internacional de Trabajadores) que la ausencia de solidaridad y del sentimiento de mutua interdependencia entre los trabajadores ha sido la causa principal del fracaso de la clase obrera⁶². Teniendo en cuenta las premisas teóricas de Marx, se verá que esto no es un mero sermón. De modo similar, en 1870 Marx explica en un informe especial al Consejo General de la Internacional, que el trabajador inglés cuyo país goza objetivamente de las condiciones más avanzadas para poder conducir a una nueva sociedad, carece de la conciencia que le capacitaría para extraer conclusiones sociales, universales y generales, correlativas a su posición más favorable⁶³.

La naturaleza social del hombre en cuanto desarrollo del proceso de producción es de nuevo mencionada en *Das Kapital* en un lenguaje que asume poderosamente algunos pasajes de los *Manuscritos* de 1844:

«Sólo entonces podrá realmente extinguirse el reflejo religioso del mundo real, cuando las relaciones prácticas y codidianas de la vida ofrezcan al hombre relaciones razonables y perfectamente inteligibles, con respecto a sus propios coetáneos y a la Naturaleza».

«El proceso vital de la sociedad, basado en el proceso de la

⁶¹ *The German Ideology*, págs. 525-26.

⁶² *Selected Works*, I, pág. 387.

⁶³ *Recueil* (Ginebra, 1962), vol. II, pág. 135.

producción material, no se despoja de su velo místico hasta que es tratado como producción por hombres libremente asociados, y es conscientemente regulado por ellos de acuerdo a un plan establecido»⁶⁴.

En 1880 Marx utiliza un lenguaje similar en su comentario a un libro de Adolf Wagner sobre Economía política. Marx observa que no es posible tratar del hombre en abstracto, y que uno debe analizar en cada caso el sentido del contexto. El contexto concreto evita aserciones sobre el individuo sin tomar en cuenta la información sobre su sociedad; y esto, no porque el hombre sea *productus* de su sociedad (este rasgo no-dialéctico es ajeno a Marx, aunque no a Engels), sino porque hombre y sociedad son la misma cosa, dos momentos del mismo fenómeno⁶⁵. En este mismo período, en su segundo borrador de la carta a Vera Zasulich, Marx señala que la producción comunal primitiva no indica socialización consciente de los medios de producción, sino que más bien testimonia de las debilidades y carencias de los individuos aislados. Como Marx dice en los *Grundrisse*, lo individual se autodiferencia de la generalidad natural solamente a través del proceso histórico (una concepción no lejana de la de Hegel)⁶⁶.

Una gran parte de este razonamiento fue ya postulado en la Tesis IX de la crítica a Feuerbach, donde se dice: «El nivel más alto alcanzado por el materialismo contemplativo, esto es, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es la contemplación en la sociedad civil de individuos particulares»^{67*}. Feuerbach se ve, por tanto, compelido a una reducción abstracta del hombre, al que no puede comprender a través de la historia.

⁶⁴ *Capital*, I, 79-80. Marx usa aquí, como en los pasajes del *Manifiesto comunista* anteriormente citados, la palabra «libre» en conexión con «asociación»; la libertad tiene, pues, para Marx, un sentido concreto, tanto en este contexto como en sus escritos de juventud. No se trata de un mero «prejuicio burgués», como quisieran tanto los comunistas dogmáticos como los anticomunistas ingenuos.

⁶⁵ *Werke*, XIX, pág. 363.

⁶⁶ *Marx-Engels Archiv*, I, 321; *Grundrisse*, págs. 395-96.

⁶⁷ *Selected Works*, II, pág. 405.

* *Nota de esta edición española*: La tesis IX sobre Feuerbach fue ligeramente corregida por Engels cuando la dio a la imprenta en 1888. El texto manuscrito de Marx dice exactamente lo que sigue: «El punto más alto que alcanza el materialismo intuitivo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es la intuición de los individuos singulares [*einzelne*] y de la sociedad civil» (*Werke*, Berlín, 1969, tomo III, pág. 7).

Partiendo de estos puntos de vista, se observa la validez del duro juicio de Marx sobre Proudhon, según el cual éste nunca trascendió los límites de la economía burguesa. El principal argumento de Marx en la *Miseria de la Filosofía*, es que el modelo económico individualista de Proudhon ignora la orientación-hacia-el-otro [reciprocidad] del hombre, y presupone la división del trabajo olvidando, con todo, su significación histórica. En consecuencia, Proudhon se ve obligado a proponer sus antinomias, en las que yuxtapone bien privado y bien común como si fuesen dos entidades mutuamente excluyentes. Marx observa asimismo que Proudhon concluye por destruir su entero modelo, cuando dice, basándose en premisas puramente individualistas, que lo «común», lo «general» y lo «social» deben ser dominantes, una conclusión radicalmente inconsistente con aquellas premisas iniciales. En definitiva, Proudhon ve la humanidad, o la sociedad en general, como «el sujeto final», cuando para Marx, esto significa la degradación de los individuos reales al status de meros objetos. El individualismo de Proudhon acaba por conducirlo a un brutal colectivismo; Marx trata, por el contrario, de evitar esta polarización y cada uno de sus extremos⁶⁸.

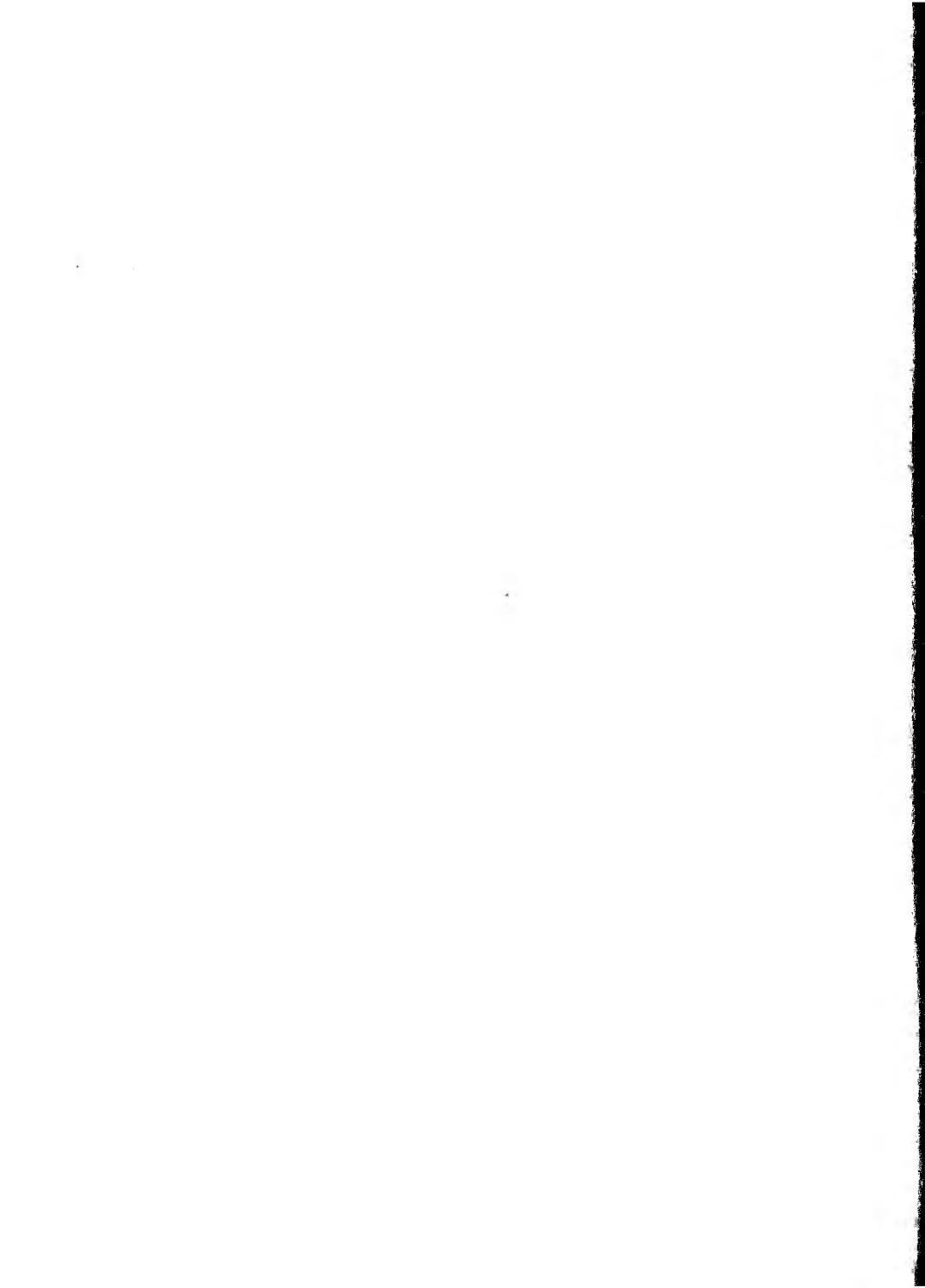
Marx tiene conciencia de que en última instancia da, o parece dar, supremacía a la sociedad sobre el individuo. Ahora bien: para Marx este tipo de glosa sobre su teoría está aún cargada de la ilusoria antinomia de individualismo *versus* colectivismo, o individuo *versus* sociedad. Para Marx nunca hay, y nunca hubo, bajo ninguna sociedad, una supremacía de «la sociedad» sobre los individuos. El fenómeno que suele ser así descrito, es el de dominación de unos individuos por otros individuos, estos últimos ayudados y respaldados por ideologías del «bien común». El «comunismo teórico» (como Marx llama a su teoría en un pasaje de *La ideología alemana*) ve la historia como un diálogo de colectivismo e individualismo. Ambos conceptos están implicados, pues sólo existen en el seno de su propia relación dialéctica:

«Los comunistas teóricos, los solos que disponen de tiempo para dedicarlo al estudio de la historia, se distinguen precisamente porque sólo ellos han descubierto que a todo lo largo de la historia el «interés general» ha sido creado por individuos que son definidos como «personas privadas». [Estos comunis-

⁶⁸ *The Poverty of Philosophy*, págs. 35 a 42, 100 a 110, 129 a 135.

tas] saben que esta contradicción es únicamente aparente, porque un lado de ella, el llamado «general», está siendo constantemente producido por el otro, el interés privado, y en modo alguno cabe oponer este último como una fuerza independiente con una historia independiente; así la contradicción está siempre, en la práctica, siendo destruida y reproducida. Por tanto, no se trata del problema de Hegel de la «unidad negativa» de dos lados de una contradicción, sino de la destrucción materialmente determinada del modo de vida precedente de los individuos, materialmente determinado, con la desaparición del cual [el modo de vida anterior] la contradicción y su unidad desaparecen también»⁶⁹.

⁶⁹ *The German Ideology*, pág. 267. La traducción soviética en lengua inglesa dice «communist theoreticians», donde Marx escribió *theoretische Kommunisten*; lo que es, desde luego, un deliberado despiste.



CAPÍTULO IV
ALIENACION Y PROPIEDAD

1. LA PREMISA MATERIALISTA

Marx formó sus ideas sobre la alienación a través de una confrontación con el concepto de *Entfremdung* en la *Fenomenología* de Hegel. El análisis de Marx está así vinculado a temas de una significación filosófica general, y la idea menos extensa, de trabajo alienado, tiene sentido sólo dentro de este contexto más amplio. La crítica de Marx sobre el modo en que Hegel trató el problema de la alienación establece de nuevo la crítica general que hace Marx del idealismo filosófico, y a su vez, la versión marxiana del materialismo emerge de este análisis de la alienación. Las concepciones de Marx sobre la alienación, y su materialismo, son así indisociables.

El tema de la alienación en los textos de Marx fue abordado por vez primera por Georg Lukács, en su obra monumental *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) [«Historia y conciencia de clase»]. Ignorando la existencia de los *Manuscritos económico-filosóficos*, Lukács consiguió, no obstante, percibir el tema hegeliano de la alienación en los escritos del Marx maduro, y estableció así la importancia de la alienación en la teoría de Marx. Lukács realizó entonces un hecho intelectual de primera magnitud; el posterior descubrimiento de los *Manuscritos* confirmó muchas de las intuiciones de Lukács. Sin embargo, Lukács estaba en un error en algunos puntos cruciales, y si bien su libro de 1923 marcó una época, debe seguir siendo leído con algunas reservas ¹.

¹ Esto es particularmente pertinente por lo que concierne a la identificación que Lukács hace de *Vergegenständlichung* («objetificación» [objetivación]) con *Entfrem-*

Dado que la alienación aparece en el análisis de Hegel en un contexto epistemológico, Marx se enfrenta a ese concepto en el mismo nivel. Y lo hace así en el menos leído (y último) de los *Manuscritos* de 1844, titulado «Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general». Para Hegel alienación es el estado de la conciencia que toma por sí misma conocimiento del mundo exterior, objetivo y fenoménico. En ese momento los objetos aparecen ante el hombre como externos y ajenos, y la conciencia se siente a sí misma distanciada y alienada en esta alteridad (*Anderssein*). Según Hegel, la conciencia se emancipa a sí misma de esta alienación por el reconocimiento de que lo que aparece como objeto externo (negando así la soberanía de la conciencia) es una proyección de la propia conciencia, esto es, que la conciencia permanece básicamente «autoconciencia» en cuanto se percibe sólo a sí misma. Los objetos que parecen existir fuera de la conciencia son en definitiva expresión fenoménica de la conciencia. La finalidad de la conciencia es llegar a este reconocimiento: en el lenguaje de Hegel, la conciencia retorna a sí misma. Esta famosa «negación de la negación» (la negación de la existencia de objetos que niegan la conciencia) reconoce los objetos como alienados, conciencia cosificada. Cuando la conciencia asume esta relación, se reconoce a sí misma en esa alteridad objetivizada y alienada. En consecuencia, no hay objetos cognitivos [susceptibles de cognición] fuera de la propia conciencia, lo que es (por supuesto) la quintaesencia del idealismo filosófico.

Marx ataca esta teoría en un punto crucial: es una teoría que identifica la existencia misma de objetos (Objetivación, *Vergegenständlichung*) con alienación (*Entfremdung*). Con el mundo objetivo reducido a mera ilusión, predicado de la conciencia, Marx aplica de nuevo el método transformativo. Dado que para Marx es inaceptable esta negación de la existencia del mundo objetivo como externo a la con-

ding («alienación»). No sólo esto es desorientador, sino que oscurece completamente la crítica de Marx a Hegel. En sus obras posteriores, por ejemplo, *Der junge Hegel* (Zürich y Viena, 1948), Lukács tomó en consideración la evidencia textual de los *Manuscritos de 1844*. Por lo que concierne a las vicisitudes personales de Lukács, en gran parte resultado de la publicación de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, véase M. WATNIK, «Relativism and Class-Consciousness: Georg Lukács», en *Revisionsim*, L. Labedz editor, págs. 142-165.

[Nota de esta edición: hay una versión española de la obra de G. LUKÁCS *Der junge Hegel: El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, a cargo de Manuel Sacristán, publicada por Grijalbo, México, 1963.]

ciencia, lo que Marx hace es reconsiderar la identificación resultante entre objetivación y alienación. Marx distingue entre objetivación, premisa de la existencia material, y alienación, estado de conciencia derivado de un método particular de relación entre el hombre y los objetos ².

Marx sostiene que al tratar de superar la alienación mediante la negación de la existencia autónoma de los objetos, Hegel está de hecho reduciendo el hombre a su yo interior, puesto que considera todos los objetos mera proyección de la conciencia. Según Marx, esta reducción equivale a reducir el hombre a una autosuficiencia interna que no es un resultado del autodesarrollo y la autocreación humanos. Si Hegel postula que el hombre es lo que él hace por sí mismo, sin embargo imputa al hombre una substantividad que no es una consecuencia de su autocreación y autodevenir. Además, tal reducción del hombre a su yo interno asume una imagen del hombre como ente aislado de su prójimo. Hegel se opone al individualismo clásico en términos que a Marx le parecen pertinentes, pero reintroduce este individualismo por la puerta trasera. A pesar suyo, Hegel permanece «sobre el suelo de la Economía política», pero a continuación hipostasia los predicados reales del hombre en un sujeto abstracto ³.

Este es otro aspecto de la concepción de Hegel: si la objetivación es una proyección ilusoria de la conciencia que en última instancia volverá sobre sí misma, entonces todo esfuerzo humano en el que el hombre trate de formarse a sí mismo y conformar su mundo, es pura fantasía. Y entonces, la alienación misma es también ilusoria. Dado que Marx ve la alienación como intrínseca a un modo concreto de relación entre el hombre y sus productos, tal relación no puede ser ilusoria, con tal de que los productos sean reales (como Marx así los cree). Para Marx el trabajo humano presupone siempre una base material, un «substratum natural» distinto tanto de la conciencia como del esfuerzo humano. Por supuesto, esta es una de las diferencias entre idealismo y materialismo; sin embargo, el complejo nivel en que Marx se enfrenta a Hegel revela en qué medida construye su sistema a partir de las dificultades internas del pensamiento hegeliano. Puesto que Marx reconoce la existencia autónoma de los objetos, no puede

² Véase el breve fragmento titulado «La construcción hegeliana de la *Fenomenología*», impreso como apéndice a *La ideología alemana*.

³ *Early Writings*, págs. 204-205, 209.

sentirse satisfecho con una superación meramente cognitiva de la alienación, y debe buscar soluciones en la *praxis* creadora de objetos. Para Hegel la alienación es un estado de conciencia pasible de eliminación por otro estado de conciencia; para Marx, la alienación está asociada a objetos existentes y reales, y es pasible de eliminación sólo en la esfera de la actividad sobre objetos. Esta posición aporta una significación particular al sarcasmo de Marx que dice que, puesto que Hegel lo reduce todo a imágenes fenoménicas sin existencia real, Hegel llama muy adecuadamente *Fenomenología* a su teoría, y que en eso está todo ⁴. Como siempre en Hegel, el sujeto deviene aquí un objeto. El hombre de Hegel es así un ente sin objetos, y siguiendo a Feuerbach, Marx observa que un ente no objetivo es un no-ente (un no-ser) ⁵.

La conexión entre la crítica por Marx de la concepción de Hegel de la alienación, y su desacuerdo general con lo que Marx considera elemento mistificador en la filosofía de Hegel, es algo que está poderosamente expresado en el pasaje siguiente de la última sección de los *Manuscritos* de 1844:

«El proceso debe tener un portador, un sujeto; pero el sujeto emerge primero como un resultado. Este resultado, el sujeto que se conoce a sí mismo como autoconciencia absoluta, es por tanto *Dios, espíritu absoluto, la Idea autoconsciente y automanifestada*. El hombre real y la Naturaleza real devienen meros predicados, símbolos de este hombre irreal oculto y de esta Naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen, pues, una relación inversa; un *sujeto-objeto místico*, o una *subjetividad que trasciende el objeto*, el *sujeto absoluto* como un proceso de autoalienación y de retorno de la alienación a sí mismo, y al mismo tiempo la reabsorción de esta alienación, el *sujeto* de este proceso; puro, *incesante* movimiento sobre sí mismo» ⁶.

Marx continúa y muestra que la secuencia de su pensamiento lleva a Hegel necesariamente a conclusiones de gran alcance. En primer lugar, la historia es reducida a un acto de pensamiento: cesa de tratar eventos concretos y se concentra en especulaciones cuya relación a los

⁴ *Ibid.*, pág. 204.

⁵ *Ibid.*, pág. 207.

⁶ *Ibid.*, pág. 214.

eventos es ambivalente; abstrae de ellos, y a la vez ve en ellos sólo manifestaciones del espíritu ⁷. En segundo lugar, esta concepción conduce al quietismo y el conservadurismo, y Marx expone muy claramente la ambivalencia del conservadurismo político de Hegel. Hegel no deriva de los acontecimientos que le son contemporáneos, un pensamiento conservador, pues en ese nivel Hegel expresa a veces opiniones sumamente liberales. Su conservadurismo mana de la ambivalencia de su epistemología que, en última instancia, hace el pensamiento dependiente de la realidad histórica existente, al mismo tiempo que niega que esté cumpliendo esta acción.

Analizando esta conexión entre la epistemología de Hegel y sus consecuencias políticas, Marx dice que la abolición de la alienación en el nivel de la mera conciencia constituye un reconocimiento de la imposibilidad inmanente de abolir la alienación real ⁸. En suma, la conciencia aprueba una realidad que ella no puede cambiar. Esta emancipación puramente espiritual obliga al hombre a legitimar sus cadenas. Marx argumenta que en Hegel cada esfera de vida alienada reaparece en un nivel más alto: la *Aufhebung* preserva la alienación, hace solamente eso, y no llega a abolirla. Hegel usa el concepto de tal modo que la alienación nunca es realmente superada. Por tanto la filosofía de Hegel, a pesar de su fuerza intelectual, legitima dócilmente la alienación:

«El acto de superación (*Aufhebung*) desempeña un papel raro, en el cual están implicados negación y preservación, negación y afirmación».

«Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, el *derecho privado* superado equivale a la *moralidad*, la moralidad superada equivale a la *familia*; la familia superada equivale a la *sociedad civil*; la sociedad civil superada equivale al *Estado*; y el Estado superado equivale a la *historia universal*. Pero en la *realidad*, derecho privado, moralidad, familia, sociedad civil y Estado, permanecen en pie, sólo que convertidos en *momentos*, modos de existencia del hombre que carecen de validez en aislamiento, y que se disuelven y engendran mutuamente» ⁹.

⁷ *The Poverty of Philosophy*, págs. 122-23; *The Holy Family*, págs. 114-115.

⁸ *Early Writings*, págs. 210-16.

⁹ *Ibid.*, pág. 211.

Consecuentemente, Marx critica a los Jóvenes Hegelianos por la misma razón; su crítica social deviene irrelevante, en función de sus propias premisas, en cuanto han aceptado las concepciones de su maestro sobre la irrealidad de los objetos. Una vez que han asumido la noción hegeliana de conciencia como «autoconciencia», están incapacitados para tratar de la realidad social. La frase que abre *La sagrada familia* va directamente a la cuestión: «En Alemania el humanismo real no tiene enemigo más peligroso que el idealismo especulativo o espiritualismo que en lugar del hombre real e individual pone la «autoconciencia» o «el Espíritu»¹⁰. Para los Jóvenes Hegelianos el problema de la emancipación se reduce a una cuestión puramente espiritual, cuando el problema real reside en cómo crear las condiciones objetivas de la conciencia:

«Pero, para levantarse no es bastante hacerlo en *el pensamiento*, dejando que sobre nuestra cabeza *real y sensible* permanezca la amenaza del yugo *real y palpable* que no se desvanecerá con ideas. Sin embargo, el *Criticismo absoluto* ha aprendido de la *Fenomenología* de Hegel el arte de transmutar las cadenas *reales y objetivas* que existen *fuera de mí*, en cadenas *ideales y subjetivas* existentes *en mí*, de modo que todas las luchas concretas existentes en el entorno se transmutan en puras luchas de pensamiento»¹¹.

La Escuela Crítica de Bruno Bauer se limita así, por ella misma, a emancipar la conciencia, como si la conciencia fuese el sujeto real y el hombre su mero predicado. Socialmente, esta posición limita también por definición la relevancia de la Escuela Crítica, haciéndola pertinente para una reducida élite de *litterati* e imposibilitando su identificación con ningún postulado universal de la humanidad como tal. La Escuela Crítica se queda por debajo de la universalidad hegeliana.

Esta crítica de Bauer está sintetizada por Marx en una carta a Feuerbach escrita en el verano de 1844:

«Uno puede resumir así el carácter de esta *Allgemeine Literaturzeitung* *: la metamorfosis de la «crítica» en un ser trascenden-

¹⁰ *The Holy Family*, pág. 15.

¹¹ *Ibid.* Véase además el prefacio a *The German Ideology*, págs. 23-24.

* Título de la revista literaria de los Bauer.

tal. Estos berlineses no se consideran *hombres* que critican, sino *críticos* que subsidiariamente tienen la desgracia de ser hombres. En consecuencia no reconocen otra necesidad real que la necesidad de crítica *teórica*. Y reprochan a gente como Proudhon porque sitúan su punto de partida en una *necesidad práctica*. Esta crítica se extravía así en un espiritualismo triste y pomposo. La conciencia, o *autoconciencia*, es percibida por ellos como la única cualidad humana. Incluso el amor es negado, porque en él, el ser amado no es más que «un objeto». ¡Abajo el objeto! Esta crítica se toma a sí misma por el solo elemento *activo* en la historia. Frente a ella, la humanidad entera no es más que *masa*, masa inerte cuyo valor es cuando puede ser contrastada al Espíritu. Para un Crítico el acto más criminal es, por tanto, mostrar sentimientos o pasiones: el Crítico debe ser sólo un *Sophos*, irónico y glacial» (...) (...).

«Voy a publicar un breve folleto contra este extravío de la crítica»¹².

Por esta razón Marx ve en la Escuela Crítica una incapacidad para tratar problemas concretos de los hombres reales e históricos, limitándose a sí misma a abstracciones ajenas a la realidad. Dos años más tarde Marx formula la misma crítica a los «Socialistas verdaderos» que, a causa de su posición epistemológica, no perciben la alienación como enraizada en la situación histórica y en sus consecuencias¹³. En un modo indirecto Marx empleó también este lenguaje conceptual en su argumentación contra Proudhon: de la manera en que Proudhon usa las categorías, siguiendo la Economía clásica, parece que los problemas residan dentro de los conceptos y no dentro de la realidad. Consecuentemente, Proudhon se dedica casi exclusivamente a tratar de superar dicotomías conceptuales¹⁴.

¹² Carta de Marx a Feuerbach, 11 agosto 1844 (en *Werke*, XXVII, 427). El «breve folleto» terminó siendo la más bien voluminosa *La sagrada familia*. [Hay versión española de *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica: contra Bruno Bauer y sus colegas*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1962.]

¹³ *The German Ideology*, pág. 514. «Aquí, entonces, la causa de la «escisión de la vida» resulta ser la teoría. Es difícil ver por qué estos verdaderos socialistas mencionan para nada la sociedad, si creen conjuntamente con los filósofos que todas las rupturas son eco de la *escisión de los conceptos*».

¹⁴ *The Poverty of Philosophy*, pág. 112; véase también *Early Writings*, pág. 156; Tesis IV sobre Feuerbach, *Selected Works*, II, 404.

Esta diferenciación entre su posición y el idealismo hegeliano tradicional conduce a Marx a sugerir que por mediación de ella puede también establecerse la diferenciación entre la sociedad actual y la sociedad futura. En la sociedad actual la creación de objetos (objetificación = producción), en vez de ayudar al hombre a realizarse, causa su alienación, mientras en la sociedad futura la objetificación conducirá al despliegue de todas las potencialidades humanas. Alienación y objetificación, que en la sociedad actual se recubren fenomenicamente aunque difieren ontológicamente, serán distinguidas de modo radical en el futuro, cuando la alienación desaparecerá ¹⁵.

Esta distinción entre objetificación y alienación aparece con gran detalle en dos, por lo menos, de los textos mayores de Marx. Significativamente, corresponden tanto al período de su desarrollo intelectual de juventud como al período de madurez; los *Manuscritos* de 1844 y el borrador de 1857-58 para *El Capital*, borrador hoy conocido como los *Grundrisse*. Esto prueba de nuevo la continuidad del pensamiento de Marx y muestra que su preocupación por el tema de la alienación prosigue en el período de sus intensos estudios económicos.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx empieza por decir que, bajo las condiciones de la economía capitalista, la producción es organizada en circunstancias alienantes que convierten la actividad creadora del hombre (objetivación + objetificación) en un proceso de des-humanización.

«El objeto producido por el trabajo, su producto, emerge opuesto a él como un ente ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo que se ha materializado en un objeto, en una cosa física; es la *objetificación* del trabajo. La realización del trabajo es al mismo tiempo su objetificación. Esta realización del trabajo se manifiesta en el nivel económico como destrucción vital del trabajador, la objetificación como pérdida y como servidumbre ante el objeto, y la apropiación como alienación» (...).

¹⁵ Algunas de las recientes investigaciones sobre los problemas de la alienación parecen ignorar la diferenciación establecida por Marx entre objetificación [objetivación] y alienación; por ejemplo, DANIEL BELL, «The Debate on Alienation», en *Revisionism*, pág. 195. Véase una síntesis sumamente interesante de los temas filosóficos implicados, en ROTENSTREICH, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, págs. 144 y ss.

«Hasta tal punto la objetificación se revela como pérdida de objeto, que al trabajador se le despoja de las cosas más esenciales, no sólo de la vida, sino también del trabajo. El trabajo mismo deviene un objeto que el trabajador puede adquirir sólo con gran esfuerzo y con impredecibles interrupciones (...) (...). El trabajador pone su vida en el objeto, y su vida deja de pertenecerse a él y pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor es su actividad, menor es su posesión. Lo que está incorporado en el producto de su trabajo, deja de ser suyo. Cuanto mayor la magnitud de este producto, mayor se hace la carencia del trabajador. La alienación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo deviene un objeto, asume una existencia exterior, sino que existe independientemente de él, algo ajeno a él, y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que dio al objeto se vuelve contra el trabajador como fuerza ajena y hostil»¹⁶.

Las condiciones específicas de la objetivación en el nivel económico (en la esfera de la Economía política) y no la naturaleza de la objetivación misma, convierten la actividad en alienante. Como consecuencia, los objetos devienen señores del hombre, pues la alienación invierte la relación sujeto-objeto.

En los *Grundrisse*, Marx discute este problema en tres contextos diferentes. Primero, Marx dice que propiedad y riqueza son atributos del hombre como ser creador de objetos, puesto que la actividad humana necesita objetos reales para su propio cumplimiento. Por tanto, la forma burguesa de la riqueza debe ser emancipada de sus formas alienadas para que la acción productiva de objetos recobre su verdadero carácter¹⁷. Marx sigue diciendo que en períodos antiguos, cuando la riqueza se concebía aun como intrínseca a ciertos objetos naturales (y no en mercancías producto del trabajo humano) no existía en absoluto alienación, porque la alienación está asociada a una forma invertida de la actividad humana. Pero la no existencia de alienación implicaba asimismo la no existencia de objetivación humana. Este período de pristina inocencia era así incapaz de desarrollar la plenitud y riqueza de las potencialidades humanas. Y en consecuencia, el comu-

¹⁶ *Early Writings*, pág. 122.

¹⁷ *Grundrisse*, pág. 391.

nismo primitivo no puede, en modo alguno, servir de modelo para un comunismo plenamente desarrollado, el cual presupone la alienación y su abolición¹⁸.

En el segundo contexto, el tema aparece en un aspecto diferente. Aquí Marx retoma la aserción de Adam Smith de que el tiempo que el hombre consagra al trabajo debe ser considerado un precio a deducir de su estado normal de existencia, el ocio. El ocio, según Adam Smith, debe ser considerado como el estado ideal del hombre. La Economía política divide la actividad humana en actividad coerciva (trabajo) y actividad espontánea y libre (ocio). Para Marx, esta argumentación demuestra una vez más la básica incomprensión de la naturaleza de la actividad humana en que incurre la Economía política. La teoría económica deviene expresión teorética de la alienación humana. Marx niega que el trabajo sea naturalmente coercivo. Por el contrario, el trabajo realiza la espontaneidad humana. Lo que le hace coercivo no es su naturaleza *per se*, sino las condiciones históricas en que se desarrolla. La clasificación de Adam Smith contiene involuntariamente una crítica de la sociedad civil que condena al hombre a este dualismo de coerción y espontaneidad. Una sociedad que se proponga abolir la alienación, no abolirá el trabajo sino sus condiciones alienantes. Marx es muy consciente de que incluso el trabajo no alienado puede ser difícil. Expresamente menciona Marx la creación artística, que le sirve de paradigma para el trabajo no alienado, aunque requiera un trabajo realmente muy duro. La cuestión no reside en la facilidad o dificultad físicas de un tipo de trabajo. La cuestión es si el trabajo es para el hombre un mero medio de existencia o si deviene contenido verdadero de su vida¹⁹.

El tercer y último contexto de discusión pormenorizada de la alienación, en los *Grundrisse*, es sin duda el más intrincado. Aunque este pasaje está escrito en un estilo denso, con no pocas palabras inglesas intercaladas en el texto alemán, es de inmensa importancia para percibir la poderosa continuidad del análisis que va desde los *Manuscriptos de 1844* hasta *El Capital*:

«El hecho de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, las condiciones objetivas de trabajo, trabajo objetiva-

¹⁸ *Ibid.*, pág. 375.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 505-506.

do, deben crecer con relación al trabajo vivo (ésta es una aserción tautológica, pues «crecientes fuerzas productivas del trabajo» no puede significar otra cosa sino que uno emplea menos trabajo inmediato para producir más, y que, por tanto, la riqueza social se manifiesta cada vez más en condiciones de trabajo creadas por el propio trabajo), este hecho aparece desde el punto de vista del capital en un modo que (y esto es importante para el trabajo asalariado) las condiciones objetivas de trabajo alcanzan una colosal y creciente independencia, manifiesta en su misma magnitud, frente al trabajo vivo, en vez de aparecer como momento de la actividad social (trabajo objetificado) que deviene el cuerpo cada vez mayor del otro momento, trabajo vivo, subjetivo. Consecuentemente la riqueza social aparece en enormes segmentos como fuerza extraña y sobrepoderosa que domina al trabajo. Lo que está siendo subrayado no es la *objetificación*, sino el proceso de *alienación*, alteridad, enajenación, el hecho de que ese inmenso poder objetivo no pertenece al trabajador, sino a las condiciones objetizadas de producción, esto es, al capital (...). En la medida en que esta producción del cuerpo objetivo de la actividad acontece desde el punto de vista del capital y trabajo asalariado, opuestos a la inmensa * capacidad de trabajo (esto es, en la medida en que este proceso de objetificación aparece desde el punto de vista del trabajo como alienación, y desde el punto de vista del capital como apropiación), esta inversión y perversión es *real*, y no una mera *noción* que sólo existe en la imaginación de trabajadores y capitalistas. Pero no hay duda de que esta inversión es tan sólo una necesidad *histórica*, mera necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas tomando como base un punto de vista histórico; pero no es una necesidad *absoluta* de la producción como tal; es más bien una necesidad pasajera, y el resultado y el fin inmanente de este proceso consiste en abolir [*aufzuheben*] esa base y la forma de este proceso. Los economistas burgueses están tan apegados en la imagen de cierto estadio histórico de desarrollo de la sociedad, que la necesaria objetivación de las fuerzas sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesi-

* Nota de esta edición: el texto original dice *immense faculty*; en la versión española de los *Grundrisse* se dice capacidad *inmediata*.

dad de *alienación* de esas fuerzas, enfrentándolas al trabajo vivo. Pero con la abolición [*Aufhebung*] del carácter inmediato del trabajo vivo como meramente particular, o meramente subjetivo, o sólo extrínsecamente general, con la puesta de la actividad de los individuos como inmediatamente universal o *social*, esta forma de alienación desaparecerá de los momentos objetivos de la producción; éstos quedarán establecidos como propiedad, como el cuerpo social organizado dentro del cual los individuos se reproducen como individuos, pero individuos sociales ²⁰.

2. ALIENACION Y FORMAS DE PROPIEDAD

Según Marx la alienación tiene tres aspectos: en la sociedad actual el hombre está alienado de la naturaleza, de sí mismo, y de la humanidad. Estos aspectos están implicados unos en otros: en la alienación del hombre respecto a la Naturaleza, Marx ve la alienación humana respecto de su capacidad de estructurar el mundo. A su vez este aspecto de la alienación se manifiesta en la aparición del mundo construido por el hombre, como señor sobre el hombre, dictador de sus condiciones de vida. La actividad creativa humana aparece al mismo tiempo como mero instrumento de preservación de la existencia física. El concepto de alienación presupone, por tanto, una imagen esencial del hombre como creador objetivo, y es la realización de esta imagen lo que es frustrado en la sociedad existente. Esta imagen del hombre no es un producto de las condiciones materiales *per se*; al contrario, es más bien la capacidad humana de controlar las condiciones materiales de la vida humana. Si bien estas condiciones materiales son un requisito para la realización de las potencialidades productivas y creadoras del hombre, pueden también limitarlas ²¹. La distinción hegeliana entre existencia (*Dasein*) y realidad (*Wirklichkeit*) re-

²⁰ *Ibid.*, págs. 715-717. Aunque este texto ha sido accesible desde 1939, Sidney Hook aún escribe en 1962 que «al lado de la doctrina específicamente sociológica del *fetichismo de las mercancías* (...) el concepto central de autoalienación es ajeno al humanismo histórico y naturalista de Marx». (Nueva introducción de S. Hook a su *From Hegel to Marx*, para la edición en libro de bolsillo en Ann Arbor, pág. 5.)

²¹ *Selected Works*, I, 363.

emerge así en los escritos de Marx, apareciendo como insatisfactorio el esfuerzo hegeliano de cerrar el hiato entre ambas categorías ²².

La expresión fenoménica más obvia de la alienación está en la imposibilidad para el trabajador de la sociedad capitalista, de disponer del producto de su trabajo. Cuando Marx dice que las condiciones de producción existentes deshumanizan al trabajador, está implicando que, una vez que los productos de la actividad creativa, auto-realizadora, del trabajador, han sido enajenados de él, el trabajador retiene sólo sus funciones biológicas similares a las del animal:

«¿Qué constituye la alienación del trabajo? Primero, que el trabajo es *externo* al trabajador, no es parte de su naturaleza; y consecuentemente, que el trabajador no se realiza en su trabajo sino que se niega, tiene una conciencia de miseria más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías físicas y mentales sino que queda físicamente gastado y mentalmente degradado. El trabajador, por tanto, sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo se siente ajeno a sí. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, *trabajo forzado*. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se manifiesta en el hecho de que, en cuanto cesa la coerción, física o de otra clase, el trabajo es rehuido como la peste (...) (...). Llegamos al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser libremente activo en su función animal (comiendo, bebiendo y procreando, o a lo sumo en su morada y su aseo personal), mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a animal. Lo animal deviene humano, y lo humano deviene animal» ²³.

En *Trabajo asalariado y Capital*, publicado en 1849, Marx vuelve sobre estos aspectos del trabajo, y aunque en este texto dominan los análisis puramente económicos, los elementos filosóficos no dejan de estar explícitos:

²² *Philosophy of Right*, pág. 10; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, edic. Nicolin-Pöggeler (Hamburgo, 1959), págs. 38-39. Para la retención por Marx de esta distinción, incluso en sus textos tardíos, véase *Capital*, III, 205, 797-98.

²³ *Early Writings*, págs. 124-25. Debe tenerse presente que en este contexto Marx asocia la alienación específicamente al trabajador, y no a una condición humana indiferenciada.

«El ejercicio de la fuerza de trabajo, el trabajo, es la actividad de la propia vida del trabajador, la manifestación de su vida. Y él vende esta *actividad vital* a otra persona, con el fin de asegurarse los necesarios *medios de subsistencia*. Así su actividad vital es para él sólo un medio que le permite existir. Trabaja para vivir. No cuenta siquiera con el trabajo como parte de su vida, sino más bien como un sacrificio de ella. Es una mercancía que ha cedido a otro. Por tanto, el producto de su actividad no es el objeto de esa actividad. Lo que el trabajador produce para sí no es la seda que teje, ni el oro que extrae de la mina, ni el palacio que edifica. Lo que el trabajador produce para sí, es el *salario*, y seda, oro, o palacio, se resuelven para él en una cantidad definida de medios de subsistencia, quizá en una blusa de algodón, o unas monedas de cobre, o una habitación en un sótano. Y el trabajador que durante doce horas teje, hila, taladra, tornea, edifica, palea, rompe piedras, lleva cargas, etc., ¿considera estas doce horas de tejer, hilar, barrenar, tornear, edificar, o romper piedras, como una manifestación de su vida, como vida? Por el contrario, la vida empieza para él donde esa actividad cesa, en el comedor, en la taberna, en la cama. El trabajo de doce horas no tiene sentido para él como [acto de] tejer, hilar, taladrar, etc., sino como *salarios* que le aportarán al comedor, a la taberna o a la cama. Si el gusano de seda tuviese que hilar para proseguir su existencia como oruga, sería un completo trabajador asalariado»²⁴.

Esta alienación en la vida real se refleja asimismo, según Marx, en la conciencia social, en la ideología de la sociedad. El sistema conceptual adecuado a este tipo de sociedad es por sí mismo una manifestación de alienación. La Economía política refleja ideológicamente la vida alienada, como indica su insistencia en que sus conceptos poseen una realidad objetiva y ontológica y tienen validez extrínseca a las relaciones humanas específicas cuyos principios de organización trata de expresar y sistematizar dicha teoría. La alienación se produce en la sociedad capitalista, no porque sea causada por la producción según la Economía política, la cual convierte la producción como actividad humana objetizante, en «leyes objetivas» que imponen independien-

²⁴ *Selected Works*, I, 82-83.

temente la regulación de la actividad humana. El sujeto humano deviene el objeto de su propio producto, y las leyes de la Economía política son sólo una manifestación última y radical de esta conciencia invertida que hace del hombre un predicado de sus propios productos y mistifica así la realidad humana ²⁵.

Marx utiliza la teoría de David Ricardo del valor-trabajo para probar este punto, en conexión con la diferenciación entre el «valor de uso» y el «valor de cambio» de las mercancías. Marx está de acuerdo en que es comparativamente fácil descubrir el valor de uso de una mercancía, puesto que es algo directamente relacionado con la utilidad extraída de su contenido material. El esfuerzo para analizar el valor de cambio, hace el tema mucho más complejo. Según la teoría económica clásica, el valor de cambio de las mercancías es la *ratio* a que se intercambian unas por otras, esto es, es una medida recíproca de sus valores de uso. El problema reside, empero, en los criterios pertinentes para la medición. La Economía política clásica responde que ese criterio es el tiempo socialmente necesario para la producción de la mercancía ²⁶, sosteniendo que, mientras el valor de uso está asociado al substratum natural o material de la mercancía (el valor de uso de la sal está determinado por nuestra necesidad de ese mineral), el valor de cambio es una función del trabajo humano. Ahora bien: la medición de la cantidad de trabajo socialmente necesario requiere una unidad de medida o patrón aceptado. Aquí Marx argumenta que la cantidad de trabajo está determinada por lo que se paga por ella. La existencia de valor de cambio, y la de mercancías como tales, es posible porque el trabajo es tratado como una mercancía. La Economía política considera el trabajo la fuente del valor de todas las mercancías, pero presupone también el valor y la existencia de mercancías. Marx dice que el misterio del trabajo en la sociedad capitalista consiste en que aparece de nuevo como algo distinto de lo que realmente es ²⁷.

²⁵ Esta temática, tratada en la primera sección de *El Capital* («Mercancías») fue ignorada por Engels. En el resumen que el propio Engels hizo de *El Capital* le dedicó, característicamente, dos páginas, mientras que la sección de igual extensión que Marx consagró a la circulación de mercancías mereció seis páginas en el resumen de Engels. Tampoco Kautsky concedió mucha atención al tema.

²⁶ *Werke*, XIII, págs. 15-21; *Capital*, I, págs. 35-46.

²⁷ El *Manifiesto comunista*, traducción inglesa en *Selected Works*, I, 40; *Trabajo asalariado y Capital*, en *Selected Works*, I, 79-84.

Que las mercancías tengan valor de cambio dependiente del trabajo es una manifestación de la alienación. Este análisis radical de los conceptos de la Economía política lleva a Marx a la conclusión de que la alienación no puede ser superada en tanto que las relaciones de producción enajenan las relaciones humanas en relaciones entre objetos, y mientras los economistas olviden que la esencia de las mercancías es trabajo humano objetizado: «Y en último término, lo que caracteriza al trabajo como determinante del valor de cambio es el hecho de que la relación social humana aparece también simultáneamente en una forma invertida, como relación social entre cosas (...). Si es cierto que el valor de cambio es una relación entre personas, debe añadirse: una relación oculta bajo una máscara cosificada»²⁸.

Esta concepción del capital como yo alienado del hombre, se remonta a los *Manuscritos* de 1844, aunque allí a veces Marx usa «capital» y «dinero» como equivalentes. Hay apenas duda de que Marx fue influido, en esta descripción, por algunos de los escritos de Moses Hess en el mismo período, aunque Marx diferencia claramente el capital en los *Manuscritos* (cosa que Hess no hace)²⁹. Cualquiera que sea la deuda de Marx con Hess, Marx añade una confrontación con las ideas de Hegel sobre la propiedad, y alcanza así una elaboración altamente original.

Hegel sostenía que la propiedad realiza la personalidad humana mediante su objetivación en el mundo exterior fenoménico. Para Hegel esta exteriorización constituía realización y positividad, precisamente porque todos los objetos son, en definitiva, conceptuales y la sola realidad es el espíritu humano, raíz de la creatividad y de la producción. Consecuentemente, la propiedad era para Hegel libertad humana realizándose en el mundo fenoménico, y la carencia de propiedad impedía al hombre la participación en esta universalidad³⁰.

El análisis de Marx sobre propiedad y alienación trata de destruir esta identificación hegeliana de propiedad y personalidad. Para Marx la propiedad no es la realización de la personalidad sino su negación: no sólo están alienados los que están huérfanos de propiedad; tam-

²⁸ *Werke*, XIII, pág. 21; cf. *Capital*, I, 36-37.

²⁹ Por lo que concierne a la deuda de Marx respecto a Hess, cf. E. Silberner, «Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess, 1841-1843», en *Annali dell' Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, VI (1963), págs. 387-437.

³⁰ *Filosofía del Derecho*, párrafos 243 a 246. Cf. J. RITTER, «Person und Eigentum», en *Marxismusstudien*, IV, 196-228.

bién lo están sus poseedores. La posesión de propiedad por una persona implica necesariamente la no-posesión por otra (una relación dialéctica totalmente ausente en Hegel). Por tanto, el problema no reside en asegurar la propiedad para todos (lo que es, para Marx, una imposibilidad intrínseca y una contradicción inmanente), sino en la abolición de todas las relaciones de propiedad como tales.

Marx llega a esta separación radical de propiedad y personalidad mediante otra aplicación del método transformativo. En los *Manuscritos* de 1844 dice que el dinero es el yo del hombre alienado, en cuanto reduce todas las cualidades humanas a valores cuantitativos y cambiables, vacíos de ningún atributo específico. La acumulación de dinero cercena la capacidad real del hombre para la exteriorización y la expresión de sí mismo. Dinero ahorrado equivale a consumo diferido: por tanto, los valores inherentes al dinero han sido encapsulados en él y no realizados en el hombre.

«Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos libros compres, cuanto menos vayas al teatro, al baile o a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, etc., más podrás ahorrar y mayor será tu tesoro que no comerán ni la polilla ni el moho: tu *capital*. Cuanto menos seas tú, cuanto menos exteriorices tu vida y más acumules, mayor será tu vida alienada y mayor el ahorro de tu esencia alienada. Todo lo que el economista te quita como vida y humanidad, te lo devuelve en forma de dinero y riqueza. Y lo que tú no puedes, lo puede tu dinero; él puede comer, beber, ir al baile y al teatro, comprar arte, educación, tesoros históricos, poder político, y viajar; él puede apropiarse todas esas cosas para ti, puede comprarlo todo; él es la verdadera prepotencia [*Vermögen*]»³¹ *.

No podemos considerar, pues, sorprendente que Marx caracterice el capitalismo como un ascetismo «práctico». Esta descripción, típica de las investigaciones ulteriores de Max Weber sobre el espíritu del capitalismo, implica que el capitalismo mira con sospecha los propios valores creados por la actividad capitalista. Sin embargo, sólo la am-

³¹ *Early Writings*, pág. 171.

* Nota de esta edición: este pasaje tiene una traducción diferente en la versión española (Wenceslao Roces) de los *Manuscritos*, aunque conserve un sentido general próximo. Cf. *Op. cit.*, pág. 93.

plia aceptación social de este *ethos* crea las precondiciones necesarias para la emergencia histórica del capitalismo. En el pasaje antes transcrito dice Marx que la Economía política, «a pesar de su apariencia mundana y orientada hacia la satisfacción del placer, es una verdadera ciencia moral e incluso la más moral de todas las ciencias. Su principal tesis es la renuncia a la vida y las necesidades humanas». Este ascetismo es la manifestación última e ideológica de la alienación, y su cúspide aparece en la teoría de Malthus, que juzga que la propia procreación humana es un despilfarro ³².

La fuerza de *inversión* del dinero deriva, según Marx, de su capacidad de imputar a sus poseedores unas cualidades que ellos no poseen. Los poseedores de dinero pueden adquirir esas cualidades mediante el poder del capital. En este mundo invertido las facultades del hombre están determinadas por su dinero. Sus atributos personales devienen una función de su poder de compra y no de su yo inmanente. Después de citar el *Timón* [de Atenas], de Shakespeare, y el *Fausto* de Goethe, Marx dice:

«Lo que existe para mí por medio del dinero, lo que puedo pagar (y el dinero puede comprar), eso soy yo, el poseedor de dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Los atributos del dinero son mis propios atributos de poseedor, mis propiedades y facultades. Lo que soy y lo que puedo hacer no está, por tanto, en modo alguno determinado por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprar para mí la mujer más hermosa. Por tanto, no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza repulsiva, es anulada por el dinero. Como individuo soy un tullido, pero el dinero me otorga veinticuatro piernas. Por tanto, no soy un tullido... (...). Mediante el poder del dinero puedo tener todas las cosas que anhela el corazón humano: ¿no

³² El carácter ascético de la ética capitalista es objeto de mención por Marx en varios lugares, e. g.: «La Economía Política, la ciencia de la riqueza, es, por tanto, y al mismo tiempo, la ciencia de la renunciación, de la privación y del ahorro (...). Esta ciencia de una industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del ascetismo. Su ideal genuino es el avaro ascético pero ususero, y el esclavo ascético pero productivo. Y su ideal moral es el obrero que lleva una parte de sus salarios a la cuenta de ahorros del Banco» (*ibid.*, pág. 171). Cf. KARL LÖWITZ, «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII (1932).

poseo, pues, todas las capacidades humanas? ¿No transforma mi dinero todas mis incapacidades en poderes?»³³.

Dado que la posesión de dinero crea demanda solvente, sólo quien posee dinero y puede realizar su demanda tiene necesidades efectivas. Quien no tiene dinero no tiene necesidades efectivas y, por tanto, no tiene realidad objetiva. La propiedad es, de nuevo, no la realización de la personalidad sino su negación³⁴.

Los escritos posteriores de Marx no tratan del dinero o de la propiedad en cuanto tales. Aparece en sus análisis un abordaje más elaborado, y aunque las primeras observaciones de Marx en los *Manuscritos* contienen de hecho un análisis histórico, este tratamiento es más preciso en *La sagrada familia* y en *Miseria de la Filosofía*³⁵. El enfoque a-histórico de Proudhon provoca el comentario de Marx en 1865 en una carta a Schweitzer, según el cual la famosa pregunta de Proudhon —«¿Qué es la propiedad?»— no tiene respuesta en sus propios términos³⁶.

En consecuencia, Marx se ve obligado a embarcarse en una investigación sistemática sobre el desarrollo histórico de las formas de propiedad. Este análisis tiene lugar en *La ideología alemana* y en los *Grundrisse*. Según Marx, la primera forma de propiedad es la propiedad tribal, condicionada por relaciones de producción que preceden la sedentarización y la agricultura³⁷. Una vez que empieza a desarrollarse la agricultura, desaparece gradualmente este tipo de propiedad comunal primitiva. En la *polis* clásica basada en la agricultura existen dos tipos de propiedad uno al lado del otro: en teoría la propiedad reside aún en la *res publica*, y los individuos tienen la posesión y el usufructo.

En los *Grundrisse*, Marx adiciona un elemento especulativo a su discusión de la antigua propiedad tribal³⁸. La aparición de este ele-

³³ *Early Writings*, pág. 191.

³⁴ *The Holy Family*, págs. 59-69. *The Poverty of Philosophy*, págs. 173 y ss.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Selected Works*, I, págs. 390 y ss.

³⁷ *The German Ideology*, pág. 33.

³⁸ *Pre-Capitalist Economic Formations*, trad. J. Cohen, edición de Eric Hobsbawm (Londres, 1964). [Esta parte de los *Grundrisse* está al final del vol. II de la edición española de los *Grundrisse* a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y P. Scaron, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.]

mento en esa etapa de su desarrollo intelectual (1857-58) resulta de nuevo altamente significativa para la continuidad de la construcción teórica de Marx, en particular en cuanto retoma intuiciones subyacentes a la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, de 1843. Marx muestra que la aparición de la propiedad debe ser necesariamente como tribal, puesto que se origina en la capacidad de un grupo humano de tomar posesión de una tierra. Este acto depende de la previa existencia de cohesión social grupal, esto es, alguna clase de cohesión de stirpe o de tribu. Incluso si en última instancia esta posesión común resulta en la división de la tierra en parcelas individuales o privadas, sólo es posible esta división a partir de la preexistencia de la propiedad tribal. Dicho en otras palabras: las raíces de la propiedad individual se hallan en la propiedad común, y la propiedad no precede a la sociedad sino que resulta de ella. Marx dice especulativamente que la existencia tribal de los individuos es la primera propiedad histórica, y reitera su aserción de que no es posible separar un individuo histórico de su contexto social. La terminología empleada en esta discusión orienta el discurso en la misma dirección: Marx usa el término *Gemeinwesen* para denotar tanto la propiedad tribal común como la pertenencia [de los miembros] a una organización tribal³⁹. Dado que en el interior de esta organización social la relación a la propiedad está mediada a través de la pertenencia al grupo, la propiedad constituye una relación en la que está implicado el sentido de identificación social, una forma de propiedad sin elementos alienantes. La propiedad realiza la relación positiva del hombre con los otros miembros de la tribu. Por tanto la propiedad tribal, en su forma comunal y cooperativa, es un factor socialmente limitante, que frena el poder individual a desentenderse de la generalidad de la sociedad y a establecerse como interés egoísta distinto del interés social general. En este estadio no puede tener lugar separación alguna entre Estado y sociedad civil. Marx nunca formuló, sin embargo, la hipótesis de que toda la humanidad haya tenido la experiencia de una forma unitaria o común de propiedad tribal. Con cierto detalle explica que las numerosas formas existentes de propiedad tribal no pueden ser reducidas a la sola variable del modo de producción. Un amplio abanico de causas de índole plural determina esta diferenciación: el clima, la calidad del

³⁹ *Ibid.*, pág. 90.

suelo, la naturaleza de los pueblos o tribus del entorno, la historia de la propia tribu, etc.⁴⁰.

Según Marx, en las sociedades más complejas se preserva esta unidad no elaborada e indiferenciada de individuo y sociedad, que está mediada a través de la relación a la propiedad común, por la acción de dos artificios políticos: el despotismo oriental y la *polis* clásica. En el despotismo oriental la propiedad pertenece a un ser que simboliza la totalidad de la sociedad. El déspota personifica la sociedad, y toda la propiedad es en última instancia dependiente de él⁴¹. En la *polis*, por su parte, la forma del poblamiento es la forma de la sociedad. La propiedad privada se desarrolla, pero (como observa Marx en otro texto) este desarrollo es fruto del intercambio de la comunidad con su mundo exterior, sea través del comercio o de la guerra. La propiedad privada permanece, al menos en la conciencia de la sociedad, como marginal e inferior a la propiedad común original⁴². La forma básica de la propiedad es aún pública; los derechos políticos derivan de la participación en el dominio común de la tierra, participación que a su vez depende de la posesión de propiedad privada. Se desarrolla así una relación dialéctica entre propiedad pública y privada. La actividad económica depende de criterios comunitariamente orientados. Marx señala que, por lo menos en lo que concierne a la conciencia pública de la *polis*, se discutían los méritos políticos de diferentes formas de agricultura (como ocurrió en Roma). Tal forma de gestión agraria era objeto de elogio porque parecía producir mejores y más patriotas ciudadanos. En cuanto las consideraciones económicas eran secundarias, la agricultura era juzgada pública y moralmente superior al comercio⁴³.

La actividad económica en la *polis* es, pues, conducida bajo normas políticas, y, por tanto, no existe alienación entre la esfera pública y la privada, entre el Estado y la sociedad civil. Además, la *res publica* permite al hombre realizar su naturaleza social, comunitariamente orientada, a través de la actividad económica y la participación política regidas por los mismos criterios. *Homo oeconomicus* y *homo politicus* son una y la misma cosa⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*, págs. 80-84.

⁴¹ *Ibid.*, págs. 69-70.

⁴² *Werke*, XIII, págs. 35-36.

⁴³ *Pre-Capitalist Economic Formations*, pág. 84.

⁴⁴ *Ibid.*, págs. 72-73.

Ahora bien: esta identificación no conduce a Marx a una idealización romántica de la *polis* o a postular voluntarística e idealmente una eventual restauración del republicanismo antiguo. Marx evita caer en ambas tentaciones, y esto es así porque sus criterios implican el cambio histórico. Como todo otro fenómeno histórico, la *polis* clásica contiene en sí las semillas de su propia descomposición. Esta forma casi idílica de sociedad no puede devenir un modelo para la forma última de sociedad, a pesar de estar libre de alienación. La organización intuitiva e indiferenciada de esta forma social, limita su capacidad para sobrevivir. Los intentos de perpetuar esta forma contribuyen a su propia y definitiva desintegración. Así el intento de preservar algo del carácter público del *ager publicus*, lo que hizo fue facilitar la emergencia y formación de los *equites* como una clase comercial, y las reformas de Agis y Cleómeno no hicieron sino agravar la crisis de la *Gemeinwesen* espartana. La razón de todo ello reside en que estas formas clásicas (así como después la forma feudal, según observa Marx de paso) estaban fundadas en principios particularistas, debido a la dependencia de la forma antigua de propiedad de un substratum material natural, la tierra, y sólo en ese substrato. La fundamentación de la propiedad antigua sobre una materia natural es siempre específica y limitada; no es un producto abstracto y general del trabajo humano. En este sentido, sólo el capital es universal⁴⁵.

El modo en que Marx describe la emergencia histórica del capital pone de relieve su ambivalencia. Su universalidad como trabajo humano objetivado contiene potencialidades latentes que darán lugar, en último término, a una forma de producción en la cual el proceso productivo mismo realza el cumplimiento de la capacidad del hombre como *homo faber*. Por otra parte, el origen humano del capital implica que su aparición histórica sea acompañada del elemento de la alienación.

Los aspectos alienantes del capitalismo se revelan en el hecho de que, en su aparición histórica, el capital desarrolla un tipo de propiedad libre de todo criterio y limitación sociales. Recíprocamente, puesto que el capital divorcia al productor de sus medios e instrumentos de producción, resulta paradójicamente que el capitalismo implica el fin de la propiedad privada *individual* como era tradicionalmente concebida, con el productor propietario de sus propios medios de produc-

⁴⁵ *Early Writings*, pág. 138. *Manifiesto comunista*, en *Selected Works*, I, 34-42.

ción. Ya vimos en el capítulo I que Marx sometía a crítica una forma específica de propiedad territorial, el patrimonio vinculado, como una propiedad cuyas raíces sociales han sido arrancadas. La propiedad capitalista deviene, según Marx, la forma de propiedad divorciada de toda consideración comunitariamente orientada. El producto final de este desarrollo desde la propiedad comunal y la comunitariamente orientada, hasta la propiedad emancipada de todo vínculo social comunitario, es, por supuesto, el *plenum dominium* de disposición exclusiva de su propietario. Al mismo tiempo, Marx observa la paradoja de que cuanto más se desarrolla la sociedad capitalista, más rara deviene tal forma de propiedad: la producción cada vez más compleja requiere una combinación de actividades que no puede ser satisfecha por la propiedad individual. El ciclo parece ahora cerrarse.

Por añadidura, mientras todas las formas precedentes de propiedad estimularon la integración entre individuo y sociedad, la vida económica en la sociedad capitalista, bajo el impacto de la emancipación de la sociedad civil de los postulados universalistas del Estado, resulta basarse cada vez más en necesidades naturalizadas y en una arbitrariedad ilimitada ⁴⁶. En *La ideología alemana*, Marx constata que el capital asesta un golpe mortal a la idea residual de solidaridad y cohesión social, y en el *Manifiesto comunista* implica la misma argumentación, diciendo que la sociedad burguesa ha desnudado a la propiedad de sus antiguas ilusiones y pretensiones ⁴⁷.

El hecho de que, bajo el capitalismo, la propiedad privada individual tienda a ser abolida, le sirve a Marx como punto de arranque en su razonamiento sobre la naturaleza de la propiedad en la futura sociedad socialista. En el *Manifiesto comunista* dice que «el rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa» ⁴⁸. En *Das Kapital* alude a la nueva forma de propiedad no alienada, lo que implicaría que la propiedad vincula de nuevo el individuo y la comunidad. En la sociedad capitalista, empero, cuando se niega al individuo su propiedad privada, se le niega su existencia como individuo.

«¿A qué se reduce la acumulación primitiva del capital, es decir, su génesis histórica? En cuanto no es la transformación in-

⁴⁶ *Early Writings*, págs. 29-30.

⁴⁷ *The German Ideology*, pág. 77; *Selected Works*, I, 36.

⁴⁸ *Selected Works*, I, 47.

mediata de esclavos y siervos en obreros asalariados, y, por tanto, un mero cambio de forma, consiste solamente en la expropiación de los productores inmediatos, esto es, en la supresión de la propiedad privada basada en el trabajo del propietario. La propiedad privada, como antítesis de la propiedad social, colectiva, sólo existe donde los medios de trabajo y las condiciones externas del trabajo pertenecen a individuos privados (...) (...). La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria, sea agraria, manufacturera, o ambas; y la pequeña industria es condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del trabajador mismo»⁴⁹.

Esto no es meramente una polémica contra el capitalismo, en la que se intente mostrar que el capitalismo contradice su propia premisa mayor metódica, esto es, la propiedad privada. Es precisamente porque en el capitalismo hay un elemento social y colectivo, por lo que Marx descubre las potencialidades intrínsecas en su desarrollo inmanente. En todo caso, la singularidad del capitalismo consiste en su movimiento que trasciende la propiedad privada, aunque esto no sea un hecho reconocido como tal. En *La guerra civil en Francia*, Marx vuelve sobre el asunto:

«Sí, señores, la *Commune* intentó abolir esa propiedad de clase que hace que el trabajo de muchos sea la riqueza de unos pocos. La *Commune* quería la expropiación de los expropiadores. Quería la verdad de la propiedad individual, la que transforma los medios de esclavizar y explotar el trabajo en simples instrumentos del trabajo libre y asociado. Pero esto es comunismo, el «imposible» comunismo»⁵⁰.

Ahora bien, esta posición no implica un retorno regresivo a la producción artesana en pequeña escala. Marx siempre fue muy crítico de las escuelas socialistas que pretendían evitar el desarrollo industrial y con ello suprimían sus potencialidades. Marx nunca llegó a expli-

⁴⁹ *Capital*, I, 761.

⁵⁰ *Selected Works*, I, 523.

tar la organización de esa propiedad nueva, individual y social ⁵¹. Lo que probablemente tenía en su mente puede ser inducido a partir de sus descripciones precedentes de la propiedad, y de su aserción de que sólo en la sociedad moderna la propiedad ha devenido una relación meramente económica que erige una barrera entre *Eigentum* y *Gemeinwesen*. Marx intentó superar esta dicotomía y despojar la propiedad de su naturaleza posesiva.

«De hecho, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué es, sino el pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas de la Naturaleza, tanto sobre las de la que se llama Naturaleza como sobre la propia naturaleza humana? ¿Qué es, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro requisito que el desarrollo histórico antecedente, el cual convierte en meta intrínseca a la totalidad de ese desarrollo, esto es, el despliegue de todas las potencialidades humanas como tales, no medidas por ningún patrón *previamente establecido*? (...). En la Economía política burguesa (y en la época de la producción que a ella corresponde) esta plenitud de elaboración de lo que está en el interior del hombre, aparece como alienación total...» ⁵².

3. EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Marx considera bajo dos aspectos la relación entre el hombre y sus productos en la sociedad capitalista: mientras las mercancías, obra del hombre, devienen su señor, el hombre como trabajador deviene un ente desobjetivado. Estos dos aspectos no son autocontradictorios; su interdependencia queda establecida por el método transformativo. En

⁵¹ En *El Capital* Marx dice que la propiedad post-capitalista preservará el contenido social de la propiedad capitalista, pero sin sus aspectos alienantes (*Capital*, III, 427-28).

⁵² *Pre-Capitalist Economic Formations*, págs. 84-85.

[Hay versión en español, *Formaciones económicas precapitalistas*, Edic. Platina, Buenos Aires, 1966.]

cuanto los objetos dejan de ser objetos de la acción humana y devienen entes independientes, sujetos por sí mismos, el hombre en sí queda huérfano de objetividad y de realización.

Ya señalamos anteriormente que Marx ve el calor de cambio de las mercancías como basado en última instancia en trabajo objetificado. El valor de cambio es, por tanto, un concepto socialmente relativo, resultante de la interacción humana. Marx empieza por sugerirlo al comienzo del capítulo sobre la mercancía en *El Capital*, cuando dice que «una mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior a nosotros»⁵³. «En primer lugar» implica que en última instancia una mercancía puede ser alguna otra cosa: en último análisis una mercancía es la manifestación objetivada de una relación intersubjetiva. Una vez que hemos aprehendido esta relación, las leyes que rigen los procesos económicos ya no pueden ser pensadas como si sus regularidades existiesen independientemente de la acción humana.

Que este elemento subjetivo en la mercancía se presente como cosificado convierte la relación humana implicada en una relación entre objetos. A esta inversión, Marx la llama «el fetichismo de la mercancía». Una manifestación de la creatividad humana aparece como un objeto natural⁵⁴. La inversión se presenta asimismo en el hecho de que el capitalista deja de aparecer como una persona en una red de relaciones sociales y resulta un predicado del capital; no solamente los obreros, sino también los capitalistas, quedan despojados de su humanidad⁵⁵. Los seres humanos son degradados al nivel de objetos, y los objetos reciben atributos humanos. La sociedad deja de ser una textura de relaciones interhumanas y aparece como un sistema dependiente de leyes objetivas y de objetos cosificados. Ilustrando su argumentación, Marx a veces personifica la conclusión de este proceso llamando al capital, *Monsieur le Capital*⁵⁶.

⁵³ *Capital*, I, 35.

⁵⁴ *The German Ideology*, pág. 91; *Werke*, XIII, 21; *Theorien über den Mehrwert* (Berlín, 1962), III, 265.

⁵⁵ «Excepto como capital personificado, el capitalista carece de valor histórico» (*Capital*, I, 592). «Cada capital individual forma una fracción individual, una fracción dotada con vida individual, por así decir, del capital social agregado o total, justamente como cada capitalista individual no es sino un elemento individual de la clase capitalista» (*Capital*, II, 351).

⁵⁶ *Capital*, III, 809.

Desde esta perspectiva, *Das Kapital* constituye un análisis pormenorizado de las dimensiones económicas del proceso con el que Marx ya se enfrentaba en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Lo que era entonces postulado filosóficamente, se verifica y justifica ahora por un análisis de la acción económica capitalista, análisis emprendido con los instrumentos de la Economía Política clásica. Los criterios subyacentes al uso por Marx del método transformativo, reaparecen en *Das Kapital* cuando se examina la creación del fetichismo de la mercancía, y en el siguiente *locus classicus* Marx dice:

[[«Una mercancía parece ser a primera vista una cosa trivialmente simple. Su análisis pondrá de manifiesto que es algo muy complejo (...). Como valor de uso no tiene nada de misterioso, tanto si la consideramos por sus propiedades de satisfacer necesidades humanas, como si vemos esas propiedades como producto del trabajo humano. No cabe duda de que el hombre, con su trabajo, transforma las sustancias naturales en modo para él útil. La forma que tenía la madera se transforma al fabricar con ella una mesa. La mesa seguirá siendo madera, cosa material; pero tan pronto como se convierta en mercancía, se transformará de cosa material en cosa suprasensible [intelectual] (...). No procede el carácter místico de la mercancía de su valor de uso, ni tampoco del contenido de sus determinaciones de valor... (...). ¿De dónde procede el carácter enigmático que toma el producto del trabajo tan pronto se reviste de la forma mercancía? Evidentemente, de esa forma misma. La generalidad del trabajo humano se manifiesta (...) en una y misma objetivación de valor de los productos del trabajo. Y la extensión humana de fuerza de trabajo, medida por el tiempo [de trabajo] se manifiesta en la forma de cantidad de valor de los productos del trabajo. Las relaciones entre los productores dentro de las cuales se realizan aquellas determinaciones sociales del trabajo se manifiestan finalmente en forma de relación social entre los propios productos del trabajo.»]]

«El misterio de la forma mercancía consiste, simplemente, en que esta forma refleja ante los ojos de los hombres el carácter social de su propio trabajo, en que aparece como propiedades sociales naturales de las cosas lo que es el carácter objetivo de los productos del trabajo. Del mismo modo, la relación social

de los productores con la suma de su trabajo total, se manifiesta como una relación social entre objetos que existen independientemente de ellos [de los trabajadores]. Por este *quid pro quo* los productos del trabajo se transforman en mercancías, en cosas suprasensibles o cosas sociales. Así, la luz que impresiona el nervio óptico no la percibimos como excitación subjetiva de la retina, sino como la forma objetiva de un objeto existente fuera de ella (...) (...).

Una relación social determinada entre hombres, asume, a sus ojos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para hallar una analogía, habríamos de recurrir a las nebulosas regiones del mundo religioso. En ese mundo los productos del cerebro humano aparecen como entes independientes dotados de vida, en relaciones entre ellos y de ellos con los hombres. Igual acontece en el mundo de las mercancías con los productos de las manos del hombre. A esto lo llamo Fetichismo, carácter inherente a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías, fetichismo inseparable, por tanto, de la producción de mercancías...» (...).

«El valor no lleva escrito en su frente lo que es. Más bien el valor transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Sólo con el tiempo tratan los hombres de descifrar ese jeroglífico para comprender su producción social misma» [[«pues la fijación de una cosa como valor es tan producto social como la propia formación del lenguaje»]] * 57.

Marx trató de explicar, por vez primera, el contenido económico de su razonamiento, en *Trabajo asalariado y capital* (1849): dado que las mercancías como valores de cambio son trabajo humano objetivo y objetivado, Marx dice que todo beneficio percibido por el capitalista en la mercancía se origina en el trabajo que produjo tal mercancía. El capital materializa un trabajo ya realizado. La proposición «en la sociedad actual el capital domina el trabajo», es una versión sintética de «en la sociedad actual el trabajo materializado y objetivado, trabajo anterior ahora manifiesto como capital, domina al trabajo vi-

* Nota de esta edición española: en este pasaje de *El Capital* se han incorporado los párrafos de Marx entre dobles corchetes, para dar su sentido a los párrafos restantes, demasiado sumarios en la edición original inglesa de la presente obra.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 72-74.

vo y de nuevo activo». Esta es la paradoja que Marx descubre en el trabajo que se desarrolla en la sociedad capitalista:

«En la sociedad burguesa el trabajo vivo es sólo un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado debe ser un medio de enriquecer, ampliar y promocionar la vida del trabajador».

«En la sociedad burguesa, por tanto, el pasado domina al presente; en la sociedad comunista, el presente domina al pasado. En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene una individualidad, mientras que la persona viviente es dependiente y no tiene individualidad.»

«Y la abolición de este estado de cosas recibe, de parte de los burgueses, el nombre de abolición de la individualidad y de la libertad»⁵⁸.

Aquí reside también la significación del antagonismo histórico entre capital y trabajo: todos los antagonismos anteriores entre propiedad y carencia de propiedad, entre propietarios y no propietarios, se hallaban huérfanos de una sistematización de principio. Solamente en el antagonismo entre capital y trabajo se revela el misterio de la propiedad: que ésta no es otra cosa que trabajo humano. Consecuentemente, el antagonismo entre propiedad y no-propiedad es en sí mismo una tensión entre dos modos de la acción humana. Por esta razón todos los viejos antagonismos de clase han sido incapaces de dar la solución al antagonismo de clase *per se*. Sólo ahora en que este antagonismo es transparentemente aprehendido, emerge en realidad la posibilidad de superar la tensión. En este contexto Marx cita los agudos conflictos de clase en la antigua Roma (y en la moderna Turquía) para ilustrar su tesis de que es absolutamente necesario comprender el problema en su sistematización antes de ponerse a sugerir soluciones⁵⁹.

⁵⁸ *Manifiesto comunista*, en *Selected Works*, I, 48. *Trabajo asalariado y Capital*, en *Ibid.*, pág. 91: «Es solamente el dominio del trabajo pasado, materializado, acumulado, sobre el trabajo directo y viviente, lo que transforma en capital el trabajo acumulado. El capital no consiste en trabajo acumulado sirviendo al trabajo vivo como un medio para la nueva producción; consiste en trabajo viviente sirviendo a trabajo acumulado como un medio para mantener y multiplicar el valor de cambio de este último».

⁵⁹ *Early Writings*, pág. 152.

Para Marx hay otra consecuencia que se deduce de estas consideraciones: el cambio tecnológico incrementa constantemente el hiato entre trabajo vivo y trabajo «muerto». En el largo pasaje de los *Grundrisse* citado al principio de este capítulo vimos ya que el proceso de producción se desarrolla constantemente a expensas del trabajo inmediato. Este es el trasfondo teórico a la observación de que las máquinas reemplazan al trabajador: el desarrollo de la maquinaria incrementa la contribución de la máquina a la producción de valor adicional o plusvalía, en tanto que el incremento derivado del trabajo directo del obrero representa una parte constantemente decreciente⁶⁰. Marx señala que, en contra de lo que creían algunos superoptimistas reformadores sociales, esto no implica que el desarrollo de la mecanización disminuya la «explotación» o tienda gradualmente a abolirla. Por el contrario, dado que la maquinaria y su creciente expansión dependen de la inversión de capital, y el capital depende a su vez de la productividad del trabajador, la mayor sofisticación tecnológica depende en última instancia del trabajo humano, aunque la maquinaria multiplique para el capitalista la utilidad y la duración del valor adicional o plusvalía. El capital que antiguamente se usaba para contratar a más trabajadores ahora se utiliza en comprar nueva maquinaria. Así se incrementa firmemente el dominio del trabajo «muerto» u objetificado sobre el trabajo viviente. La mecanización intensifica la alienación: las facultades humanas devienen objetificadas a medida que las máquinas en producción permanente dominan la vida humana hasta límites antes desconocidos. Según Marx, en este proceso el obrero deviene «un apéndice de la máquina»⁶¹; sus productos se convierten en sus dominadores reales⁶².

⁶⁰ *Capital*, I, 645: «Todos los medios para el desarrollo de la producción son transformados en medios de dominación y de explotación de los trabajadores: mutilan al trabajador en un trozo de hombre, le degradan al nivel de apéndice de la máquina, destruyen el último residuo de encanto en su trabajo y lo convierten en odiosa fatiga, le enajenan de las potencialidades intelectuales del proceso productivo en la medida en que la ciencia se incorpora precisamente a este proceso como un poder independiente, pervierten las condiciones bajo las cuales el obrero trabaja, sometiénolo durante el proceso de trabajo a un despotismo más odioso cuanto mezquino (...). De ello se sigue que en la proporción en que el capital se acumula, debe empeorar la condición del obrero, esté bien o mal pagado». Cf. también *Trabajo asalariado y Capital*, en *Selected Works*, I, pág. 93 y ss.; y la *Crítica del Programa de Gotha*, en *ibid.*, II, págs. 28 y ss.

⁶¹ *Manifiesto comunista*, en *Selected Works*, I, 40.

⁶² *The German Ideology*, pág. 81.

A partir de estas premisas, la abolición del capitalismo constituye un requisito necesario para la abolición de la alienación. Puesto que, para Marx, la alienación es un producto del capital, no hay mejoramiento alguno de las condiciones de trabajo que pueda cambiar la situación del trabajador mientras el capitalismo subsista. Aunque Marx concede siempre que existe la posibilidad de que se mejore la situación del trabajador en la sociedad capitalista, tanto psicológica como económicamente, sin embargo Marx no ve solución posible a la situación antropológica fundamental del trabajador mientras la relación entre capital y trabajo sea la que es. La preocupación esencial de Marx no es el nivel de consumo del trabajador *per se*, sino la calidad de su vida; no son primariamente importantes los elementos cuantitativos, sino la vida humana intrínseca al trabajador. Por consiguiente, la actitud de Marx hacia la acción de los sindicatos obreros adopta siempre dos aspectos: Marx apoya y urge la acción sindical en cuanto ella crea en el trabajador núcleos de comportamiento social orientado-hacia-el-otro, y estimula la conciencia de clase; asimismo porque mediante la huelga, etc., la acción sindical puede ayudar al obrero a mejorar sus condiciones económicas. Por otro lado, Marx nunca creyó que la acción sindical en sí misma pueda cambiar el mundo, puesto que no puede cambiar la organización de la sociedad ni la condición del trabajo humano bajo la dominación del capital ⁶³.

Consecuentemente, Marx se opone a la idea de una «ley de bronce de los salarios» propagada por Lassalle y otros, no sólo a causa de sus implicaciones quietistas y hacia la pasividad, sino también porque coloca, en lugar de una comprensión dialéctica del movimiento del capital, una interpretación mecanicista de éste. Marx siempre pensó que la acción sindical no podría hacer más que eliminar algunas de las atrocidades más notorias de la sociedad capitalista ⁶⁴.

Marx argumenta subsiguientemente que la inversión de las relaciones humanas en la sociedad capitalista disloca la función de la producción. La producción intensifica y amplía básicamente las oportunidades personales y las facultades humanas. En la sociedad capitalista, en la cual la orientación universalista de la acción humana deviene enteramente ausente de la producción económica, los individuos no desa-

⁶³ *Discurso inaugural*, en *Selected Works*, I, 382-385.

⁶⁴ *Salario, precio y beneficio*, en *Selected Works*, I, 436-438; *Crítica del Programa de Gotha*, en *ibid.*, págs. 19 y ss.

rollan sus potencialidades recíprocas mediante el acto de la producción, sino que se transforman en competidores interesados en minimizar las potencialidades de cada uno, excepto las de sí mismo. Así la actividad económica y la propiedad no son vínculo de reciprocidad social, sino fuerzas que separan a los individuos: lo que uno alcanza es a expensas del otro. Los individuos devienen átomos enclaustrados, y lo que es mutuo existe solamente en la competición⁶⁵.

La significación histórica de la división del trabajo se deduce de este análisis. En los *Manuscritos* de 1844 Marx ve en la división del trabajo la fuente de la emergencia histórica de las clases y de los antagonismos de clase⁶⁶. Marx ve asimismo en la división del trabajo un factor de creación de diferentes capacidades en individuos humanos diferentes. La división del trabajo no debe ser en modo alguno concebida como resultado de diferencias preexistentes en las facultades humanas⁶⁷. La división del trabajo no sólo separa el trabajo físico del trabajo intelectual y crea de este modo los dos arquetipos principales de la existencia humana; ella destruye también la capacidad del hombre de desplegarse en la producción universal. Según Marx, el hombre es un productor universal. La división del trabajo le reduce a un ser unilateral: su empleo o lugar en la estructura ocupacional (e. g. trabajador de la tierra, empleado por un salario) deviene su característica principal (campesino, labrador). La construcción de este particularismo enfrenta un hombre contra otro, haciendo que la relación interhumana básica sea de antagonismo en lugar de reciprocidad. Esto implica que la división del trabajo niega al hombre como ente universal, encerrándolo en un yo parcial. En lugar de una humanidad universal, emergen diferentes tipos característicos de individuos, fuertemente antagonistas unos de otros, y que extraen su *raison d'être* de la perpetuación de esta clase de diferenciaciones. El universo del hombre se reduce al empeño de cada uno en asegurarse los medios físicos de subsistencia. Esta función deviene la finalidad total de la vida humana. Cada ser humano está así atrapado en una coraza de la que sólo puede emerger con riesgo de su entera existencia⁶⁸. Cuando Marx visualiza la abolición de la división del trabajo, no toma en

⁶⁵ *Early Writings*, págs. 31, 168.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 120.

⁶⁷ *Ibid.*, págs. 181-188.

⁶⁸ *The German Ideology*, págs. 44-45.

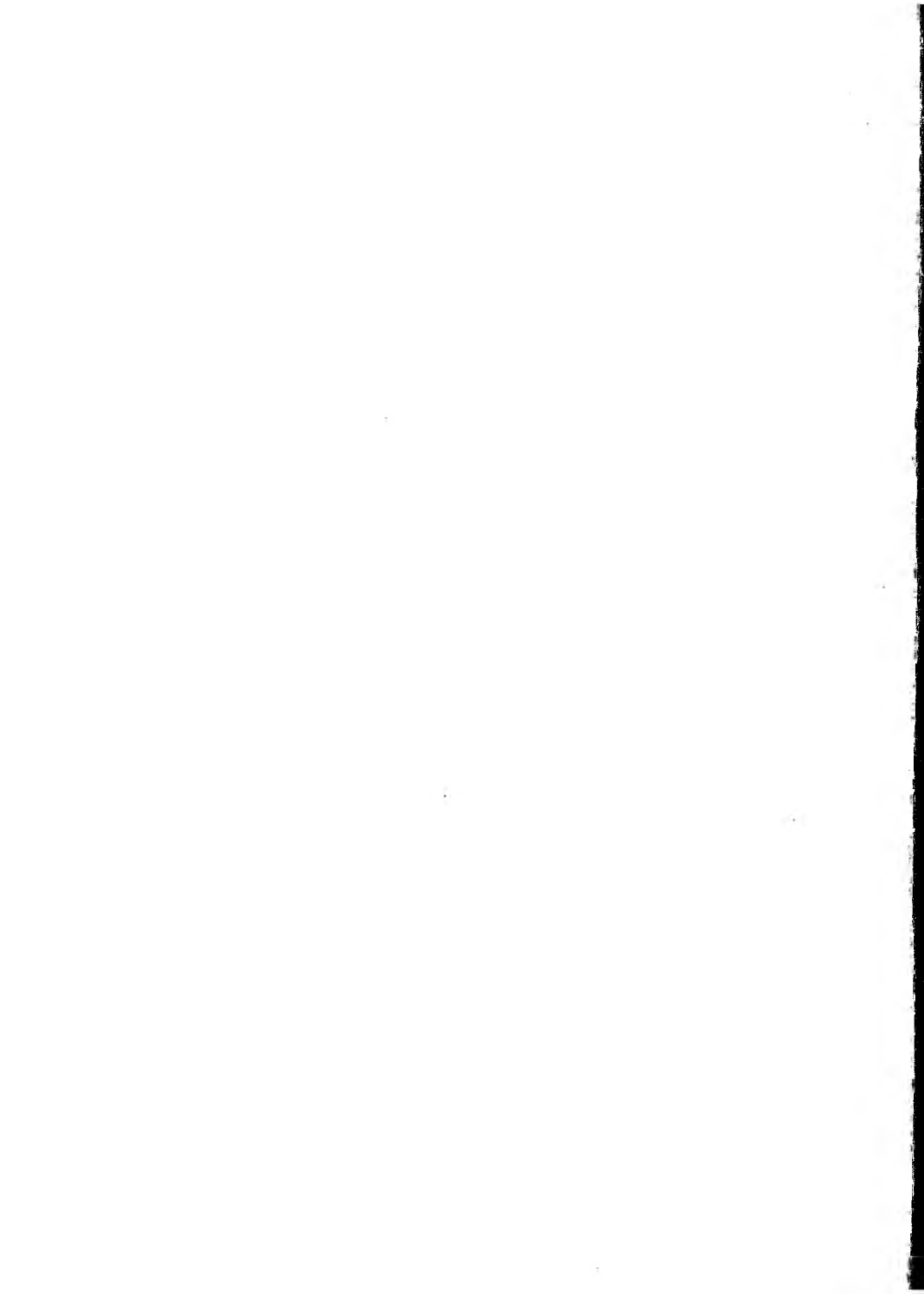
cuenta meras consideraciones tecnológicas. La abolición de la división del trabajo conduce a la abolición de las distinciones que frustran el esfuerzo para alcanzar una humanidad universal⁶⁹.

Se ha dicho a veces que las duras críticas de Marx a los «Socialistas verdaderos» en el *Manifiesto comunista*, y sobre el uso que aquéllos hacían del término alienación, constituyen una crítica de las propias etapas del desarrollo intelectual de Marx. Nuestra discusión de estos temas debe haber mostrado con suficiente evidencia que es posible refutar la tesis según la cual el Marx «ulterior» o «maduro» desestimó la cuestión de la alienación y que el razonamiento analítico de *El Capital* es ajeno al contexto de la alienación. ¿Por qué, entonces, el violento lenguaje contra los «socialistas verdaderos»? Uno diría que ello se debe principalmente a que tanto Marx como los «socialistas verdaderos» usaron ese término, pero con significados diferentes. Dado que los «socialistas verdaderos» estuvieron usando el término alienación *ad nauseam* y en un modo acrítico e indiferenciado, significando más bien un *Weltschmerz* general, Marx debió pensar que ese uso ocultaba las observaciones analíticas sobre la conexión entre problemas filosóficos y fenómenos económicos, tal como tal análisis se desplegaba en su propia obra. *El Capital* muestra que la alienación es empíricamente verificable. En el *Manifiesto comunista*, Marx no critica el término alienación, sino su uso grueso por los «socialistas verdaderos»; Marx nunca abandonó el concepto, y su propio sistema no es inteligible sin él.

⁶⁹ *Selected Works*, II, 24.



CAPITULO V
PRAXIS Y REVOLUCION



1. LOS PRECURSORES

En el prefacio a su *Filosofía del Derecho*, Hegel acuñó la frase que más tarde dividiría a las escuelas hegelianas: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional»¹.

Las diferentes exégesis recibidas por esta proposición se hallan en la raíz de la escisión de la escuela hegeliana en los años del decenio de 1830. Quienes subrayaban la segunda mitad del *dictum* del maestro, veían en ella una justificación filosófica de la realidad existente y extrajeron conclusiones políticamente conservadoras. Quienes ponían su énfasis en la primera mitad de la proposición, sostenían que el conjunto de la frase sugiere que todo aquello que puede ser demostrado como racionalmente válido será en última instancia realizado. Para estos intérpretes, la proposición de Hegel implicaba una justificación, de gran alcance filosófico, del postulado radical y revolucionario que les requería a cambiar el mundo de acuerdo con la Razón².

El debate sobre el carácter no-finalizado del sistema hegeliano y su apertura hacia el futuro en una dimensión histórica, lo inició en fecha tan temprana como 1838 un libro titulado *Prolegomena zur Hi-*

¹ HEGEL, *Filosofía del Derecho*, trad. de T.M. Knox, (Oxford, 1942), pág. 10. Engels citó de memoria esta frase en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, y su cita aproximada suele ser más conocida que la proposición original de Hegel (*Selected Works*, II, 361).

² Cf. ROTENSTREICH, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, págs. 5 y ss.; J. GEBHARDT, *Politik und Eschatologie* (Munich, 1963); H. STUKE, *Philosophie der Tat* (Stuttgart, 1963).

storiosophie. El autor era el conde August von Cieszkowski, un aristócrata polaco del área de Posen [Poznan] educado en la universidad de Berlín. Cieszkowski es uno de los pensadores más originales (y un tanto pintoresco) en los márgenes de la escuela hegeliana. Después de haber sido ignorado durante casi un siglo, sólo recientemente ha sido poco a poco rescatado de la oscuridad. Dado que la investigación erudita todavía no ha conseguido alcanzarle ³, carecemos de un estudio adecuado sobre los vínculos entre los *Prolegomena* y el catolicismo místico de un libro posterior de Cieszkowski, en polaco *Ojczyzna Nasz* ⁴. Moses Hess admite que se sintió profundamente influenciado por Cieszkowski ⁵, y su tratamiento del tema de la *praxis* tiene tantos puntos comunes con el de Marx, que recientemente se ha dicho que no es posible comprender plenamente a Marx sin el conocimiento de Cieszkowski ⁶. Los párrafos que siguen no pretenden ser una presentación completa de las ideas de Cieszkowski, sino simplemente un resumen de los aspectos que parecen pertinentes para la comprensión de Marx.

Los escasos estudios que abordan las similitudes entre Marx y Cieszkowski señalan que en cierta medida tanto Cieszkowski como Hess partieron de Hegel para retornar a Fichte. Lukács dice que Cieszkowski intentó superar la absolutización hegeliana del presente por su confrontación con un «deber ser» abstracto. Con esto, según Lukács, quedaba repudiado el realismo hegeliano, origen del materialismo marxiano ⁷. Sin embargo, como veremos más tarde, esta inclinación hacia Fichte (característica de los Jóvenes Hegelianos) es quizá más fuerte en Hess que en Cieszkowski, aunque este último hace re-

³ Los estudios más importantes sobre Cieszkowski son los siguientes: A. ZOLTOWSKI, *Graf A. Cieszkowskis Philosophie der Tat* (Posen, 1904); N. O. LOSSKY, *Three Polish Messianists: Sigmund Krasinski, August Cieszkowski, W. Lutoslawski* (Praga, 1937); W. KÜHNE, *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes* (Leipzig, 1938); B. P. HEPNER, «History and the Future: The Vision of August Cieszkowski», en la *Review of Politics*, XV, n.º 3 (julio 1953). Cf. J. GEBHARDT, *Op. cit.*, págs. 130 a 134; H. STUKE, *Op. cit.*, págs. 83 a 122.

⁴ *Notre Père*, edición francesa (París, 1904).

⁵ Cf. Moses Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, edición Cornu & Mönke (Berlín, 1961), págs. 77 y 79.

⁶ N. Lobkowitz, «Eschatology and the Young Hegelians», en la *Review of Politics*, n.º 3 (julio 1965), págs. 437.

⁷ G. Lukács, *Moses Hess*, etc., págs. 3 a 8.

ferencia explícita a su deuda con Fichte en una carta programática a su profesor hegeliano, Karl Ludwig Michelet ⁸.

Marx no menciona los *Prolegómenos* de Cieszkowski, pero sabemos que se relacionó con Cieszkowski en París en los años 1843-44, probablemente debido a su actividad como editor de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Casi cuarenta años más tarde, Marx se refiere a esa relación en una carta a Engels, y es difícil decir en qué medida el comentario de Marx refleja la atmósfera de su encuentro con Cieszkowski y en qué parte está influido por los efectos del ulterior catolicismo mesiánico del polaco. La observación de Marx es extremadamente despectiva: «Ese conde me visitó ciertamente en París durante el período de los *Anales*, e hizo mi vida tan insoportable que no puedo ni quiero leer sus pecados» [*i. e.*, sus escritos] ⁹. [Sh. A.].

Las etapas iniciales del desarrollo intelectual de Cieszkowski son de algún interés. Su disertación para el doctorado, presentada en la universidad de Heidelberg en 1838, se titulaba *De philosophiae ionicae ingenio, vi, loco*. Tanto el tema como el tratamiento nos recuerdan la tesis doctoral de Marx sobre Demócrito y Epicuro. Cieszkowski ve en Thales el padre del materialismo, en Anaximandro el padre del idealismo, y en Anaxímeno el creador del espiritualismo especulativo-concreto. Este esquema cargadamente dialéctico sugiere que el interés personal de Cieszkowski residía en lo que llamaba «espiritualismo especulativo-concreto», cuya expresión más alta y madura la halla en Hegel.

De modo característico, Cieszkowski abre sus *Prolegomena* exactamente donde Hegel concluyó su *Filosofía de la Historia*: el futuro. Según él, el sistema de Hegel debe proyectarse ahora hacia el futuro. Hegel se equivocó renunciando a descifrar las posibilidades inherentes en el despliegue del futuro. La tarea actual de la filosofía consiste en hallar las conexiones entre el futuro y la realidad histórica. Sólo entonces la autoconciencia del hombre será realizada, no formalmente, sino también en la acción histórica ¹⁰.

Hegel había negado muy enfáticamente cualquier posibilidad de

⁸ La carta a K. L. Michelet, fechada 18 marzo 1837, es citada por W. KÜHNE, *Op. cit.* págs. 364-66. K. L. Michelet hizo un comentario bibliográfico favorable de los *Prolegomena*, en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, noviembre de 1838.

⁹ Carta de Marx a Engels, 12 enero 1882 (*Briefwechsel*, IV, 620).

¹⁰ A. VON CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlín, 1838), págs. 8 y 9.

descifrar el futuro previa a su devenir como presente, o más bien como pasado. Cieszkowski reconoce que esta negativa es central en el entero razonamiento de Hegel y que hay dificultades intrínsecas en reorientar el sistema hegeliano en un sentido futurista. Su salida del dilema puede no ser satisfactoria, pero no sería justo aceptar el juicio de Lukács de que Cieszkowski proyectó un «deber ser» fichteano y abstracto como criterio para el futuro. En cierto modo, Cieszkowski permaneció siendo un hegeliano, incluso en puntos en los que se apartaba radicalmente de la posición inicial de su maestro.

Desde un método formal, Cieszkowski prueba la posibilidad de visualizar el futuro por analogía con el concepto de organismo. Argumenta que, así como se puede deducir de los dientes de un fósil la entera estructura de un organismo animal, lo mismo puede hacerse con la historia: la parte de la historia que nos es conocida (el pasado) nos da información sobre el conjunto, y la totalidad de este conjunto incluye el futuro. Cieszkowski ignora las dificultades inherentes en toda analogía orgánica, a saber, que incluso si la historia humana fuese un organismo en alguno de los sentidos de este término, hay una enorme diferencia entre un organismo cuyas partes existen simultáneamente y un organismo cuyas partes existen secuencialmente en un orden cronológico, ligadas por alguna clase de relación causal. Sin embargo, a pesar de las falacias contenidas en la argumentación, Cieszkowski no hace una deducción *a priori* del futuro, a partir de un «deber ser» abstracto, sino *a posteriori*, a través de un análisis dialéctico del pasado histórico: «¿Por qué no reconocer este organismo también en la historia? ¿Por qué no construir, desde la parte ya acontecida del entero proceso histórico, su totalidad ideal y en particular la parte que aún falta, el futuro, la cual debe ser asociada a las existentes y formar con ellas la verdadera idea de la historia en integración total?»¹¹.

Esto conduce a Cieszkowski a elaborar una síntesis del futuro como resultado de las antítesis y contradicciones del pasado histórico, antítesis descritas por Hegel. Los procesos del pasado son la clave para las soluciones del futuro, las antítesis del presente anticipan las síntesis del futuro y la definitiva «síntesis de síntesis». Según Cieszkowski, la historiosofía es la interpretación de la historia que incluye una visión del futuro como parte de su perspectiva histórica. Y como

¹¹ *Ibid.*, pág. 13.

tal síntesis, esta visión no está divorciada de la historia, sino que se deduce de ella; hay, pues, en Cieszkowski un fuerte elemento «historicista» que escapó a la atención de Lukács.

De acuerdo con la percepción de Hegel de tres períodos históricos fundamentales, cada uno de ellos caracterizado por un modo de conciencia, Cieszkowski ve tres modos posibles de cognición del futuro, cada uno típico de los tres períodos históricos. Según Cieszkowski el futuro puede ser descifrado por el sentimiento, por el pensamiento o por la voluntad. El primer modo, el emocional, es por naturaleza arbitrario y subjetivo, e históricamente se manifiesta en las antiguas profecías; el segundo, el modo teórico, se caracteriza por el tratamiento objetivo de un tema a través de la filosofía de la historia: ésta es la Era de la Razón. El tercero, el modo volitivo, sintetiza los anteriores y comprende el impulso subjetivo y la relación objetiva al mundo: éste es el modo de la *praxis*. Según Cieszkowski la *praxis* comprende y crea simultáneamente la realidad histórica, es la unidad de existencia y esencia mediada por el devenir consciente: «La tercera determinación es práctico-activa, aplicada, voluntaria, espontánea, libre, elaborada, y, por tanto, incluye la entera esfera de los hechos [Tat] y de su sentido, teoría y práctica, el concepto y su realidad, y concluye en la justificación de la historia»¹².

Los tres períodos históricos son: a) el período subjetivo, caracterizado por una arbitrariedad no limitada por instituciones; b) el período objetivo, mediado por la evolución institucional de la vida política, y c) el período absoluto, unidad de existencia y pensamiento. Cieszkowski historiza el espíritu absoluto de Hegel, eterno y transtemporal, para proyectarlo sobre el futuro. El prefacio de Hegel a la *Filosofía del Derecho* se dirige precisamente contra este envolvimiento escatológico; sin embargo, en su *tour de force*, Cieszkowski intenta sutilmente preservar el edificio hegeliano, mientras lo transforma.

Esta nueva idea del futuro conduce a Cieszkowski a sugerir que debe ser rechazada la concepción tradicional de la materia. En su sistema la materia no puede permanecer (como era con Hegel) manifestación opaca del espíritu en autoalienación, su negación en oposición. La visión de Cieszkowski de una realización histórica del idealismo, prefigura claramente a Feuerbach y a Marx, aunque él no fuese

¹² *Ibid.*, pág. 16. Véase la página 120, donde Cieszkowski dice: «Nihil est in voluntate et actu, quod prius non fuerit in intellectu».

plenamente consciente de todas las implicaciones radicales de su pensamiento. Su desarrollo posterior en una dirección mística es algo completamente diferente.

Esta «rehabilitación de la materia» concluirá (según Cieszkowski) con el dualismo de Hegel. «Y ésta, entonces, será la verdadera *rehabilitación de la materia*, al mismo tiempo que la reconciliación absoluta, justa y substantiva, de lo Real y lo Ideal. En este aspecto la filosofía del futuro será una trascendencia de la filosofía más allá de sí misma»¹³.

Son obvias las similitudes con la Onceava Tesis de Marx sobre Feuerbach. Sin embargo, Cieszkowski no explica qué quiere decir con su rehabilitación de la materia, aunque sugiera algunos aspectos. En otro pasaje dice que el Yo puede devenir un Yo concreto sólo mediante la acción sobre objetos concretos externos. En el pensamiento, la relación del hombre con el universo permanece abstracta; el hombre sólo manifiesta su realidad a través de la acción, relaciones activas que causan resultados objetivos. Aunque esto pueda parecer sorprendente, sirve a Cieszkowski para su crítica tanto del liberalismo político como del protestantismo religioso. Según Cieszkowski, ambos dan solamente al hombre una libertad ideal, no una libertad enraizada en la realidad material. La libertad concreta del futuro será objetivamente realizada, pero no como la libertad hegeliana, que nunca se liberó de sus íntimas implicaciones luteranas¹⁴.

A pesar de sus obscuridades, hay una cierta fascinación en esta «rehabilitación de la materia» por Cieszkowski, si se asocia al problema social. En ello, Cieszkowski es el primero, entre los Jóvenes Hege- lianos, en abordar el tema de modo explícito y deliberado. La filosofía del futuro debe estar orientada hacia la sociedad. La traducción de la filosofía en *praxis* será producto de su confrontación con el problema social:

«La filosofía tiene, por tanto, que renunciar a sí misma para devenir sobre todo filosofía *aplicada*; y justo como la poesía del arte se transforma en la prosa del pensamiento, así la filosofía

¹³ *Prolegomena, etc.*, pág. 127.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 142. En una de sus obras posteriores Cieszkowski dice lo mismo cuando critica la Revolución Francesa por haber dado al hombre una libertad formal y abstracta, no real (véase A. Cieszkowski, *De la pairie et de l'aristocratie moderne*, París, 1844, pág. 154).

debe descender desde las alturas de la teoría a la *praxis*. La filosofía práctica, o más concretamente, la filosofía de la *praxis* (cuyo impacto real sobre la vida y las condiciones sociales implica el empleo de ambas en el seno de la actividad concreta), ese es el destino futuro de la filosofía en general (...). Así como pensamiento y reflexión superaron las *bellas artes*, así la acción y la actividad social superarán ahora la filosofía»¹⁵.

Cieszkowski no es tampoco muy explícito sobre las dimensiones de su actividad social. En otro contexto dice que los redactores de utopías socialistas siempre yerran su blanco porque tratan de penetrar la realidad desde el exterior e imponer un «deber ser» externo, en lugar de estructurar la nueva realidad desde el interior de las condiciones existentes¹⁶. Esta observación nos trae de nuevo reminiscencias de la crítica de Marx al utopismo, aunque conduzca luego a resultados distintos (como prueba el ulterior catolicismo social de Cieszkowski).

Al lado de esta crítica general de las utopías socialistas, Cieszkowski se enfrenta directamente a Fourier. Argumenta que Fourier otorga al futuro la dimensión regulativa de la historia, y, sin embargo, discute la sociedad futura sin previo análisis del presente. Cieszkowski admite que ninguna visión del futuro puede precisar detalles y debe satisfacerse con un diseño general de las corrientes fundamentales del desarrollo futuro. La reserva hegeliana se hace aquí tan evidente como en la obra de Marx¹⁷.

Cieszkowski apenas trata de los contenidos históricos del problema social, pero elabora con algún detalle el aspecto especulativo. La finalidad mayor de la sociedad futura, dice Cieszkowski, debe ser el retorno del hombre a su esencia social, emanciparlo de su abstracción y eliminar el carácter separado de la estructura política:

«(En la sociedad futura)... el hombre será recuperado de su abstracción para devenir de nuevo un individuo social *par excellence*. El Yo desnudo abandonará su generalidad y se determinará como persona concreta, enriquecida con las relaciones so-

¹⁵ *Prolegomena*, págs. 129-130.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 147.

¹⁷ *Prolegomena*, pág. 148; *De la pairie*, etc., págs. 152 a 156.

ciales (...). El Estado perderá también su separación abstracta y se hará por sí mismo un miembro de la humanidad y de la familia concreta de las naciones. El estado de naturaleza entre naciones será substituido por el estado de sociedad»¹⁸.

Estas notas sobre algunos de los aspectos mayores del pensamiento de Cieszkowski indican que a pesar de todo lo que le separa de Marx, hay fuertes similitudes entre ambos, las cuales van más allá del uso del término *praxis*. No obstante, Cieszkowski no visualiza un sujeto histórico portador del cambio y de su postulado radical, y, por tanto, es incapaz, en definitiva, de desarrollar una teoría de la acción social. Con todo, expone la opinión de que el futuro está bajo la égida del problema social. La historicidad del cambio (tan evidente en Marx) se halla anticipada en los escritos de Cieszkowski.

Si Cieszkowski comparte con Marx el interés en el desarrollo de la *praxis*, ello se debe a la fascinación que todos los Jóvenes Hegelianos sentían hacia ese término. Las raíces de la filosofía de la *praxis* se hunden profundamente en el propio sistema hegeliano, y el mismo Hegel difícilmente habría previsto todas sus implicaciones.

La confrontación tradicional entre teoría y práctica se remonta a la *Metafísica*, de Aristóteles. Según Aristóteles, la imagen general o *theoria* trata de conocer el mundo y comprenderlo con la sola finalidad del propio entendimiento. En este sentido, el opuesto de *theoria* es *praxis* o conocimiento práctico, el cual no aspira a la verdad última o universal, sino que se satisface con el conocimiento aplicable e instrumental. El conocimiento teórico es más comprensivo y verdadero: cuanto más depende de principios y normas generales, tanto más teórico es un conocimiento particular, y tanto más aspira a una verdad general que tiene el conocimiento como su solo fin. Por su parte, el conocimiento práctico es, en función de su aplicabilidad, necesariamente menos universal y más particular. Mientras el conocimiento teórico es permanente, el conocimiento práctico es transitorio.

¹⁸ *Prolegomena*, pág. 17. Cieszkowski conserva su concepto de alienación en sus últimos escritos, pero en ellos adquiere una fuerte connotación cristiana: Cieszkowski concibe entonces la separación de lo ideal y lo real como una manifestación del eterno peregrinaje del hombre hacia Dios (*Notre Père*, edición francesa, Paris, 1904, pág. 96). En sus últimos años Cieszkowski postuló que el catolicismo social era la vía de redención de las clases bajas y se convirtió en fervoroso admirador de la doctrina social de León XIII expuesta en la *Rerum Novarum*.

En breve: *theoria* y *praxis* son, ambas, modos diferentes de conocimiento.

Karl Löwith observó certeramente que si los Jóvenes Hegelianos (incluyendo Marx) querían transformar la teoría (en su sentido tradicional) en una crítica de la existencia dirigida a su cambio práctico, entonces la modificación resultante en el significado de los conceptos es algo que estaba ya implícito en la obra de Hegel¹⁹. Incluso si la «unidad de teoría y práctica» se opone al propio núcleo del pensamiento hegeliano, cabe decir que Hegel la hizo filosóficamente posible.

En términos estrictamente aristotélicos, una «unidad de teoría y práctica» carece de sentido. Dado que los dos conceptos han sido definidos como mutuamente excluyentes, ningún conocimiento puede ser a la vez particular y universal, aplicable e inaplicable. Pero Hegel fuerza el significado tradicional de los términos: lo eterno, el objeto de la teoría, para Aristóteles la Naturaleza, como totalidad de potencialidades, es algo que en Hegel está conformado por la conciencia humana. Una vez que el *cosmos* deviene *Weltgeschichte*, la teoría deviene una percepción general de lo que es práctico o aplicable. Si lo universal y lo eterno pueden ser creados conscientemente por el pensamiento, entonces lo teórico sólo puede existir en relación con lo práctico. Y, en consecuencia, a pesar de su obvio quietismo, el enigmático pasaje final en el prefacio de Hegel a la *Filosofía del Derecho* («El búho de Minerva extiende sus alas sólo con la llegada de la noche») puede constituir una clave para el intento de dar forma al mundo en conformidad con la teoría.

Uno de los primeros, entre los Jóvenes Hegelianos, en captar esta posibilidad, fue Arnold Ruge. En un artículo de 1840 sugirió que la dialéctica hegeliana puede convertirse en un método crítico de los problemas contemporáneos. Postuló también una transición dentro de la propia filosofía hegeliana, desde el idealismo absoluto y teorético hacia lo que Ruge llamaba «idealismo práctico». La manifestación inmediata de este idealismo práctico debía ser, según Ruge, la formación de una oposición política en Alemania que sometería a crítica la organización política existente, a partir de los criterios teóricos de la filosofía política hegeliana. Así resulta que la transición de filosofía a

¹⁹ KARL LÖWITH. *Die Hegelsche Linke*, págs. 33 a 37. Cf. M. RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*.

política queda postulada como immanente al sistema hegeliano ²⁰. Un año más tarde Ruge reiteró su asección, diciendo que la conexión hegeliana entre la filosofía y la realidad histórica está en la raíz del vínculo entre filosofía y política ²¹.

Esta tendencia a legitimizar la oposición política en términos de la filosofía hegeliana puede verse también en algunas de las cartas de Bruno Bauer a Marx, donde se enfatiza fuertemente el carácter práctico e instrumental de la filosofía *vis-à-vis* de la política ²². Apenas otro año más tarde, es perceptible una cierta desilusión en Bauer, cuando intenta disuadir a Marx de que se embarque en una acción política y le habla de seguir una carrera académica. Pero incluso esa regresión política viene expresada en términos procedentes del debate sobre la *praxis*: «Sería una locura si te entregas a una carrera práctica. Por ahora la teoría es la más poderosa *praxis*, y no podemos aún prever cuánto tiempo tardará en ser práctica» ²³. Si esto implica una regresión respecto a la política, no implica renunciar al punto de vista de que, en última instancia, teoría y *praxis* pueden ser unificadas.

Quizá este súbito retraimiento de la política por parte de algunos Jóvenes Hegelianos no fue accidental, pues ellos concebían básicamente su *praxis* en meros términos políticos, ignorando la acción social. En cierto modo, esta omisión de lo social habría sido la némesis última de la filosofía política hegeliana. Después de todo, los Jóvenes Hegelianos no podían divorciarse de la supremacía de las instituciones políticas; por tanto, habían de admitir que su actividad política sólo podía alcanzar a unos pocos, los propios seguidores de una limitada escuela filosófica, condenados a la impotencia política. Su *praxis*, para decirlo con palabras de Marx, era aún demasiado teórica. Moses Hess fue el primero en aperibirse de ello. En fecha tan temprana como 1841, en *Die europäische Triarchie*, Hess dice que no por llamar *praxis* a la filosofía se emancipan Bruno Bauer y sus discípulos de la teoría. Según Hess, la revolución no puede ser un producto del mero criticismo teórico; es algo que tiene que manifestarse por sí mismo en la acción social. En este punto el Hess discípulo de Cieszkowski se pone en la cabeza de la corriente principal de los Jóvenes He-

²⁰ *Hallische Jahrbücher* (1840), págs. 1930 y ss.

²¹ *Deutsche Jahrbücher* (1841), pág. 594.

²² Carta de Bauer a Marx, 1 marzo 1840 (*MEGA*, I, 1/2, pág. 237).

²³ *Ibid.*, 31 marzo 1841 (*ibid.*, pág. 250).

gelianos²⁴. En un lenguaje que está ya inspirado en los ensayos de Marx en los *Anales Franco-Alemanes*, Hess retoma el asunto cuatro años más tarde: todos los intentos de los Jóvenes Hegelianos para resolver teóricamente el problema de la alienación han fracasado; y esto es porque el problema y su solución implican (dice Hess) la acción social²⁵.

Esta conexión entre el nuevo sentido de *praxis* y la esfera de lo social emerge nítidamente en esos mismos años, en Ruge y Feuerbach. La propia formulación de Marx en los *Anales Franco-Alemanes* parece proceder de, por lo menos, esas dos fuentes. En un ensayo de 1843 dice Ruge sobre la filosofía hegeliana:

«En parte alguna del mundo se ha llevado tan lejos la emancipación teórica como en Alemania (...). El nacimiento de la libertad real y práctica está en la transición de sus demandas a las masas. Esta demanda es sólo un síntoma de que la teoría ha sido bien digerida y ha tenido éxito en su parto (...). La finalidad última de la emancipación teórica es la emancipación práctica. Pero, por su parte, la *praxis* no es otra cosa que el movimiento de la masa en el espíritu de la teoría»²⁶.

La «rehabilitación de la materia» postulada por Cieszkowski, huérfana de sujeto social, halla aquí su contenido social, pero todavía indiferenciado. Fue Feuerbach quien elaboró la conexión entre *masa* y *las masas* (en alemán, en ambos casos, *Masse*), esto es, entre materia y contexto social de un movimiento político. Feuerbach identifica así la *praxis* con las fuerzas materiales intrínsecas en las masas. En una carta a Ruge fechada en 1843 y publicada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Feuerbach escribe:

«¿Qué es teoría y qué es práctica? ¿En dónde residen sus diferencias? Lo teórico es lo que está oculto en mi sola cabeza, lo práctico es lo que está imaginándose en muchas cabezas. Lo que une muchas cabezas, crea una masa, se extiende y halla su

²⁴ M. HESS, *Die europäische Triarchie* (Leipzig, 1841), pág. 12.

²⁵ MOSES HESS, «Die letzten Philosophen», en *Philosophische und sozialistische Schriften*, págs. 381-82.

²⁶ ARNOLD RUGE, *Werke* (Mannheim, 1847), IV, 254.

lugar en el mundo. Si es posible crear un órgano nuevo para el nuevo principio, entonces esto es una *praxis* que nunca quedaría frustrada «²⁷.

De este modo la escuela de los Jóvenes Hegelianos estructuró la nueva y revolucionaria relación entre teoría y práctica. Marx enriqueció esta relación con un contenido histórico concreto. Mientras articulaba su propio *Zeitgeist*, supo llevarlo adelante en un umbral significativo.

2. LA UNIDAD DE TEORÍA Y PRAXIS: DE INTERPRETAR EL MUNDO A CAMBIARLO

La compleja actitud de Marx hacia la imagen hegeliana de la naturaleza y alcance de la filosofía es algo que emerge desde sus primeros escritos, donde Marx parece combinar la concepción de la filosofía como «su propio tiempo aprehendido en el pensamiento», con una noción que imputa a la filosofía un papel constructivo en el proceso de dar forma al desarrollo humano. En su disertación de doctorado, terminada en 1841, Marx subraya que una teoría que se ha emancipado de los límites de un sistema filosófico deviene una energía práctica actuante contra la realidad existente. Pero añade: «La *praxis* de la filosofía es todavía teórica. El criticismo juzga cada existencia singular según su esencia, cada realidad separada según su idea. Esta realización inmediata de la filosofía está necesariamente inmersa en profundas contradicciones»²⁸.

Teniendo en cuenta estas dificultades, Marx muestra un abordaje algo menos radical cuando retoma el problema en un artículo de revista sobre la cuestión de la censura de prensa. El prefacio de Hegel a la *Filosofía del Derecho* es evidente en el trasfondo de sus frases:

«Los filósofos no crecen como hongos fuera de la tierra; son las criaturas de su tiempo y de su nación, cuyas substancias más sutiles e invisibles abundan en las ideas filosóficas. El mismo

²⁷ L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, edición Werner Schuffenhauer, (Leipzig, 1963), pág. 177.

²⁸ MEGA, I, 1/2, pág. 64.

espíritu que construye un sistema filosófico en la mente del filósofo, construye el ferrocarril con las manos de los oficios. La filosofía no reside fuera de este mundo, como la mente no reside fuera del hombre simplemente porque no esté en su vientre»²⁹.

Esta aceptación de la idea hegeliana sobre el papel de la filosofía contiene, por implicación, una crítica de ella. La filosofía siempre ha estado en relación con la realidad histórica, pero el ámbito de los filósofos a veces corta los lazos entre la realidad y su reflejo filosófico. Así aparece, según Marx, la ilusión de que el objeto de la filosofía es la filosofía misma. Una actitud meramente contemplativa contiene sus objetos en su propia contemplación, y deviene des-objetivada. Esta actitud frustra la especulación filosófica que no traduce su contemplación en un lenguaje objetivo, esto es, un lenguaje pertinente para los objetos, o *praxis*. La unidad de teoría y práctica transfiere al hombre desde un mundo des-objetivado a una esfera de actividad objetiva.

Esta transición está inmanente en el interior de la concepción hegeliana de la filosofía como reflexión de la realidad histórica. Desde Hegel, idea y realidad han dejado de ser concebidas como planos separados. Siempre hay una distancia entre ambas, pero esta ya no es una cuestión de principio, sino una variable función del desarrollo histórico. Es ahora posible buscar una transformación radical que haga a la realidad algo adecuado a la idea filosófica. En el artículo de 1842 citado anteriormente. Marx resume su pensamiento:

«Así como toda filosofía verdadera es la quintaesencia espiritual de su tiempo, así llegará también el tiempo en que la filosofía deba necesariamente tocar el mundo real de su tiempo y establecer con él una relación recíproca, no sólo intrínsecamente con sus contenidos, sino también extrínsecamente con sus manifestaciones fenoménicas. La filosofía dejará entonces de ser un sistema entre sistemas, para convertirse en filosofía en lo general, confrontación del mundo. Será la filosofía del mundo»³⁰

²⁹ *Rheinische Zeitung*, 14 julio 1842 (en *Werke*, I, 97).

³⁰ *Ibid.*, págs. 97-98.

Lo que Marx resumirá más tarde en el estilo epigramático de las tesis sobre Feuerbach (y en este caso la Tesis XI), es ya claramente discernible en esta fecha temprana de 1842, anterior al intenso estudio por Marx de la filosofía de Feuerbach. El avance desde la filosofía a la realidad no requería que se hiciese precisamente a través de Feuerbach, pero éste era sumamente útil para mostrar el método mediante el cual ese avance podía realizarse. La incitación en sí misma está ya en Hegel, y la ruptura deviene posible mediante la confrontación del sistema hegeliano con sus propias premisas. Según Marx, el criterio crucial para juzgar todo idealismo filosófico reside en su capacidad para la auto-realización. Ya observamos en el capítulo I que esta idea se halla en las raíces mismas de la inclinación inicial de Marx hacia la filosofía de Hegel ³¹.

Queda así determinada la relación dialéctica entre la comprensión filosófica del mundo y la capacidad de la filosofía para cambiarlo. En la opinión de Marx, la teoría está obligada a elaborar una interpretación pertinente del mundo antes de que sea capaz de cambiarlo. La historia de la filosofía es una búsqueda continuada de esta imagen pertinente del mundo. Una vez que esta imagen ha sido construida se abole dialécticamente a sí misma en cuanto reflejo de la realidad y empieza a determinar la formación de una nueva realidad.

Dado que la epistemología de Marx mantiene que el proceso de descifrar la realidad implica un cambio tanto en el objeto observado como en el sujeto que hace la observación, así la filosofía, una vez que alcanza su culminación dándonos una imagen verdadera del mundo, deja de ser filosofía en el sentido tradicional del término. La filosofía tradicional supone una distancia permanente, aunque variable, entre la realidad y su interpretación filosófica. En cuanto esta distancia es superada por las propias realizaciones de la filosofía, ésta deja de ser una reflexión teórica y deviene energía práctica actuante sobre la realidad. Tal es el sentido de la observación de Marx según la cual la filosofía no puede realizarse a sí misma sin auto-abolirse (*sich aufheben*), y que no puede abolirse sin realizarse. Una filosofía que ha alcanzado la adecuada autoconciencia se abole a sí misma y se convierte en realidad. El núcleo dialéctico del problema reside en que

³¹ Cf. también el párrafo de dedicatoria en la tesis de doctorado de Marx, dirigido a Ludwig von Westphalen, padre de la que sería su esposa: «Vos, mi amigo paternal, siempre fuísteis un ejemplo viviente para mí, de que el idealismo no es un espejismo sino una realidad». (MEGA, I, I/1, pág. 1).

la abolición de la filosofía requiere el desarrollo previo de una filosofía lo suficientemente elaborada para comprender la realidad adecuadamente. Según Marx, esta filosofía es el sistema hegeliano; y por tanto, antes de que él —Marx— pudiera transferir su actividad a la *praxis*, estaba obligado a perfeccionar la filosofía, sólo en orden a trascenderla ³².

Que un conocimiento verdadero de la realidad es un requisito filosófico para el cambio histórico, es asimismo el argumento mayor de Marx contra Feuerbach. En *La ideología alemana*, dice Marx que Feuerbach todavía piensa, erróneamente, que la tarea de la filosofía consiste en ofrecer una adecuada conciencia del mundo, pasando así al lado del tema esencial, a saber, que la tarea última de la filosofía no es la de comprender la realidad, sino cambiarla. Esta ausencia de un elemento práctico y activo caracteriza a todo el materialismo tradicional ³³. Pero paradójicamente, sólo porque hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, es hoy posible su revolución. La revolución depende de una adecuada comprensión del mundo. En definitiva, ésta fue la *raison d'être* de que Marx emplease su vida en *El Capital*.

Desde esta posición de superioridad, Marx realiza la crítica del idealismo alemán. Aunque éste poseía los instrumentos conceptuales necesarios, no llegó a penetrar en la realidad en orden a su cambio. Marx asocia este argumento a su crítica del liberalismo alemán, cuyos matices emergen quizá hoy como más profundos y justos de lo que debieron parecer en la Alemania anterior a 1848 (o a 1933). Comentando la herencia kantiana en el liberalismo alemán, dice Marx que:

«Hay que inscribir una clara protesta contra estas cogitaciones inacabables, nebulosas y oscuras, de los liberales alemanes que piensan que honran a la libertad relegándola al cielo estrellado de la imaginación, en vez de basarla en los firmes fundamentos de la realidad. A estos maestros del raciocinio imaginario, a estos maestros del entusiasmo sentimental que están llenos de miedo porque su ideal puede ser profanado al contacto con la realidad, a ellos les debemos, nosotros los alemanes, nuestra situación: una situación en la cual la libertad es todavía asunto

³² *Early Writings*, págs. 50-51.

³³ *The German Ideology*, págs. 55-56.

de imaginación y de sentimentalidad. Tanta es la reverencia por las ideas, que las ideas siguen ideas y nunca se realizan»³⁴.

Esta necesidad de traducir la filosofía en acción social, lo que a su vez implica que la acción social sea guiada por principios filosóficos, reaparece en una carta que Marx escribió a Ruge en septiembre de 1843, impresa más tarde en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Aquí Marx dice claramente que las metas de la acción social no son nuevas; lo que es nuevo y único es la oportunidad de realizarlas:

«La reforma de la conciencia significa que relacionamos al mundo con su conciencia, que despertamos al mundo del sueño que está soñando sobre sí mismo, que explicamos al mundo la naturaleza de sus propias acciones».

«Nuestra divisa debe ser la reforma de la conciencia, no a través de dogmas, sino mediante un análisis de la conciencia mística que es opaca para sí misma, tanto religiosa como política. Solamente entonces se descubrirá que el mundo ha estado largo tiempo en posesión de un sueño sobre algo que puede ser realizado en cuanto el mundo sea consciente de ello (...). Entonces se descubrirá al fin que la humanidad no tiene que fijarse una nueva meta, sino realizar conscientemente su meta antigua»³⁵.

La misma clase de argumento la emplea Marx contra Hegel en *La sagrada familia*³⁶.

³⁴ *Rheinische Zeitung*, 19 mayo 1842 (en *Werke*, I, 68). Véase la carta de Marx a Dagobert Oppenheimer fechada en 25 agosto 1842: «La teoría verdadera ha de ser clarificada y desarrollada en el contexto de condiciones concretas y de las relaciones existentes» (*Werke*, XXVII, pág. 409).

³⁵ *Werke*, I, 346.

³⁶ *The Holy Family*, pág. 115. Hay también otro aspecto en Hegel, cuando concibe la teoría como una fuerza que da forma al desarrollo futuro: «Cada día me convenzo más de que el esfuerzo teórico consigue en este mundo mucho más que el trabajo práctico. En cuanto se produce una revolución en el reino de la representación, la realidad no puede resistir mucho tiempo» (Ist das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus; Hegel a Niethammer, 28 octubre 1808; *Briefe von und an Hegel*, edición J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, vol. I, pág. 253.) Esta concepción no limita la teoría a un mero «Nach-denken», y la existencia de esta tensión en el pensamiento de Hegel parece haber sido generalmente ignorada. Véase, sin embargo, W. KAUFMANN, *Hegel*, Nueva York, 1965), en particular el capítulo VI.

En este contexto, Marx entiende por *praxis* tanto un arma para cambiar el curso de la historia como un criterio de evaluación histórica. *Praxis* significa la estructuración humana consciente, de las cambiantes condiciones históricas. En esto la *praxis* revolucionaria de Marx difiere del criticismo de los jóvenes hegelianos, el cual es, en cierto sentido, un fantasma de la autoconciencia hegeliana huérfano de objetos reales en un mundo objetivo. Frente al criticismo alemán, cuyos objetos yacen enclaustrados y sepultados dentro de la autoconciencia crítica, Marx ensalza el criticismo francés e inglés:

«El criticismo de franceses e ingleses no constituye una individualidad sobrenatural o abstracta externa a la humanidad: es la *actividad humana real* de individuos que son miembros activos de la sociedad y que sufren, sienten, piensan y actúan como seres humanos. Por esto su criticismo es al mismo tiempo práctico, su comunismo [es] un socialismo que ofrece soluciones prácticas y concretas y en el cual se actúa; más aún, es el criticismo real y viviente de la sociedad actual, el descubrimiento de las causas de «la decadencia»³⁷.

Este comentario es portador, de nuevo, de un matiz paradójico. El criterio que rige la preferencia de Marx por el socialismo inglés y francés frente al criticismo alemán, se deriva de la tradición filosófica idealista germánica; la superioridad de los aspectos *prácticos* de los pensadores franceses e ingleses resulta de las consideraciones *especulativas* de Marx sobre el carácter revolucionario de la *praxis*. En breve: los fundamentos teóricos para esa preferencia de Marx por el socialismo inglés y francés no implican que Marx adopte sus concepciones. Básicamente, Marx permanece siempre escéptico sobre la superficialidad teórica de esos socialismos. Lo que él busca es la síntesis de las intuiciones teóricas de la filosofía alemana, con las tendencias prácticas del socialismo inglés y francés, y esta combinación es justificada en bases teóricas extraídas de la filosofía especulativa alemana.

El contexto social de la *praxis* se hace evidente si se sigue de un modo coherente esta línea de razonamiento: la *praxis* cambia revolucionariamente la realidad mediante la acción humana. Esto puede ser realizado por la sociabilidad y reciprocidad humanas. En un pasaje

³⁷ *The Holy Family*, pág. 205.

que nos recuerda fuertemente la carta de Feuerbach a Ruge que citamos antes en este capítulo, Marx dice en su *Introducción a una contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*: «¿Es posible para Alemania realizar una actividad práctica à la hauteur des principes? (...):

«Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material; pero también es cierto que la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas (...) si se hace crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo»³⁸.

Otra implicación de todo esto consiste en que la *praxis* revolucionaria realiza la teoría a través de un elemento inerte. Este elemento está constituido por las necesidades humanas que dan origen a la posibilidad de realización. Las necesidades no causan, por sí mismas, revolución alguna, pero la hacen posible. «Las revoluciones necesitan un elemento inerte, una base material. La teoría solamente se realiza en un pueblo en la medida en que da plenitud a lo que el pueblo necesita (...). ¿Cómo podrán las necesidades teóricas ser directamente necesidades prácticas? No es suficiente que el pensamiento busque realizarse él mismo; la realidad debe avanzar también hacia el pensamiento»³⁹.

El papel histórico del proletariado es un corolario de este razonamiento, en el cual se conservan las categorías hegelianas precisamente cuando al mismo tiempo se transforma de modo radical el conjunto de la filosofía hegeliana. La significación específica del proletariado reside en sus necesidades materiales, capaces de desencadenar un proceso universal que cambiará totalmente la realidad. Estas necesidades son las más radicales y universales, en cuanto están asociadas a un modo de producción universal por definición. Dice así Marx que la cabeza de esta emancipación es la filosofía, y su corazón es el

³⁸ *Early Writings*, pág. 52.

³⁹ *Ibid.*, págs. 53-54. Los orígenes de la distinción entre la actividad del pensamiento y la pasividad de la materia se encuentran en HEGEL, *Vernunft in der Geschichte*, edic. J. Hoffmeister (Hamburgo, 1955), pág. 55.

proletariado ⁴⁰. Si la situación del proletariado se eleva a paradigma de la condición humana, entonces se le imputan significación y valor teóricos. Desde este punto de vista no importa si el proletariado de 1843 en Alemania constituía una pequeña fracción de la población o si apenas existía. Como señaló Mehring, a veces Marx considera la proyección del futuro como si fuese realidad presente ⁴¹.

Marx prosigue esta línea de razonamiento con la aserción de que el proletariado no conoce cuestiones teóricas, sino cuestiones prácticas ⁴². Esta proposición aparentemente farisaica debe ser traducida según el uso específico que Marx hace del término «práctica», en orden a desentrañar su sentido en el lenguaje cotidiano, Marx sugiere aquí que el proletariado sólo conoce problemas relacionados con objetos externos en el mundo real, y que la solución de tales problemas depende de esta realidad. Así se cierra el círculo: después de deducir la significación del proletariado a partir de criterios altamente teóricos, Marx puede concluir que el proletariado se enfrenta solamente a problemas prácticos.

El sentido de esta orientación práctica del proletariado aparece en los escritos de Marx ya en 1844. En una carta a Feuerbach descubierta recientemente, Marx aconseja a su destinatario:

«Debería usted haber estado presente en una de las reuniones de obreros franceses, para poder creer en la fresca espontaneidad y en la nobleza que emanan de esos hombres gastados por el trabajo. El proletariado inglés está también haciendo enormes progresos, pero le falta el cultivo cultural del francés. No podría olvidar tampoco los méritos teóricos de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Pero el artesano alemán es todavía, demasiado, un artesano» [*i. e.*, trabaja más con sus manos que con su cabeza, Sh. A.].

«Sea como sea, es entre estos «bárbaros» de nuestra civilizada sociedad donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre» ⁴³.

⁴⁰ *Early Writings*, pág. 59; cf. *The German Ideology*, págs. 55 y ss.

⁴¹ FRANZ MEHRING, *Karl Marx* (Londres, 1936), págs. 118-19. Cf. G. SOREL, *Les polémiques sur l'interprétation du marxisme* (París, 1900), pág. 22.

⁴² *The German Ideology*, pág. 22.

⁴³ Marx a Feuerbach, 11 agosto 1844 (en *Werke*, XXVIII, 426).

Marx ve en el hecho de que los obreros se asocien la creación de nuevos vínculos, la salida del aislamiento que les ha impuesto la sociedad capitalista. La asociación implica el desarrollo de un nexo social y práctico, en el sentido de que es portador de un objeto real y en la realidad, externo a la mera conciencia: no se trata ya de la abstracción de «la crítica crítica». La asociación de los obreros y sus reuniones constituyen por sí mismos actos revolucionarios que cambian tanto a la realidad como a los trabajadores. La asociación capacita al obrero para devenir de nuevo *Gemeinwesen*; el acto y el proceso de asociación ofrecen una imagen de lo que puede ser la sociedad futura. En los *Manuscritos* de 1844 dice Marx que este «comunismo práctico» significa que la acción crea las condiciones para la realización de sus propias metas:

«Cuando los artesanos comunistas [*kommunistische Handwerker*] forman asociaciones, sus primeros objetivos son la enseñanza y la propaganda. Pero su asociación crea por sí misma una nueva necesidad, la necesidad de sociedad, y lo que parecía ser un medio deviene un fin. Los sorprendentes efectos de este desarrollo práctico son visibles cuando se reúnen los obreros socialistas franceses. Fumar, comer o beber ya no son simples medios para reunir a la gente. Sociedad, asociación, la conversación que tiene también como fin la sociedad, son suficientes para ellos; la hermandad de los hombres no es una frase vacía, sino una realidad, y la nobleza del hombre resplandece ante nosotros en estos rostros curtidos por el trabajo»⁴⁴.

En otro pasaje escrito el mismo año 1844, Marx subraya el carácter objetivo de la acción práctica del proletariado: la asociación de los trabajadores supera el abismo entre existencia y conciencia. En *La sagrada familia*, Marx muestra claramente cómo su atención está absorbida por los conceptos tradicionales de existencia y conciencia, *praxis* y teoría, acción y cambio, incorporados a una discusión aparentemente trivial y prosaica de los problemas de la asociación obrera:

«Estos macizos trabajadores comunistas, empleados por ejemplo en las fábricas de Manchester o de Lyon, no creen que el «puro pensamiento» les libere de sus amos de industria y de su

⁴⁴ *Early Writings*, pág. 176.

propia degradación práctica. Son cruelmente conscientes de la diferencia entre *ser* y *pensar*, entre *conciencia* y *vida*. Saben que propiedad, capital, dinero, salario y todo lo demás, no son ficciones del cerebro, sino fuentes objetivas y reales de su autoalienación, y que deben ser abolidas de un modo práctico y objetivo para que el hombre se convierta en hombre no solamente en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en la maciza *existencia*, en la *vida*»⁴⁵.

Por tanto, acción vital y vida son una misma cosa; estas asociaciones proletarias son *in potentia* lo que la sociedad futura será en la práctica. Un nuevo tipo de ser humano que *necesita* de los otros seres humanos emerge en estas asociaciones, y la reciprocidad deviene un fin en sí. Concibiendo el comunismo como forma y principio de la vida humana, Marx se ve en condiciones de cerrar el hiato entre existencia y conciencia. Esto explica al mismo tiempo la persistente insistencia de Marx sobre la asociación obrera. Esta no se limita a una significación meramente política o sindical: es un esfuerzo real y constructivo para crear la textura de futuras relaciones humanas. Paradójicamente, una intuición similar sobre el desarrollo social humano aparece de modo singular en el movimiento de los *kibbutzin* israelíes, en los cuales, sin embargo, el contexto político y el trasfondo ideológico han sido totalmente diferentes. Pero también ellos han percibido que los modos y formas de la organización social actual determinarán la organización de la sociedad futura.

En el *Manifiesto comunista* podemos hallar la misma idea, aunque esté fraguada en un lenguaje algo distinto. Marx observa la obvia debilidad de las asociaciones proletarias existentes, pero al mismo tiempo habla de su importancia cuando unen la dimensión subjetiva de la conciencia con la dimensión objetiva de las condiciones sociales y de la organización. Esta síntesis da origen a la fuerza práctica intrínseca en la conciencia proletaria, como energía dirigida contra el mundo externo y objetivo⁴⁶.

Ya dijimos anteriormente que Marx elogiaba el socialismo francés e inglés por su orientación práctica. Pero Marx es consciente de que esto no basta. La revuelta de los tejedores de Silesia en 1844 significó para Marx (por lo menos en sus comienzos) una nueva fase en la

⁴⁵ *The Holy Family*, pág. 73.

⁴⁶ *Selected Works*, I, 41-44.

conciencia y organización de la clase trabajadora. Marx llegó a esta conclusión aunque sabía que las revueltas de esa clase no tienen probabilidad alguna de triunfar. Marx sabía también que las industrias de trabajo artesano y familiar en Silesia representaban una forma productiva en decadencia y que de ningún modo podía ser elevada a paradigma de condiciones industriales más modernas. Pero Marx percibió hasta qué punto los trabajadores traducían en acción social lo que había sido conciencia explícita de sus condiciones de vida, y cómo esa conciencia explícita transformaba asimismo su lenguaje. «La revuelta de Silesia *empieza* allí donde termina la rebelión de los trabajadores franceses e ingleses: con la conciencia de la esencia del proletariado»⁴⁷.

La *praxis* revolucionaria tiene así un aspecto dialéctico. Objetivamente, es la organización de las condiciones dirigidas a la emancipación humana. Subjetivamente, es una auto-conversión del proletariado, que éste realiza mediante su propio descubrimiento de sí mismo en la organización. Mediante su organización, el proletariado prepara las condiciones para su auto-emancipación. Incluso si se las considera separadamente de sus metas inmediatas, organización y asociación constituyen una fase crucial en la liberación de los trabajadores. Con ellas el trabajador se convierte a sí mismo, su modo de vida, su conciencia de sí y de su sociedad. Con ellas, el trabajador se obliga a relacionarse con los otros trabajadores, y en ellas el trabajador aprende que su condición no es un destino, ni un asunto subjetivo y contingente, sino parte de una estructura universal de la realidad. Con ellas, el trabajador cesa de ver en sus compañeros proletarios unos concurrentes que le disputan el trabajo y el pan, y ve hermanos en el sufrimiento y en la victoria final; los otros proletarios dejan de ser medios y se convierten en fines coiguales. Los resultados últimos de la revolución se forman y determinan históricamente por y durante su acontecer. Dentro de este contexto pierde su sentido la cuestión (aparentemente de una trascendencia absoluta) sobre la inevitabilidad de la

⁴⁷ *Vorwärts*, 10 agosto 1844 (*Werke*, I, 404). Marx continúa diciendo: «Uno ha de admitir que el proletariado alemán es el teórico del proletariado europeo, así como el proletariado inglés es su economista y el proletariado francés su político. Uno ha de admitir también que Alemania tiene una vocación clásica por la revolución social, tanto como es incapaz de una revolución política (...). Una nación de filósofos sólo puede hallar su *praxis* adecuada en el socialismo, y su elemento activo de liberación sólo puede hallarse en el proletariado» (pág. 405).

revolución. El punto de vista mecanicista y determinista que caracterizó al marxismo ortodoxo bajo el impacto de los últimos escritos de Engels sugería que la revolución se produciría a causa de las contradicciones internas de la economía capitalista. Esta idea, la cual considera solamente el lado objetivo del desarrollo histórico y no sus elementos subjetivos, cae plenamente bajo la crítica de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Se trata de una idea que, en última instancia, ve en el hombre y en la voluntad humana únicamente objetos de las circunstancias exteriores y, *mutatis mutandis*, objetos de manipulación política. Tanto la crueldad y la rudeza del bolchevismo como el desierto intelectual de la Socialdemocracia, nacen directamente de ese sesgo mecanicista que Engels dio al marxismo, castrando su realización intelectual específica.

Para Marx la cuestión de la inevitabilidad de la revolución es una tautología. Dado que la revolución requiere un impulso consciente y motor en forma de *praxis* revolucionaria (una auto-conversión en los proletarios *pari passu* con su lucha por alcanzar la meta revolucionaria) el dilema de voluntarismo *versus* determinismo queda trascendido por la naturaleza dialéctica de la conciencia revolucionaria. Marx nunca prejuzga el éxito de la revolución ni lo da por obvio; lo que hace se limita a la indicación de sus posibilidades históricas. Si existe una conciencia revolucionaria, entonces la revolución está abocada a realizarse. Los elementos activos y prácticos de esta conciencia implican que las circunstancias cambiarán con el propio cambio del proletariado. O en otros términos: en esas condiciones, la revolución está ya aconteciendo. Si, por el contrario, esa conciencia está ausente, entonces la revolución carece de su impulso principal y queda abortada. Si el proletariado tiene autoconciencia, apoyará la revolución; su autoconciencia es ya de por sí un componente mayor de la situación revolucionaria. Si, por el contrario, el proletariado no es consciente de su propia posición histórica y no posee la adecuada visión del mundo, entonces las condiciones objetivas por sí mismas no crearán la revolución, y esto no ocurrirá hasta, y a menos, que el proletariado produzca su propia concepción del mundo, y al hacerlo, también lo cambie ⁴⁸.

⁴⁸ Este aspecto dialéctico no fue entrevisto ni siquiera por los austromarxistas; véase MAX ADLER, «Was ist Notwendigkeit der Entwicklung», en *Der Kampf* (Viena, 1915), pág. 175. Cf. también A. G. MEYER, *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (Cambridge, Mass., 1954), págs. 91-100.

Que las condiciones objetivas no son suficientes, se percibe con toda evidencia en una de las notas de Marx en su polémica contra los bakuninistas⁴⁹. Es también la justificación de Marx para la existencia de la Internacional. Marx dice que la Internacional debe organizar a los trabajadores para cambiarlos y hacer emerger su conciencia de clase mediante su propia actividad. Estas consideraciones teóricas están expresadas con gran fuerza (aunque en lenguaje polémico) en la extensa carta de Marx a Friedrich Bolte, secretario del *American Federal Council* de la Internacional, en 1871. La confrontación entre sectarismo y universalismo, que está unilateralmente elaborada por Marx en ese texto, debe ser entendida dentro del contexto general del razonamiento:

«La Internacional fue fundada para reemplazar las sectas socialistas o semisocialistas por una organización real de lucha de la clase obrera. Los Estatutos originales y el discurso inaugural prueban esto al primer golpe de vista. Por otra parte, la Internacional no habría podido mantenerse si el curso de la historia no hubiese aplastado a las sectas. El desarrollo de las sectas y el del movimiento obrero verdadero marchan constantemente en sentido inverso. Mientras las sectas estén justificadas (históricamente), la clase obrera no estará madura para un movimiento histórico independiente. Y tan pronto como la clase obrera alcance su madurez, todas las sectas son esencialmente reaccionarias» (...).

«El movimiento político de la clase obrera tiene desde luego, como objetivo final, la conquista del poder político por esta clase, y esto exige una organización previa de la clase obrera, organización desarrollada hasta un punto que emerge por sí mismo de la lucha económica.»

«Por otra parte, todo movimiento en el cual la clase obrera aparece como una clase contra las clases dominantes y trata de imponerse frente a ellas, es un movimiento político. Por ejemplo, el intento en una fábrica particular, o incluso en un oficio particular, de conseguir de los capitalistas individuales una jornada de trabajo más corta, mediante la huelga, etc., es un movimiento puramente económico. El movimiento general para conse-

⁴⁹ *Recueil* (Ginebra, 1962), vol. II, 135.

guir *una ley* de ocho horas es un movimiento *político*. De este modo, de muchos movimientos económicos aislados emerge un movimiento *político*, esto es, un movimiento *de la clase*, con el objetivo de realizar sus intereses en forma general, en una forma poseedora generalmente de la fuerza social coerciva. Aunque estos movimientos presuponen un cierto grado previo de organización, son también a su vez un medio de desarrollar esta organización»⁵⁰.

La concepción según la cual las luchas económicas, huelgas, actividades sindicales, etc., crean por su propia dialéctica el nivel político del proletariado, se halla también en el centro de la resolución aceptada en septiembre de 1871 por la Conferencia de Londres de la Internacional. La resolución, cuyo borrador escribió Marx, dice en el párrafo 9:

«El proletariado no puede actuar contra la fuerza colectiva de las clases propietarias, a menos que se constituya como partido político distinto, opuesto a todos los partidos políticos formados por las clases propietarias».

«Esta constitución del proletariado como partido político es indispensable para garantizar la victoria de la revolución social y su objetivo final: *la abolición de las clases*.»

«La Conferencia recuerda a los miembros de la Internacional que en la etapa militante de la clase obrera, su movimiento económico y su acción política van necesariamente unidos»⁵¹.

⁵⁰ Marx a Bolte, 23 noviembre 1871 (Marx & Engels, *Letters to Americans*, Nueva York, 1953, págs. 90, 93-94).

[Nota adicional: hay versiones en español de varias de las cartas de Marx, en relación con la AIT, en AMARO DEL ROSAL DÍAZ, *Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX*, ed. Grijalbo, México, 1958; tercera edición, Barcelona, 1976.]

⁵¹ *Recueil*, II, 236. Por tanto, Marx apoya las actividades sindicales no por sus propios méritos, sino en cuanto contribuyen a la creación de los instrumentos políticos necesarios para la victoria definitiva del proletariado. (Véanse *Letters to Kugelmann*, págs. 65-66.) [Hay versión española, Península, Barcelona, 1969.] Esta idea se halla asimismo en la raíz del argumento principal de Marx, en 1847, contra Proudhon y la condenación que éste había hecho de las actividades sindicales. Las condiciones económicas producen objetivamente a la clase obrera; pero ésta se creará subjetivamente sólo por su propia acción, en sindicatos, organizaciones, etc. (*The Poverty of Philosophy*, págs. 194-97). [Hay edición en español, con notas y apéndices, a cargo de José Aricó, Signos, Buenos Aires, 1970.]

Existe una notable continuidad en la actitud de Marx hacia las organizaciones de la clase trabajadora. Tanto la *Liga de los Comunistas* como la *Internacional* son para Marx focos de organización de la autoconciencia proletaria por la mediación de la asociación de clase. En su *Herr Vogt* (1860), Marx observa que la Liga de los Comunistas difería básicamente de todas las asociaciones de tipo conspiratorio, en cuanto se proponía dar a la clase obrera una conciencia de sí misma, no arrastrarla a complots, revueltas o «golpes». Marx señala que las ramas de la *Liga* creaban bibliotecas, organizaban conferencias y cursos, e intentaban formar una clase de lo que era miserable populacho, subproducto de la industrialización europea. La naturaleza clandestina de la *Liga* no se debía a sus objetivos, sino a la situación policíaca en el Continente. La *Liga* abandonó sus hábitos de clandestinidad y trabajó a la luz del día cuando transfirió su sede principal a Londres después del desastre de 1848⁵². Uno de los veteranos de la *Liga*, Friedrich Lessner, dice en sus memorias que la transformación en 1847, bajo la influencia de Marx, de la *Liga de los Justos* en la *Liga de los Comunistas*, eliminó los elementos de tipo conspirador⁵³. Los estudios de Nicolaevsky muestran asimismo que durante el año 1848 Marx casi llegó a disolver la *Liga* a causa de las tendencias jacobinas «ultra-revolucionarias»⁵⁴. La *Liga* apenas funcionó en 1848, fue revitalizada más tarde en Londres por Schapper y Moll, y la actividad de Marx en Colonia en ese año no dependió de ninguna organización basada en la *Liga*. Nada podría ser tan distinto de la concepción de Lenin de un partido revolucionario como la concepción de Marx del papel de la *Liga* y de la *Internacional*. La escisión final de la *Liga* en 1850 se centró en la idea de Marx sobre la *Liga* como una base para el cambio social en el largo plazo, y no como la oficina principal de una conspiración transitoria.

Podemos tener una interesante percepción sobre el modo en que Marx concebía la aplicación de la *praxis* revolucionaria en Inglaterra, por su carta al Congreso Cartista de 1854 en Mánchester:

«Son los millones de obreros de Gran Bretaña los primeros que

⁵² *Werke*, XIV, 438-39.

⁵³ F. LESSNER, «Before 1848 and After», en *Reminiscences about Marx and Engels* (Moscú, sin fecha), pág. 152.

⁵⁴ BORIS NICOLAEVSKY & O. MAENCHEN-HELFEN, *Karl Marx, Man and Fighter* (Londres, 1936), págs. 153-54; *Karl und Jenny Marx* (Berlín, 1933), Apéndice.

han echado los cimientos reales de una nueva sociedad: la industria moderna que transforma las capacidades destructivas de la Naturaleza en fuerza productiva humana. Las clases trabajadoras de Inglaterra, con energía invencible, con el sudor de su frente y de sus cerebros, han traído a la vida los medios de ennoblecer el propio trabajo y de multiplicar sus frutos hasta un nivel que haga posible la abundancia general «.

«Al crear las fuerzas productivas inexhaustibles de la industria moderna, han realizado la primera condición para la emancipación del Trabajo...».

«Las clases trabajadoras han conquistado la Naturaleza; ahora les toca conquistar al hombre. En este esfuerzo no necesitan fuerza, sino la organización de sus fuerzas, organización de las clases trabajadoras en una escala nacional»⁵⁵.

Marx resume brevemente la diferencia entre esta idea de la acción social y la actitud conspiradora tradicional, cuando escribe en 1870 que:

«... los miembros de la *Internacional* en Francia han demostrado al gobierno francés cuál es la diferencia entre un grupo de conspiradores y una asociación de la clase obrera. La policía acababa de detener a todos los miembros de los comités en París, Lyon, Rouen y Marsella, e inmediatamente aparece un número doble de comités anunciándose en todos los periódicos, como los obstinados continuadores de los miembros encarcelados»⁵⁶.

El fondo teórico de esta concepción se halla en las Tesis Novena y Onceava sobre Feuerbach. Marx dice que todas las teorías epistemológicas que hasta entonces habían sido propuestas sostenían, bien que la realidad última es impenetrable para el conocimiento humano, o bien que la conciencia es mero reflejo de la realidad [exterior].

⁵⁵ MARX & ENGELS, *On Britain* (Moscú, 1962), pág. 417.

⁵⁶ Marx a Engels, 18 mayo 1870 (*Briefwechsel*, IV, 396). En un mitin en 1871, conmemorativo del séptimo aniversario de la fundación de la Internacional, Marx dice de modo similar: «La Internacional no propuso ninguna nueva creencia. Su finalidad era la de organizar las fuerzas del trabajo y conectar e integrar los diferentes movimientos de los trabajadores» (*Werke*, XVII, 432).

Ambas teorías, el idealismo clásico y el materialismo tradicional, no podían trascender el hiato entre sujeto y objeto. Lukács ha señalado muy adecuadamente que la gran contribución de Marx en este debate consistió en ver en la praxis revolucionaria del proletariado una nueva forma de conciencia. Marx percibió una conciencia que implica un cambio inmediato de la realidad y en la cual el sujeto es, en definitiva, idéntico con el objeto. Cuando el trabajador comprende que, bajo la producción capitalista, él es degradado a la condición de mero objeto, de mercancía, entonces deja de ser un objeto, una mercancía, y deviene un sujeto. Alcanzar una adecuada comprensión del mundo cambia el mundo radicalmente⁵⁷. Queda, por supuesto, abierta a discusión la pregunta de si sólo el proletariado está cualificado para esta nueva epistemología, y Marx nunca dio a eso una respuesta satisfactoria.

Según Marx, la definición de sí por el trabajador, y su conocimiento de sí, implican el análisis de las condiciones objetivas en el seno de las cuales el trabajador vive. Recíprocamente, un cambio en tales condiciones es un cambio en los seres humanos que integran el proletariado. La historia siempre fue el resultado de las acciones humanas, pero Marx piensa que esta relación nunca fue bien comprendida. En consecuencia, el hombre ha sido esclavizado por fuerzas y objetos externos, pero creados por su propia actividad práctica. Solamente ahora puede el hombre reconocer el mundo como su propio espacio y reivindicarlo, en el sentido de que el hombre «no es un ente abstracto, acampado fuera del mundo; el hombre es el mundo humano, el Estado, la sociedad»⁵⁸. La *praxis* revolucionaria constituye una epistemología social y activa; la unidad de teoría y práctica emancipa al hombre de la existencia alienada y pasiva que le había sido impuesta.

Esta concepción de la *praxis* capacita asimismo a Marx para juzgar otras teorías socialistas. El defecto mayor del socialismo llamado «utópico» reside en sus carencias epistemológicas. Este socialismo fabrica una fantasía de sociedad futura y no comprende que, con esa actitud, el futuro se le escapará siempre. En el socialismo revolucionario, por el contrario, «en la medida en que la historia avanza y con ella se perfila claramente la lucha del proletariado, no es necesario buscar la

⁵⁷ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 82.

⁵⁸ *Early Writings*, pág. 43.

ciencia en los espíritus: basta mirar lo que acontece ante los ojos, y ponerse a vocearlo»⁵⁹.

La revolución expresa la necesidad radical de someter las condiciones de vida al poder consciente del hombre que las creó. La revolución integra asimismo al hombre con la circunstancia de su vida, por la mediación de su dirección consciente y su control. La teoría hegeliana de la identidad recibe una dimensión escatológica; esta identidad ya no se manifiesta a través de la conciencia, sino en la acción que crea objetos para la conciencia.

La comprensión de la realidad circundante es, por tanto, condición necesaria de la posibilidad de su revolución. Tal como veremos en el capítulo siguiente, solamente con una comprensión del funcionamiento del capitalismo y de sus mecanismos es posible la transición al socialismo. De aquí que el análisis teórico de la organización de la economía capitalista sea, sin duda, la *praxis* revolucionaria por excelencia. Así el círculo queda cerrado.

⁵⁹ *The Poverty of Philosophy*, pág. 140. Véase el *Manifiesto comunista*, *Selected Works*, I, págs. 61-62. Es admisible la observación de que esta crítica de Marx resulta pertinente para la casi totalidad de los socialismos «utópicos», pero que no se aplica de igual modo al análisis y la visión de la historia de Saint-Simon.



CAPÍTULO VI

LA DIALECTICA REVOLUCIONARIA
DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

1. ORÍGENES HISTÓRICOS Y MODELOS TEÓRICOS

La decisión de Marx de dedicar la mayor parte de su vida a un análisis sistemático del capitalismo, limitándose a sugerencias ocasionales sobre la organización de una sociedad socialista, es algo que puede ser explicado por problemas de método. Si los «socialismos utópicos» no podían construir el futuro a causa de sus carencias en la comprensión adecuada del presente, Marx piensa que su comprensión del presente le da la clave para descifrar las tendencias fundamentales históricas que operan en la sociedad capitalista. Los utopistas diseñan teorías pseudocientíficas que existen «solamente en la cabeza de su redactor», conforme a quien no posee la realidad como su objetivo ¹. En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx recurre al mismo argumento epistemológico cuando dice que él no maneja un concepto *a priori* del comunismo, sino que trata de la sociedad comunista «tal como ella emerge, después de prolongados dolores de parto, de la sociedad capitalista» ².

El abordaje que Marx hace del comunismo demuestra su creencia de que la estructuración de las formas socialistas de sociedad no puede realizarse mediante una teleología determinista, sino que emerge del análisis causal de las fuerzas sociales actuantes en el presente. Si el comunismo no puede ser entendido de otro modo que por su formación en el seno de la sociedad capitalista, entonces el estudio del

¹ *The German Ideology*, págs. 501-503.

² *Selected Works*, II, 23-24.

capitalismo ofrece los mejores instrumentos para comprender el desarrollo de lo que en última instancia será la formación del comunismo. La aparición del comunismo en la matriz del capitalismo reenvía a la relación dialéctica entre las dos sociedades. La posibilidad de un desarrollo orientado hacia el comunismo depende, por tanto, del previo desarrollo del capitalismo. Como veremos más adelante en este capítulo, el comunismo no es otra cosa que la abolición dialéctica (*Aufhebung*) del capitalismo, postulando la realización de las potencialidades subyacentes que no pueden ser históricamente una realidad bajo las condiciones limitativas del capitalismo. El capitalismo crea necesidades que él no puede satisfacer; en este sentido, Marx dice que el capitalismo cava su propia tumba.

No obstante, Marx no conoce atajos para llegar al socialismo. Varias veces duda, antes de dar una respuesta, cuando se le pide que designe el país que será el primero en llevar a cabo una revolución socialista. Por lo menos en dos ocasiones parece que Marx se inclina a sugerir que la revolución estallará en países con estructuras industriales poco desarrolladas, en vez de en las áreas industriales de máximo desarrollo. En 1847, en el *Manifiesto comunista*, parece esperar que la revolución estalle primero en la entonces aún subdesarrollada Alemania, mientras que en 1882, en el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto*, menciona la posibilidad de que la revolución mundial sea encendida por una revolución en Rusia, la cual será «como una señal para la revolución en Occidente»³. Pero incluso en estos dos casos, Marx elige los países menos desarrollados, no porque no sean capitalistas (en cuyo caso el término «revolución proletaria» carecería por completo de sentido), sino porque Marx percibe que el desarrollo tardío del capitalismo en esas sociedades provocará dos procesos necesarios en modo simultáneo: un desarrollo rápido de un capitalismo complejo, y la formación concurrente e intensiva del proletariado. Si esta doble presión fuese suficientemente fuerte, la sociedad sometida a tensión no resistiría el enfrentamiento.

Se explica así la reiterada insistencia de Marx en que su tratamiento histórico de la génesis del capitalismo en Occidente (en el texto de

³ *Ibid.*, I, 65; *ibid.*, pág. 24. En el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto*, Marx se refiere explícitamente a la «especulación capitalista en pleno auge en Rusia, y la gran propiedad agraria burguesa empezando a desarrollarse» (pág. 23). Véase postfacio a la segunda edición alemana de *El Capital* (1873), (*Capital*, I, 15-16).

Das Kapital) no debe leerse como una ley universal de desarrollo. En una carta al periódico ruso *Otechestvenniye Zapiski*, que se publicaba en Ginebra (y que la redacción no hizo por entonces pública), Marx insiste en 1877 en que:

«El capítulo sobre la acumulación primitiva no pretende más que trazar la vía por la cual, en Europa occidental, el orden económico capitalista emergió de la matriz del orden económico feudal».

«Parece que esto es demasiado poco para mi crítico. Lo que él necesita imperiosamente es la metamorfosis de mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental, en una teoría histórico-filosófica de la vía general que todo pueblo está condenado a seguir, sean cuales sean las circunstancias históricas en que se halle, de modo que pueda llegar definitivamente a la forma de economía que garantiza, junto con la máxima expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del ser humano. En este caso, pido perdón, pero se me honra y se me sonroja a la vez. Pongamos un ejemplo.»

«En varios lugares de *El Capital* he aludido al destino que sufrieron los plebeyos de la antigua Roma. Originalmente eran labradores individuales libres, cada uno cultivando su trozo de tierra por cuenta propia. En el curso de la historia romana, fueron expropiados. El mismo movimiento que les separó de sus medios de producción y subsistencia, implicó no solamente la formación de grandes propiedades de terratenientes, sino también de un capital monetario. Y así, un buen día encontramos, por una parte, hombres libres despojados de todo excepto de su fuerza de trabajo, y, por otra parte, para explotar este trabajo, aquellos que estaban en posesión de toda la riqueza acumulada. ¿Qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en trabajadores asalariados, sino en una chusma de holgazanes más abyecta que los «blancos pobres» en el sur de los Estados Unidos; y al lado de ellos no se desarrolló un modo de producción capitalista, sino otro basado en la esclavitud. Así, hechos notablemente análogos pero aconteciendo en contextos históricos diferentes, condujeron a resultados enteramente distintos. Al estudiar por separado cada una de estas formas de desarrollo, y luego al compararlas, uno puede hallar la clave de este

fenómeno, pero nunca podrá llegar a esa comprensión si se usa como llave maestra una teoría general de la filosofía de la historia, la cual tiene como suprema virtud la de ser supra-histórica»⁴.

Marx se enfrenta a un serio dilema cada vez que discute las posibilidades del socialismo en países que no han pasado por la transformación capitalista y no están plenamente industrializados. Si la posibilidad de realizar el socialismo depende del desarrollo previo del capitalismo, entonces la inexistencia de bases capitalistas en una sociedad dada, excluye, *prima facie*, la posibilidad de un desarrollo socialista. Vemos aquí que Marx se interesa por la comunidad aldeana rusa (*mir*) no por razones históricas, sino por su existencia y su vigencia en el presente. Las dudas de Marx sobre las potencialidades de un socialismo ruso basado en el *mir*, son relativas al avanzado estadio de decadencia que sufría esta forma de propiedad colectiva en el contexto del desarrollo capitalista de Rusia. Para Marx es algo completamente irrelevante que en Rusia haya existido alguna vez un comunismo rural o de aldea; la cuestión no es si puede resucitarse tal comunismo (nada ni nadie puede, según Marx), sino si todavía existe en el presente y cuál es su fuerza. Consecuentemente, en último término la carta de Marx a Vera Zaslitch y el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* no endosan la concepción populista sobre la vía rusa al socialismo. Para los populistas, la comunidad aldeana que había dejado de existir debía ser reconstituida. Marx piensa que si el *mir* existía solamente «en el libro de Haxthausen», entonces estaba muerto, y de nada serviría una romántica idealización suya⁵.

La importancia del capitalismo para una adecuada comprensión del socialismo es algo que Marx aborda tanto histórica como especu-

⁴ *Selected Correspondence*, págs. 378-79. Cf. la carta de Marx a Vera Zaslitch, 8 marzo 1881 (*ibid.*, pág. 412), donde Marx dice: «Por tanto, la *inevitabilidad histórica* de este proceso está expresamente limitada a los países de Europa occidental». Véase además R. KINDERSLEY, *The First Russian Revisionists* (Oxford, 1962), págs. 10-16, 237-238.

⁵ Cf. los diversos borradores de la carta de Marx a Vera Zaslitch (*Marx-Engels Archiv*, I, 318-341). Esta es también la opinión de Marx en su carta a *Otechestvenniye Zapiski* (en *Selected Correspondence*, pág. 377): «¿En qué consisten mis quejas contra ese redactor? En que él ha descubierto la comunidad aldeana rusa en el libro de Haxthausen y no en Rusia».

lativamente. Los aspectos tecnológicos de la revolución industrial no se hallan en el centro del interés analítico de Marx. Aquí, como en otros puntos, la diferencia entre Marx y Engels es significativa e impactante. Basta comparar el borrador que Engels escribió en 1847 para el *Manifiesto*, un texto que reposa fuertemente en cuestiones tecnológicas (publicado póstumo como *Grundsätze des Kommunismus*), con la versión final de Marx, en la cual la tecnología es tema de acompañamiento ⁶. Marx se interesa por la tecnología en cuanto ésta es congruente con la relación del hombre con su capacidad de estructurar el mundo. Por tanto, Marx ve el capitalismo como un estadio altamente desarrollado en el despliegue de los poderes creativos del hombre: un elemento especulativo que está ausente del pensamiento de Engels. Marx percibe, por supuesto, que el desarrollo de la mecanización es la principal realización tecnológica de la revolución industrial: pero la tecnología no es otra cosa que la manifestación del poder creador del hombre. Este poder, incluyendo la invención y desarrollo de las máquinas, no habría alcanzado existencia histórica si no hubiese necesidades humanas desarrolladas bajo circunstancias específicas, las cuales hacen posible su realización.

Así, la génesis histórica del capitalismo debe ser explicada por un estudio de las causas que permiten que estas necesidades humanas históricas sean satisfechas por su propio desarrollo. Por esta razón, en su esquema del desarrollo histórico del capitalismo, Marx no pone su énfasis en la mecanización, sino en la expansión de la demanda de mercancías hacia el final de la Edad Media. La demanda se incrementó en continuidad con una extensión del comercio internacional, y fue ulteriormente incrementada e intensificada por el descubrimiento de nuevas rutas comerciales y nuevos continentes, y finalmente produjo el desarrollo de la mecanización como sola vía efectiva para asegurar un crecimiento paralelo de la producción más allá de lo que podía ser producido por el empleo de la simple fuerza física humana ⁷.

Sin embargo, esta explicación prejuzga la cuestión. La capacidad de una demanda creciente de realizarse mediante la aplicación de la fuerza creadora del hombre manifiesta en la tecnología, era algo dependiente de circunstancias sociales previas. No era la primera vez,

⁶ *Grundsätze des Kommunismus*, en *Werke*, IV, 363-380.

⁷ *The Poverty of Philosophy*, págs. 153-56; *The Communist Manifesto*, en *Selected Works*, I, 34-36; *Capital*, I, págs. 713 y ss.

después de todo, en que una demanda correspondiente a unas fuerzas productivas dadas, depasaba la oferta. Pero sí era la primera vez en que la satisfacción de esa creciente demanda podía hacerse mediante la innovación tecnológica; y a su vez, esta innovación técnica era posible por la existencia de la acumulación de capital. La revolución industrial no es, para Marx, el comienzo del proceso capitalista, sino más bien su culminación. El capitalismo *precede* a la industrialización. La industrialización acontece mediante la acumulación primaria de capital, y ésta tiene a su vez lugar bajo circunstancias sociales específicas que es necesario estudiar. La cuestión de los orígenes del capitalismo deviene la cuestión de las *condiciones que originaron la acumulación primitiva y facilitaron su desarrollo*. Por tanto, los orígenes del capitalismo no son reductibles a una discusión del cambio tecnológico. Por su parte, Engels en los *Grundsätze des Kommunismus*, apenas ve otra cosa que la tecnología.

El problema de los orígenes del capitalismo se ha convertido en una pesquisa de los elementos que estimularon la acumulación de capital hacia el final de la Edad Media. Marx responde explícitamente a esta pregunta en una larga carta a Engels en 1854. Allí dice Marx que lo que antecedió a la revolución industrial y la hizo posible fue una revolución social y política en la Europa del medioevo tardío: la emergencia de la sociedad civil, *bürgerliche Gesellschaft*, *i. e.*, una esfera autónoma de acción económica sin obstáculos o restricciones políticas y religiosas. La existencia de tal esfera de la sociedad civil implica la vigencia de un comportamiento social legítimo, según el cual la gente está motivada por consideraciones que se han emancipado de las exigencias políticas y orientadas-hacia-la-comunidad que eran propias del sistema feudal. Marx imputa la emergencia de la sociedad civil al movimiento municipal de finales de la Edad Media, el cual emancipó las corporaciones urbanas y los municipios de su dependencia de la organización política feudal. Según Marx, el movimiento municipal creó una esfera de actividad económica autónoma, libre de tutelas religiosas y políticas, y, por tanto, capaz de libres decisiones en la elección de fines económicos. La lucha de los burgueses y de su movimiento municipal quería liberar la propiedad de las limitaciones éticas y sociales que le eran impuestas por los vínculos feudales que consideraban toda propiedad, en última instancia, como bienes en depósito. Estos vínculos imponían a cada objeto de propiedad numerosos derechos paralelos y co-extensivos, haciendo casi im-

posible una actividad económica intensa y limitando severamente el desarrollo de una economía de mercado. Fue sólo la ciudad medieval tardía la que desarrolló, en el cauce del movimiento municipal, un concepto de propiedad libre de limitaciones feudales (esto es, políticas y orientadas por la supremacía de la comunidad). Este movimiento no sólo justificó moralmente la acumulación de propiedad; separó también la esfera política de la económica y dio origen a ordenamientos legales e institucionales que hicieron que la acumulación de capital fuese posible y socialmente aceptable Marx observa además que el término *capitalia* aparece por vez primera en conexión con el movimiento municipal. Y Marx subraya asimismo el carácter revolucionario de este movimiento *vis-à-vis* del orden feudal ⁸. En un escrito posterior, una carta dirigida a Lassalle, Marx completa sus observaciones diciendo que el reconocimiento finalde las demandas producidas por el movimiento municipal fue institucionalizado en Inglaterra con el *Settlement* de 1660, y después con la Gloriosa Revolución, cuando las limitaciones políticas sobre la propiedad fueron abolidas y se estableció finalmente la libertad de herencia ⁹.

Según Marx, las condiciones necesarias para la formación del capitalismo incluyen la comercialización de la tierra y de sus productos ¹⁰. En las sociedades en las que no existe comercialización de la tierra, el desarrollo del capitalismo ha sido fuertemente impedido. Los países sin una sociedad civil evolucionada no han podido desarrollarse con rasgos capitalistas. Este hecho es manifiesto, sobre todo, en los países cuyo poder político y cuyos recursos en metales preciosos (o su control de ellos) aparentemente debían haberles capacitado para conseguir un alto nivel de acumulación de capital. La carencia de las necesarias orientaciones sociales antecedentes implicó que la riqueza natural no fue transformada en capital. El punto crucial no es la riqueza natural, sino su utilización social. Portugal ofrece para Marx el

⁸ Carta de Marx a Engels, 27 julio 1854 (*Selected Correspondence*, págs. 105-108). La teoría de Marx distingue claramente entre «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) como esfera de la acción económica no limitada por normas políticas, y *bourgeoisie* como una clase social. En *La sagrada familia*, Marx hace la misma diferenciación cuando dice (pág. 165) que el principio de la sociedad civil se realiza históricamente mediante la *bourgeoisie*.

⁹ Marx a Lassalle, 11 junio 1861 (*Werke*, XXX, 607).

¹⁰ *Economic-Philosophical Manuscripts, Early Writings*, págs. 110-119, 140-144; *Capital*, I, 717-733.

ejemplo más notable. Portugal no pasó por la experiencia de un movimiento municipal y sus ciudades nunca se emanciparon. Nunca emergieron las condiciones para el desarrollo de una sociedad civil. En consecuencia, Portugal no entró en el desarrollo del modo capitalista de producción: estaban ausentes las condiciones sociales previas necesarias para la acumulación de capital ¹¹.

Cae fuera de nuestra discusión actual el saber si los análisis de Marx pueden ser considerados conclusivos respecto a la formación del capitalismo. No hay duda de que la investigación científica contemporánea sobre este asunto dispone de un material inmensamente más rico que el que estuvo disponible para Marx. Por tanto, es hoy posible abordar el problema con conceptos y técnicas mucho más elaboradas. Pero el abordaje de Marx es importante, al menos en dos aspectos.

Primero, esta discusión sugiere (paradójicamente) que para Marx el desarrollo futuro del socialismo no solamente depende de la previa maduración del capitalismo, sino también de una infraestructura de la sociedad feudal que fue la que hizo a su vez posible la emergencia del capitalismo. Desde un abordaje poco usual, Marx concibe la historia europea como una totalidad. Y en congruencia con ello, Marx es escéptico sobre las probabilidades del socialismo en países que no han tenido la experiencia feudal.

Segundo: el esquema de Marx sobre la emergencia del capitalismo sugiere que la génesis de la sociedad capitalista no está determinada por la existencia de «fuerzas productivas» como cosas naturalmente dadas. El concepto marxiano de «fuerzas productivas» incluye las condiciones históricas que estructuran ciertos recursos materiales. Así, la organización urbana en la Edad Media tardía no puede reducirse a sus elementos componentes materiales. Debe incluir los elementos de la acción social y económica que hacen posible el empleo de los elementos materiales. En esto el método de Marx no se halla muy lejos de las ideas de Max Weber. Y sería completamente falso sugerir (como se ha hecho con frecuencia) que, mientras Marx lo reducía todo a las condiciones materiales de producción, Weber pensaba que la conciencia social es lo que determina el cambio social. En este caso tanto Marx como Weber investigaban la conciencia social que hizo posible la acumulación primitiva y el desarrollo, a través de la destrucción del sistema de valores feudal y eclesiástico que los sofo-

¹¹ *Capital*, III, 327.

caba. La diferencia entre ambas teorías reside en sus versiones de los orígenes de esta nueva conciencia. Weber imputó al protestantismo, y al calvinismo en particular, las causas de la transformación de la conciencia social; Marx trazó los orígenes en el movimiento urbano y municipal. *Prima facie*, la teoría de Marx parece dar respuestas más satisfactorias, al menos por lo que concierne a algunas de las *lacunae* de Weber (por ejemplo, Amberes), aunque las repúblicas comerciales italianas plantean dificultades similares para Weber y para Marx.

Este problema nos conduce a la cuestión crucial del método, planteada por Max Weber mismo en su discusión de la metodología de Marx. La lectura de Marx provoca a veces la interrogación de si Marx describe el capitalismo como una organización social y económica que funciona ya en algunos países, o si está tratando de un modelo, un «tipo ideal» que sirve como criterio para la forma de organización económica predominante en muchos países occidentales. Weber critica a Marx porque usa «capitalismo» como una realidad histórica, sin limitar el término a una categoría de la explicación histórica. Si Weber está en lo cierto, entonces Marx es culpable de una hipóstasis. Dado que esto se hallaría en contradicción con la propia crítica que Marx hizo del idealismo en general y del uso de las categorías por Proudhon, resultaría de ello un serio defecto en el aparato metodológico de Marx ¹².

Ahora bien: un análisis más fino del abordaje de Marx nos indica una actitud más compleja y elaborada de la que Weber le atribuyó. Aunque Marx trata el capitalismo tanto como un modelo teórico como una realidad histórica, puede demostrarse que este empleo del término no es una hipóstasis. La actitud de Marx hacia la Economía política clásica es un ejemplo pertinente. Marx no percibe las teorías de la Economía política como mero reflejo de las realidades económicas del siglo XIX. Ya señalamos anteriormente que Marx no comparte, con carácter general, la idea del reflejo, ni la considera epistemológicamente posible. Marx no piensa que la Economía política clásica describa las condiciones económicas existentes; más bien sus categorías preforman y anticipan una *potencialidad*, un posible principio organizador. Marx dice que la teoría de Ricardo no describe adecuada-

¹² MAX WEBER, «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse», en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX (1904), págs. 22-87. En español, *Revista de Economía Política*, Madrid, vol. VII, n.º 2, 1956.

mente la realidad existente. Como un postulado, es una *prognosis* del desarrollo futuro, y en esto reside su debilidad metodológica. Pretende poseer validez universal en relación a las condiciones económicas existentes, pero permanece intrínsecamente prescriptiva, postulando requisitos, suriando la alternativa óptima, nunca describiendo la realidad misma ¹³.

Si las cosas son así, entonces la polémica de Marx contra estas doctrinas no es una lucha contra la realidad, sino un disenso respecto a una posible *prognosis* del desarrollo futuro de esta realidad. *Prima facie*, no hay razón alguna para suponer que la *prognosis* de Ricardo sea más pertinente que la de Marx. Además, en sus escritos polémicos Marx parte de la premisa de que las teorías de la Economía política deben ser tratadas como si sus postulados hubiesen sido históricamente realizados y aceptados. En función de esta concepción, Marx dice en *La ideología alemana* que el proletariado constituye la mayoría de la población ¹⁴, cuando es obvio que no es este el caso. Tomando en cuenta, empero, la *prognosis* de la Economía política y suponiéndola correcta, entonces el desarrollo futuro del capitalismo conducirá a una situación en la cual el proletariado sea una mayoría. De modo similar, la teoría de extrema polarización de clases en el *Manifiesto comunista*, no puede pretender ser una adecuada descripción de las condiciones existentes; pero puede ser considerada una plausible imagen de procesos que tendrán lugar si el desarrollo futuro sigue la *prognosis* de la Economía política clásica ¹⁵. Si esto es así, Marx puede a su vez subrayar correctamente en *La guerra civil en Francia*, el poder preponderante de la pequeña burguesía, la cual debía haber sufrido un proceso de «erosión» hacía tiempo según los postulados del *Manifiesto*. A un lado está la descripción histórica, y al otro la *prognosis* histórica basada en la Economía política. Si «teoría económica clásica» equivale a «capitalismo», entonces para Marx ese es un modelo que permanece como tal, no una realidad.

Sin embargo, un pasaje por lo menos parece implicar que Marx considera el capitalismo no como un modelo, sino como la realidad existente. En su prefacio a la primera edición de *Das Kapital* (1867)

¹³ Cf. el borrador del discurso de Marx al Congreso Libremercantil de Bruselas, 1847, impreso en *Werke*, IV, 305-308. Marx no llegó a pronunciar el discurso ante el Congreso, y el texto fue publicado por Engels en *The Northern Star*, 9 octubre 1847.

¹⁴ *The German Ideology*, págs. 85-86.

¹⁵ *Selected Works*, I, págs. 38 y ss.

Marx escribe: «En esta obra me propongo investigar el modo de producción capitalista y sus correspondientes relaciones de producción y circulación. El lugar clásico de este modo es hasta ahora Inglaterra (...) (...). El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro»¹⁶.

En la medida en que Marx considera el capitalismo como la forma futura de organización económica para los países «menos desarrollados» (en aquel caso, Alemania), su uso del término «capitalismo» es como modelo teórico. No es ese, empero, el uso cuando dice que Inglaterra es la patria del capitalismo realizado. Aquí uno siente que la observación de Weber al uso hipostático por Marx del concepto es una objeción válida.

Un examen más estricto del pasaje en cuestión sugiere otra dirección. En el prefacio a *El Capital*, Marx presenta a Inglaterra como el modelo de capitalismo históricamente *existente*, pero el conjunto del prefacio delinea los mecanismos políticos y económicos que operan cambios internos del capitalismo en Inglaterra, mediante la introducción en el sistema económico de elementos que trascienden al capitalismo y se oponen al *laissez faire*. Estos elementos subvierten la pureza del «tipo ideal» del liberalismo económico y del capitalismo y canalizan el desarrollo de la sociedad capitalista hacia otras formas de organización social y económica. Marx describe con cierto detalle (y no sin gusto) estos elementos post-capitalistas: leyes de fábricas que imponen un límite legal a la jornada de trabajo e infringen, sin duda, el modelo de *laissez faire* y de libertad contractual; comisiones reales de encuesta sobre higiene pública y vivienda, las cuales implican al Estado de modo directo con varios aspectos de la actividad económica. Todos estos elementos introducen en la economía de mercado libre aspectos regidos por consideraciones orientadas-hacia-la-comunidad y que contribuyen a su vez al cambio social. Resumiendo el impacto de estos cambios en la organización de la sociedad capitalista, Marx dice en el prefacio a *El Capital*: «No nos engañemos sobre esto (...). En Inglaterra el proceso de transformación social [*Umwälzungsprozess*] es palpable; cuando alcance un cierto nivel deberá reaccionar sobre el Continente»¹⁷.

¹⁶ *Capital*, I, págs. 8 y 9.

¹⁷ *Capital*, I, p. 9. La traducción inglesa que dice «desintegración social» por *Umwälzungsprozess* es completamente inaceptable.

Históricamente, Marx es plenamente consciente de que la legislación británica sobre fábricas modifica el modelo capitalista y cambia el capitalismo desde dentro. Metodológicamente, este pasaje sugiere que sería posible que Weber no hubiese captado las dimensiones dialécticas que tiene en Marx el uso del término capitalismo. Inglaterra, país del modelo realizado, ya lo había trascendido. El modelo no puede, en última instancia, existir como realidad histórica. Dado que toda realidad histórica se halla siempre en proceso de devenir, el modelo es, o bien un paradigma para una realidad que se está aproximando a él, o bien, cuando la adecuación entre modelo y realidad ha sido maximizada, la estructura interna da origen a una realidad que depasa el modelo y se aleja cada vez más de él.

El problema dialéctico es que el surgimiento de nuevas formas se deriva de la lógica immanente de las premisas iniciales del propio modelo. Aquí, como en otros aspectos del pensamiento de Marx, la *Aufhebung* (implicando tanto realización como superación) provee la clave interpretativa. Inglaterra ha realizado ya el modelo capitalista y se mueve más allá del punto en el cual el modelo sirve de adecuada explicación del modo de producción. Esta *List der Vernunft* convierte el acto mismo de escribir *Das Kapital* en indicador del proceso de transformación de la sociedad capitalista. Que este tratado pudiera ser escrito no como un postulado de Economía política, sino como una descripción del funcionamiento del sistema capitalista, significa que la realidad histórica ha trascendido ya el modelo capitalista y está abordando nuevas tierras. En suma, el búho de Minerva extiende sus alas sólo con la llegada de la oscuridad.

Que la realidad está siendo descifrada, indica claramente que está siendo también cambiada, en parte por el propio proceso cognitivo. Por esta razón, ya antes de 1848 Marx ve en la derogación de las Leyes de Cereales una victoria pírrica para la burguesía inglesa¹⁸. La derogación abolió las últimas restricciones pre-capitalistas y mercanti-

¹⁸ Este es el tono general del mensaje de felicitación de la Sociedad Comunista Alemana en Bruselas, redactado por Marx y enviado el 7 julio 1846 a Feargus O'Connor por su elección en Nottingham contra J. C. Hobhouse (*Werke*, IV, 24); véase también el discurso de Marx en 1847 sobre librecambismo, y su conferencia en la Sociedad Democrática de Bruselas en enero de 1848 (*ibid.*, págs. 444-458). Cf. *The Class Struggle in France, Selected Works*, I, 211.

[Nota adicional: hay versión en español: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, edic. Progreso, Moscú, 1975.]

listas al libre juego de la economía de mercado. El camino quedaba abierto para la libre expansión del capitalismo. Este desarrollo debía conducir necesariamente a la intensificación de la formación del proletariado y al surgimiento de nuevas y revolucionarias limitaciones en la actividad económica del mercado. Es esto lo que parece tener Marx en su mente cuando en el prefacio a *Una contribución a la crítica de la Economía política* dice que ningún orden social perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que contiene en su seno. La derogación de las Leyes de Cereales fue el momento cumbre de la influencia de la burguesía sobre las decisiones del Estado. Los resultados inmediatos de la derogación fueron beneficiosos para la burguesía y perjudiciales para los obreros; sin embargo, Marx da la bienvenida a la derogación, en la medida en que la actividad económica será sólo regulada por el modelo capitalista de librecambio. Sólo a partir de entonces desarrollará el sistema las fuerzas que concluirán por cambiarlo desde dentro. Mientras existan límites al libre funcionamiento del modelo, éste no puede desarrollar su potencial de cambio. Marx dio la bienvenida a la derogación de las Leyes de Cereales por esa causa, mientras otros socialistas se opusieron acerbamente a ella.

Marx reitera este punto de vista en el *Discurso inaugural* de la Internacional (1864). Aquí Marx ve la Ley de Diez Horas (que había sido promulgada entre tanto) como una prueba definitiva de que el capitalismo está cambiando desde dentro. Hablando en términos muy estrictos, para Marx el apogeo del libérrimo capitalismo (cuando su actividad, por lo menos en Inglaterra, estaba libre de toda restricción pre, o post-capitalista) es un apogeo breve: desde la derogación de las Leyes de Cereales hasta la introducción de la Ley de Diez Horas ¹⁹. En el *Discurso inaugural* Marx observa con algún detalle que los economistas burgueses que se opusieron a la Ley de Diez Horas con argumentos de *laissez faire*, entendían muy bien que la Ley asestaba un golpe al modelo de economía de libre cambio. Dialécticamente, Marx ve la Ley de Diez Horas como una consecuencia directa de la derogación de las Leyes de Cereales. Sólo cuando las restricciones externas quedaron abolidas, podía el capitalismo desarrollar su cambio interno.

Si aquí yace la prueba sistemática de que el cambio hacia el socialismo está en el interior de la propia sociedad capitalista, entonces

¹⁹ *Selected Works*, I, 382.

el análisis del capitalismo como un concepto y de los fenómenos históricos que conlleva asociados, resulta una *conditio sine qua non* para la comprensión de las posibilidades de construcción del socialismo. Nuestra discusión en el siguiente epígrafe selecciona, entre los numerosos escritos de Marx sobre el tema, solamente aquellos aspectos que subrayan esta concepción de Marx, a saber: que la *differentia specifica* del capitalismo facilita significativamente la posibilidad de desarrollo hacia el socialismo.

2. UNIVERSALIDAD DEL CAPITALISMO

Tres aspectos caracterizan el capitalismo según Marx: la racionalización del mundo, la racionalización de la acción humana, y la universalización de la relación inter-humana. Las afinidades entre esta imagen y el «tipo ideal» weberiano del capitalismo ya han sido señaladas, como también el paralelo entre algunos aspectos del concepto de alienación en Marx y la «*askesis* mundana» que, según Weber, está implicada en el *ethos* capitalista²⁰.

La racionalización del mundo y la racionalización de la acción humana son, desde luego, interdependientes. Marx dice una vez y otra que la Economía política clásica, ese impoluto «tipo ideal» de la acción económica capitalista, ha revelado que la naturaleza verdadera de la propiedad reside en el trabajo. Según Marx, esto ha desenmascarado las mitificaciones que rodearon a la propiedad durante generaciones. La esencia de la propiedad ya no aparece en los metales preciosos o en la tierra. Marx otorga a Adam Smith el crédito por este desplazamiento de énfasis desde las cualidades externas a las verdaderas fuentes de la propiedad en la condición-de-sujeto del hombre, y por eso llama a Smith «el Lutero de la Economía política»²¹, *, **.

²⁰ GEORG LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, págs. 104-110.

²¹ *Early Writings*, pág. 147.

* Nota adicional: *the true origins of property in man's subjectivity*; parece preferible aludir a la condición de sujeto del hombre, que a una subjetividad (término literal) que reenviaría a la conciencia en la lectura corriente en España de este término.

** Nota adicional 2.ª: El término «Smith = Lutero de la Economía» es originariamente de Engels, en un escrito de 1843-1844 para los *Anales Franco-Alemanes (Esbozo de crítica de la Economía política)*; cf. Marx & Engels, *Escritos económicos varios*, segunda edición, Grijalbo, México, 1966, pág. 7.

El entero mundo es así desnudado de sus mitos. Bajo el capitalismo los hombres se ven compelidos a enfrentarse con la realidad brutal de este mundo. Esta de-mistificación del mundo está descrita con cierto detalle en el *Manifiesto comunista*, y el siguiente pasaje muestra que la imagen que Marx tiene del capitalismo no va asociada a una mera negación moralizante de él:

«Allí donde la burguesía ha alcanzado la supremacía, ha puesto fin a todas las idílicas relaciones feudales y patriarcales. La burguesía ha despedazado los variados lazos feudales que vinculaban al hombre a sus “superiores naturales”, no dejando otro nexo entre hombre y hombre que el egoísmo, el despiadado “dinero contante y sonante”. La burguesía ha ahogado los éxtasis más celestiales del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo filisteo, sumergiéndolos en el agua helada del cálculo egoísta. Ha convertido la valía personal en valor de cambio, y en lugar de las innumerables e irrevocables libertades estatutarias ha puesto una sola libertad sin conciencia, la libertad de comercio. En lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas ha puesto la explotación brutal, desnuda, indecente y directa».

«La burguesía ha despojado de su aureola todo trabajo hasta ahora honrado o rodeado de reverencia...»

«La burguesía ha quitado a la familia su túnica sentimental y ha convertido las relaciones de familia en una mera relación monetaria...»

«Todo lo que es sólido se diluye en el aire, todo lo que es sagrado se vuelve profano, y el hombre se ve al final compelido a enfrentarse, con sobria conciencia, a sus condiciones reales de vida y a sus relaciones con su prójimo»²².

Este mundo, por vez primera en la historia reducido a la cruda realidad de todas las relaciones humanas despojadas de sus ilusiones, es también el mundo de la total alienación humana. En el seno del mundo capitalista habitan dos ideas, una junto a otra: que el mundo del hombre no es otra cosa que su propia *praxis*, y que el hombre es

²² *Selected Works*, I, 36-37.

impotente para actuar de acuerdo con este conocimiento. Así, demistificación y alienación son dos caras de la misma moneda.

Todo deviene un objeto de comercio, incluso las cualidades hasta ahora evaluadas como propiedad inalienable del hombre ²³. Y con todo, el capitalismo manifiesta la verdad de la existencia humana, aunque sea en forma alienada. En cuanto el mundo capitalista y burgués está fundado sobre el reconocimiento de la propiedad como trabajo objetivado, los principios del capitalismo (aunque no su práctica) son idénticos con la capacidad del hombre para conformar y cambiar su propio mundo. La producción capitalista en dinámico progreso está siempre produciendo una revolución de sus propios modos de producción. Esto socavará en última instancia sus propias condiciones de existencia, porque (dialécticamente) la demistificación del mundo por el capitalismo capacita a la burguesía para penetrar en el oculto secreto de la existencia humana: la burguesía «ha sido la primera en mostrar lo que puede conseguir la acción del hombre» ²⁴.

La burguesía ha liberado al hombre de su dependencia *personal* respecto a otros hombres, pero la ha reemplazado por una dependencia de objetos que son solamente sus proyecciones alienadas. Sin embargo, esto permite a su vez al hombre hallar sus raíces en su propia interioridad. Aunque en forma pervertida y alienada, ha devenido al fin evidente que el mundo es el espacio de auto-realización y autodeterminación del hombre. Incluso el modelo atomístico, individualista y autosuficiente del hombre (una de las ilusiones de la *Weltanschauung* burguesa) intenta demostrar la emancipación humana de la dependencia personal. E incluso si esta emancipación es limitada y formal, constituye una premisa necesaria para el despliegue último de la emancipación real y final. Hegel concibió el tránsito desde la dependencia personal y concreta a la dependencia general, fundándolo sobre la idea de universalidad como emancipación última respecto de la arbitrariedad y como manifestación de la libertad. Marx no acepta esta proposición, pero ve en ella una fase vital para que emerjan las potencialidades subyacentes, ocultas cuando las formas de dependen-

²³ *Miseria de la Filosofía*, pág. 36. La conexión entre «alienación» en el sentido marxiano y la tradición lingüística que asocia el verbo «alienar» (*alienare, veräussern*) a vender, ha sido objeto de estudio por uno de los discípulos de Lukács, István Mészáros (Universidad de Sussex).

²⁴ *Selected Works*, I, 37.

cia eran personales. El nexo abstracto del dinero «contante y sonante» deviene así la forma última de la servidumbre humana²⁵.

La desaparición de la dependencia personal hace que las estructuras de dependencia sean universales. Este aspecto de la despersonalización de las relaciones humanas contribuye asimismo (según Marx) a su creciente racionalización. En la sociedad capitalista las relaciones de dependencia son anónimas, generales y abstractas: el siervo «A» ya no depende del caballero «B», pero un colectivo de individuos depende como colectivo, por tanto, como clase, respecto de otro colectivo, el cual constituye así otra clase; de aquí la importancia creciente de las relaciones de clase *per se* en la época moderna. Esta universalidad de la dependencia es lo que permite que Marx, metodológicamente, emplee en sus análisis conceptos como «salario medio», y que conciba promedios sociales como reguladores de relaciones sociales:

«Pero el obrero, cuya sola fuente de existencia es la venta de su fuerza de trabajo, no puede dejar la *entera clase de los compradores, la clase capitalista*, sin renunciar a su existencia. El obrero no pertenece a este o aquel capitalista, sino a *la clase capitalista*, y además, es asunto suyo el disponer de sí mismo, es decir, encontrar un comprador dentro de esa clase capitalista...»
«Este salario mínimo, como la determinación del precio de las mercancías por el costo de producción en general, no rige para el individuo aislado, sino para el colectivo [la "clase"]. Los obreros individuales, millones de obreros, apenas ganan para existir y reproducirse, pero los salarios de *toda la clase obrera* tienden a igualarse, dentro de sus fluctuaciones, con ese mínimo»²⁶.

Están, pues, condenados al fracaso todos los intentos de naturaleza pre-capitalista para adaptar, en este contexto de universalidad, formas personales de dependencia. La condición del esclavo nunca hubiese podido ser concebida como un paradigma para la totalidad de las relaciones humanas; en último término, ser esclavo era un acci-

²⁵ Cf. carta de Engels a Marx, 19 noviembre 1844 (*Briefwechsel*), vol. I, págs. 8 y 9.

²⁶ *Trabajo asalariado y Capital (Selected Works, I, 83, 89)*.

dente personal. Precisamente porque el trabajador deviene una mercancía y toca el fondo de la privación y la deshumanización, es posible imputar una significación universal a su condición social. Es la alienación lo que universaliza al obrero. Y a su vez, que un modo de producción universal produzca una clase de significación universal, tiene consecuencias políticas: esta relación liga al capitalismo, modo de producción universal, con el parlamentarismo. Así como la dependencia particular, personal y concreta estaba asociada a un sistema de gobierno autocrático y absolutista, así la dependencia universal en el capitalismo está asociada al parlamentarismo como sistema político reflejo de la universalidad abstracta ²⁷.

Esta universalidad exige una dimensión espacial o geográfica. Marx muestra que la sociedad civil crea necesidades cuya satisfacción requiere un mercado mundial. De esto surge la unificación mundial de los modos de producción y de estilos de vida, unificación que se desarrolla e intensifica a cada sucesiva expansión de la civilización capitalista europea. Según Marx, la singularidad de la civilización occidental reside en su capacidad de universalización; ninguna otra sociedad humana ha desarrollado esta capacidad. Este rasgo único de la moderna Europa ha desarrollado, en el capitalismo, las fuerzas creadoras del hombre hasta límites antes no conocidos. Según Marx, este es el papel civilizador de la burguesía cuando incluye en su órbita a las naciones no europeas.

«La necesidad de un mercado en continua expansión para sus productos, lleva a la burguesía a invadir el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse por doquier, crear sus conexiones en todo lugar.»

«Mediante su explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países (...). Las industrias nacionales establecidas desde antiguo han sido destruidas o están en camino de ser destruidas. Son desalojadas por nuevas industrias, cuya introducción deviene cuestión de vida o muerte para todas las naciones civilizadas, industrias que ya no trabajan las materias primas indígenas, sino materias producidas en los lugares más distantes, in-

²⁷ *El 18 de Brumario (Selected Works, I, 287-288).*

dustrias cuyos productos no sólo se consumen en su país sino en cualquier otro país del mundo. En lugar de las antiguas necesidades satisfechas por los productos del propio país, hallamos nuevas necesidades que requieren, para su satisfacción, los productos de climas y países remotos. En lugar de la autosuficiencia y del antiguo aislamiento local y nacional, tenemos el comercio en todas direcciones, la universal interdependencia de las naciones. Y lo que acontece en la producción material acontece asimismo en la producción intelectual. Las creaciones intelectuales de cada nación en particular devienen propiedad general. La singularidad y la estrechez mental nacionales se hacen cada día menos posibles, y de las innumerables literaturas locales y nacionales emerge una literatura mundial.»

«Mediante el rápido desarrollo de todos los instrumentos de producción y las inmensas facilidades de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la civilización a todas las naciones, incluso a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías son la artillería gruesa con la que derriba todas las murallas chinas, y con sus productos obliga a capitular incluso al obstinado e intenso odio de los bárbaros contra los extranjeros. La burguesía obliga a todas las naciones, salvo pena de extinción, a adoptar el modo burgués de producción; las obliga a introducir en su seno lo que llama civilización, esto es, a devenir y hacerse burguesas. En suma, la burguesía crea el mundo a su propia imagen.»

«La burguesía ha sometido el campo al dominio de las ciudades; ha creado ciudades enormes, ha incrementado la población urbana respecto a la rural, y así ha rescatado una parte considerable de la población del cretinismo de la vida rural. Y justamente como ha hecho al campo dependiente de las ciudades, así ha hecho a los países bárbaros o semibárbaros dependientes de los civilizados, naciones de campesinos dependientes de naciones de burgueses, al Oriente dependiente del Occidente»²⁸.

Tal como Marx la concibe, es la naturaleza universal de la industria moderna la que ha transformado la historia en historia universal,

²⁸ *Manifiesto comunista* (Ibid., págs. 37-38).

en *Weltgeschichte*. Solamente cuando y donde el hombre cambia conscientemente su mundo, hay historia. Dado que el capitalismo implica la constante transformación del mundo entero, hay ahora y por vez primera, una sola historia universal:

«La gran industria universaliza la competencia (...), ha establecido medios de comunicación y creado el mercado mundial (...). La concurrencia universal obliga a todos los individuos a tensar su energía hasta el máximo (...), crea por vez primera la historia mundial, en cuanto cada nación civilizada y cada miembro particular de ellas depende del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades, destruyendo así la singularidad natural y formal [la autosuficiencia] de las naciones separadas»²⁹.

Esta concepción constituye asimismo el trasfondo teórico de la doctrina de Marx según la cual el producto final de esta universalidad, o comunismo, deberá ser realizado universalmente, y que cualquier comunismo particularista y nacional está condenado al fracaso:

«Empíricamente, el comunismo sólo es posible como acto de dominio del pueblo “todo y de una vez”, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y del intercambio mundial intrínseco al comunismo» (...).

«El proletariado sólo puede existir históricamente en el mundo, justo como el comunismo: su acción ha de tener necesariamente existencia en la historia del mundo [una] existencia mundial e histórica de los individuos, esto es, existencia de individuos que está directamente vinculada con la historia del mundo»³⁰.

Casi cuarenta años más tarde, en 1882, cuando Marx consideraba la posibilidad de que la revolución pudiera encenderse por vez primera en Rusia, Marx hizo a tal posibilidad dependiente de la siguiente condición: «... si una revolución rusa es la señal para la revolución

²⁹ *The German Ideology*, págs. 75-76. Cf. también el artículo de Marx en la *Neue Rheinische Zeitung*, 15 diciembre 1848, «La burguesía y la contrarrevolución» (*Selected Works*, I, 66-69).

³⁰ *The German Ideology*, págs. 46-47.

proletaria en Occidente»³¹. El socialismo en un país era, según Marx, una hipótesis autodestructiva tanto conceptual como históricamente; y es fácil constatar que esta creencia se halla asimismo en la base de su desavenencia con Lassalle.

Marx cree que, mientras la universalidad del mercado no haya alcanzado su último límite geográfico, el capitalismo no ha cumplido su apogeo. Solamente cuando este proceso alcanza su culminación con la apertura de Japón y de China al comercio occidental, y con el descubrimiento de oro en Australia y California, solamente entonces puede iniciarse el proceso de descomposición interna y de cambio³². El intermedio temporal de la derogación de las Leyes de Cereales y el avance final hacia el universalismo muestran (según Marx) la relación causal entre ambas dimensiones del desarrollo capitalista. Solamente desde entonces está abierto el camino de la mutación.

Estos criterios determinan también la actitud de Marx por lo que concierne a la expansión colonial europea, y en particular a la significación del gobierno británico sobre la India. En fecha tan temprana como 1846, en *Miseria de la Filosofía*, Marx hizo notar que el nivel de vida creciente del obrero británico podía realizarse solamente a expensas de los salarios espantosamente bajos que se pagaban en la India³³. Sin embargo, este aspecto no constituye la sola determinación del juicio de Marx sobre el colonialismo. Más de un decenio más tarde observa explícitamente que, por lo menos desde el Motín, el gasto británico en la India es tan pesado como para hacer económicamente prohibitivo un gobierno británico en el largo plazo: la India le cuesta a Gran Bretaña más que el ingreso que obtiene de ella³⁴. El juicio de Marx y su evaluación del colonialismo europeo se basan en criterios que, en última instancia, son completamente diferentes del anterior, y que están asociados a su imagen del capitalismo como un proceso civilizatorio universal.

Marx trata del gobierno británico en la India en dos artículos sumamente interesantes escritos en 1853 para *The New York Daily Tri-*

³¹ Prefacio a la edición rusa del *Manifiesto comunista* (*Selected Works*, I, 24).

³² Carta de Marx a Engels, 8 octubre 1858 (*Selected Correspondence*, pág. 134). Aquí Marx manifiesta su inquietud de que el desarrollo de la sociedad civil no alcance su plenitud en el mundo no europeo; Marx teme que, en este caso, la revolución europea esté «abocada a ser asfixiada en este pequeño rincón».

³³ *Poverty of Philosophy*, pág. 133.

³⁴ Marx a Engels, 9 abril 1859 (*Briefwechsel*, II, 462).

bune: «El gobierno británico en la India», y «Futuros resultados del gobierno británico en la India». El abordaje de Marx se caracteriza porque en ambos artículos la sociedad de la India en general, y las comunidades rurales en particular, están descritas como lugares de atraso, aislamiento, estancamiento y petrificación:

«... No debemos olvidar que estas idílicas comunidades rurales, aunque puedan aparecer como inocentes, siempre fueron sólidos fundamentos del despotismo oriental, que limitaban la mente humana dentro del mínimo ámbito posible, haciendo de ella un instrumento pasivo de la superstición, esclavizándola bajo normas tradicionales, y privándola de toda grandeza y de energía histórica. No debemos olvidar el egoísmo bárbaro que, concentrándose sobre cualquier miserable trozo de tierra, presenciaba silenciosamente la ruina de imperios, la perpetración de indecibles crueldades, el asesinato de la población de las ciudades, con ninguna otra consideración que la que se da a eventos naturales, él mismo víctima indefensa de cualquier agresor que se dignase ponerle la mirada. No debemos olvidar que esta vida vegetativa, estancada y plebeya, generaba, por otra parte, su opuesto, fuerzas salvajes de destrucción, ilimitadas e indefinidas, y convertía el asesinato en un rito religioso en el Hindustan. No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban impregnadas de distinciones de casta y ensuciadas por la esclavitud, y que subyugaban al hombre a las condiciones externas en lugar de elevar al hombre a soberano de su circunstancia, que habían convertido un escenario social en desarrollo en un inalterable destino natural, y habían así establecido un culto embrutecedor de la Naturaleza, el cual manifiesta su degradación en el hecho de que el hombre, el soberano de la Naturaleza, cae de rodillas en adoración de *Kanuman*, el mono, y *Sabbala*, la vaca»³⁵.

Marx resuelve en un modo más bien simple la cuestión del derecho de Gran Bretaña a gobernar la India: la historia de la India no es más que una crónica de invasiones foráneas y de dominación extranjera. La India nunca ha sido gobernada por sus propios hijos. En

³⁵ *Selected Works*, I, 350-51.

el siglo XIX la elección de dominadores potenciales está entre Gran Bretaña y Rusia. Marx prefiere inequívocamente la Gran Bretaña industrial, liberal y burguesa, a la Rusia autocrática y subdesarrollada; el nivel del desarrollo económico británico implica la integración de la India en el mercado mundial y la universalización de la cultura europea ³⁶. Aunque la agricultura de la India ha sido cruelmente destruida por el impacto económico inglés, no había mucho que valiese la pena preservar en la sociedad rural de la India. La principal contribución del dominio europeo ha sido la introducción en la India de la producción industrial, la cual pone fin al estancamiento social de la sociedad tradicional. En este contexto, «estancamiento» no es para Marx un término económico descriptivo o tecnológico, sino que reenvía a una determinación antropológica: si el atributo distintivo del hombre es su capacidad creadora, entonces estancamiento es el peor adjetivo con el que calificar una sociedad.

Según Marx, una de las condiciones de la modernización creada por los británicos en la India es la introducción de la propiedad privada en una sociedad ignorante de ella. La propiedad privada abre el camino (incluso en una forma alienada) hacia la emancipación; pone los cimientos para la transición al comunismo, en cuanto la propiedad privada no puede ser abolida hasta que haya sido plenamente desarrollada. La integración de la India en la historia universal se manifiesta asimismo en la dialéctica de la intencionalidad subjetiva y de las consecuencias objetivas. Quienes llegaron a la India para conquistarla y explotarla se convirtieron finalmente en dependientes de ella y responsables de su desarrollo y su bienestar:

«La unidad política de la India, con mayor consolidación y con mayor extensión que la que nunca tuvo bajo los Grandes Mogoles, era la primera condición de su regeneración. Esta unidad, impuesta por la espada británica, será ahora reforzada y perpetuada por el telégrafo eléctrico. Un ejército nativo, organizado y disciplinado por el sargento instructor británico, era el *sine qua non* de la autoemancipación de la India para que el país dejase de ser presa del primer invasor extranjero. Una prensa libre, introducida por primera vez en una sociedad asiática, y

³⁶ *Ibid.*, págs. 352-353. Véase G. LICHTHEIM, «Marx and the Asiatic Mode of Production», en los *St. Antony's Papers*, XIV (Londres, 1963), págs. 86-112.

dirigida principalmente por descendientes comunes de hindúes y de europeos, es un factor nuevo y poderoso de reconstrucción. Los propios *zemidars* y los *ryotwar*, aunque gente abominable, implican dos formas distintas de propiedad privada de la tierra (el gran *desideratum* de la sociedad asiática). Bajo la supervisión británica está surgiendo una nueva clase formada de nativos, educados lenta y frugalmente en Calcuta y dotados de los atributos para el gobierno e imbuidos de la ciencia europea (...). Este país, que fue fabuloso, está ahora realmente anexionado al mundo occidental».

«Las clases dominantes de Gran Bretaña sólo habían tenido hasta ahora un interés transitorio, excepcional y accidental en el progreso de la India. La aristocracia quería conquistarla, la dineroocracia saquearla, y la fabricocracia venderle sus saldos *. Pero ahora el juego ha cambiado. La fabricocracia ha descubierto que la transformación de la India en un país reproductivo es de vital importancia para ellos, y que, con este fin, es necesario sobre todo dar al país medios de irrigación y comunicaciones internas. Ahora están trazando una red ferroviaria sobre la India. Y lo harán. Los resultados serán incalculables»³⁷.

El juicio último de Marx sobre el gobierno británico en la India se halla, por tanto, muy lejos de una actitud puramente moralizante y anti-imperialista. En la descripción de Marx yace una fuerte resonancia de la «astucia de la razón» tratada por Hegel:

«Es cierto que Inglaterra, al crear una revolución en el Hindus-

* Nota de esta edición: Marx construye los términos *moneyocracy* (para el capital monetario o bancario) y *millocracy* (de *mill* = fabrica de tejidos) para el capital industrial de la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX. Marx parece dar por supuesto que el lector del artículo de 22 julio 1853 conoce los sentidos implícitos en el término *millocracy*, que Marx usa ya en un artículo anterior, de 24 junio 1853, explicitándolo. Por lo que concierne a los *zemindari* y los *ryotwari*, Marx se había extendido en otro artículo de 19 julio del mismo año. Hay versión española, «La dominación británica en la India», *Obras Escogidas*, tomo I, Ed. Progreso, Moscú, 1966.

³⁷ *Selected Works*, I, 353-354. La dialéctica hegeliana de la relación señor-esclavo se hace evidente en este pasaje. Véase la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (edición Baillie), págs. 231-240. Pocos de los contemporáneos de Marx alcanzaron una profundización similar en las vicisitudes dialécticas del colonialismo europeo. Parece que Lenin no conocía estos artículos de Marx cuando escribió su obra sobre el imperialismo.

tán, lo hizo movida por los intereses más viles, y que fue una estupidez por su parte el respaldarlos [hacerlos respetar por la fuerza]. Pero esta no es la cuestión. La cuestión es la de saber si la humanidad puede cumplir su destino sin una revolución fundamental en el estado social de Asia. Si no [puede], entonces cualesquiera que sean los crímenes de Inglaterra, ella ha sido instrumento inconsciente de la historia para traer esa revolución»³⁸.

El resumen que Marx hace del gobierno británico en la India explicita claramente la condición dialéctica del capitalismo como apogeo de la alienación y portador de las semillas de la redención. Según Marx, el imperialismo es verdaderamente el estadio más alto del capitalismo. Y no (como pensó Lenin) porque el imperialismo conlleva la guerra mundial que destruirá en última instancia al capitalismo e igualará a vencedores y vencidos en el elevado terreno del socialismo, sino porque no hay esperanza ni probabilidad para el socialismo (en cuanto hegemonía del universalismo social), a menos que sus cimientos hayan sido construidos por el propio capitalismo. Lenin nunca se detuvo en especulaciones teóricas como las que subyacen en las observaciones finales de Marx sobre la India:

«El período burgués de la historia ha de crear las bases materiales del mundo nuevo: por una parte, el intercambio universal basado sobre la dependencia mutua de todos los hombres, y los instrumentos de ese intercambio; por otra parte, el desarrollo de las fuerzas productivas del hombre y la transformación de la producción material en dominio científico de los factores naturales. La industria burguesa y el comercio burgués crean estas condiciones materiales para un mundo nuevo, de modo similar a como las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra»³⁹.

³⁸ *Selected Works*, I, 351. Cf. Shlomo Avineri, «Afro-Asia and the Western Political Tradition», *Parliamentary Affairs*, XV, n.º 1, (1962), págs. 58-73.

³⁹ *Selected Works*, I, 358. En otro contexto dice Marx que es parte de la naturaleza de la dialéctica del desarrollo histórico que todos los medios creados por la burguesía y destinados a perfeccionar su dominio, sean en última instancia causa de su propio cambio interno y su decadencia (*Dieciocho de Brumario*, *Selected Works*, I, 287).

Esta imagen hunde sus raíces en los análisis históricos precedentes que Marx hizo, sobre las revoluciones, en *La ideología alemana*. Allí observa Marx que todas las revoluciones anteriores habían solamente desplazado la distribución interna de las relaciones de producción, sin cambiar las relaciones mismas: han transferido de una clase a otra el control sobre los medios de producción y sobre la propiedad, pero no han transformado la naturaleza de ese control. Dada la universalidad del capitalismo, la cual implica la sumisión general de los hombres a la división mundial del trabajo, la revolución debe emancipar a todos los seres humanos. Y dado que la emancipación depende de las fuerzas de producción, y todas las fuerzas productivas anteriores eran meramente particulares, todas las revoluciones precedentes fueron incapaces de ser portadoras de postulados universales, se detuvieron a medio camino, y se enredaron en compromisos de clase ⁴⁰.

Hay otros dos aspectos de la universalidad del capitalismo que Marx percibe como factor principal de la definitiva emancipación. Por un lado, el capitalismo polariza el capital y el trabajo asalariado como manifestaciones fenoménicas del trabajo humano. Por otro lado, cuanto más se intensifica y radicaliza la alienación con el propio desarrollo del capitalismo, más éste incrementa la dependencia total del hombre respecto al hombre. El capitalismo pone fin a la forma de producción individual y particularista e impone una especialización y una división del trabajo que son formas alienadas de la interdependencia humana universal. El socialismo no es sino la emancipación de esta interdependencia universal del hombre, respecto de su envoltura alienada:

«Mano a mano con esta centralización, o esta expropiación de muchos capitalistas por unos pocos de ellos, se desarrollan en creciente escala la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica y consciente de la ciencia, el cultivo metódico de las tierras, la transformación de los instrumentos de trabajo en instrumentos de producción solamente usables en común, la economización de todos los medios de producción por su empleo como medios de producción de trabajo combinado, socializado, la imbricación de todos los pueblos en la red del mercado

⁴⁰ *The German Ideology*, págs. 83-86.

mundial, y con esto el carácter internacional del régimen capitalista «⁴¹.

El despliegue de la universalidad del capitalismo es, pues, inmanente a las relaciones sociales y no se limita a un sentido geográfico. En lo económico, la creciente industrialización implica una mayor demanda de trabajo. El alza gradual en los salarios del trabajador industrial puede ser acompañada por la proletarización y la pauperización de las clases medias bajas. A causa de la conexión intrínseca entre capital y trabajo en las condiciones tecnológicas de la sociedad industrial avanzada, el alza relativa en los salarios será siempre proporcionalmente inferior al incremento del capital. Incluso si, material y económicamente, mejora la situación de los obreros, su situación *social* relativa (esto es, en relación con los no obreros) continuará deteriorándose. Su nivel de vida puede elevarse, pero los beneficios del capital se incrementarán todavía más rápidamente. Según Marx, la razón es sencilla: cuanto más maquinaria se emplea, mayor es la plusvalía generada por el trabajador. Cuando más maquinaria operada por el trabajador, más poder crea el trabajador en las fuerzas que lo esclavizan:

«Incluso la *situación más favorable* para la clase obrera, el *crecimiento más rápido posible del capital*, por mucho que mejore la existencia material del obrero, no elimina el antagonismo entre sus intereses y los intereses de la burguesía, el interés del capitalista. *Salario y beneficio* permanecen como antes, en *proporción inversa*».

«Si el capital se incrementa rápidamente, los salarios subirán; pero el beneficio del capital aumenta incomparablemente más de prisa. La situación material del trabajador ha mejorado, a costa de su posición social. El abismo social que le separa del capitalista se ha hecho más grande»⁴².

Esta distinción teórica entre situación económica y posición social del trabajador sirve para poder centrar los enunciados de Marx en el

⁴¹ *Capital*, I, 763.

⁴² *Trabajo asalariado y Capital (Selected Works, I, 98)*; véase *Early Writings*, págs. 71-72.

Discurso inaugural de la Internacional, que de otro modo parecerían toscos y sin fundamento:

«... ni el desarrollo de la maquinaria, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni las innovaciones en la comunicación, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la apertura de mercados, ni el librecombio, ni todas esas cosas juntas, eliminarán la miseria de las masas industriales (...). Sobre la falsa base actual, cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo tenderá necesariamente a profundizar los contrastes *sociales* y crear antagonismos *sociales*»⁴³.

La importancia de esta proposición reside en su claro énfasis sobre el hecho de que no es una incapacidad del capitalismo para mantener físicamente a los obreros lo que origina la crítica de Marx sobre él. Marx nunca formuló tan erróneo enunciado y nunca sugirió que la situación absoluta de los obreros se iría deteriorando ilimitadamente. Semejante hipótesis convertiría en un sin-sentido las propias premisas de Marx, puesto que el propio obrero es, según Marx, una mercancía comprada a un precio mínimo bajo condiciones óptimas de oferta. Aunque este precio puede fluctuar de sociedad a sociedad y de un tiempo a otro, tiene un límite absoluto, el nivel estricto de subsistencia física del trabajador y de su familia. Lo que no tiene un límite es la *ratio* de distanciamiento entre el nivel de vida de los obreros y el de la burguesía. Esta distancia puede incrementarse aunque los salarios generalmente suban. Marx intentó mostrar que incluso en las condiciones más favorables posibles bajo el capitalismo, esa distancia debe incrementarse. No siendo un mero factor cuantitativo, determina la estructura social; no reenvía a la capacidad de consumo del obrero, sino a la sumisión del trabajo vivo al trabajo «muerto» o capital. Según Marx, no hay prosperidad económica que pueda resolver este problema en la sociedad capitalista, en cuanto esta sociedad está basada en la interdependencia de los conceptos correlativos de trabajo y capital.

⁴³ *Selected Works*, I, 381 (cursiva añadida, Sh. A.).

3. LA DIALÉCTICA DEL CAMBIO: SOCIEDADES ANONIMAS Y COOPERATIVAS

Varias veces hemos señalado que Marx sostiene que las condiciones materiales que en última instancia transformarán el capitalismo están inmanentes en el propio capitalismo. En el *Manifiesto comunista* se dice que el desarrollo de la gran industria mina los propios cimientos desde debajo de los pies de la burguesía: «Lo que la burguesía produce son sus propios enterradores»⁴⁴. La misma idea se desarrolla en *La ideología alemana* cuando Marx dice que las relaciones de producción encadenan la producción misma, dando origen a una demanda inmanente de transición a una nueva forma de producción⁴⁵. En sus comentarios al texto de Bakunin sobre *Anarquía y Estado*, Marx escribe en 1874-75 que Bakunin ignora el hecho de que el socialismo debe surgir necesariamente de la matriz de la sociedad burguesa⁴⁶; esta misma expresión aparece en la *Crítica del Programa de Gotha*, que Marx escribió en este último período⁴⁷.

Dado que estos pasajes no concluyen por clarificar ese proceso interno al capitalismo, se han originado varias interpretaciones de él; la más popular consiste en la hipótesis de que las crisis cíclicas del capitalismo acarrearán consigo su destrucción total desde el interior. Aparte de algunas alusiones más bien retóricas a tal eventualidad, no hay análisis alguno de Marx que esté orientado en esa dirección. La concepción de Marx era mucho menos mecanicista y atribuía mucha mayor significación dialéctica al funcionamiento del sistema capitalista.

Uno de los medios de abordar este tema es a través del prefacio de Marx para *Una contribución a la Crítica de la Economía política*.

En ese texto Marx asocia este desarrollo interno del capitalismo a su hipótesis de que el capitalismo es la última forma antagonística de producción:

«Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagonística del proceso de producción social, antagonística no

⁴⁴ *Selected Works*, I, 45.

⁴⁵ *The German Ideology*, pág. 76.

⁴⁶ *Werke*, XVIII, 630.

⁴⁷ *Selected Works*, II, 23.

en el sentido de un antagonismo individual, sino del que nace de las condiciones de existencia social de los individuos; sin embargo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales para la resolución de este antagonismo»⁴⁸. Con esta formación social concluye, pues, la prehistoria de la sociedad humana *.

Estas aserciones plantean, por supuesto, una importante cuestión de método en el pensamiento de Marx: ¿qué pruebas tiene Marx de que la forma capitalista de producción es «la última forma antagonista del proceso de producción social»? ¿Qué garantía de que no habrá futuros antagonismos dividiendo la sociedad socialista, como dividieron las sociedades precedentes? ¿Hay alguna razón metodológica por la cual la dialéctica del cambio intrínseco deba cesar de funcionar cuando el socialismo haya sido realizado? Tal como el propio Marx dijo, una clase alcanza el poder político por una reivindicación de universalidad. ¿No podría ocurrir lo mismo con el proletariado, esto es, que después de asumir el poder, su universalidad se demostrase ilusoria?

Sin sumergirnos en las diversas y polémicas respuestas a este dilema, debe observarse que las diferentes respuestas mecanicistas que se han dado a tales preguntas han engendrado términos bastardos como «contradicciones no-antagonistas», el cual carece de sentido en la estructura de pensamiento de Marx. El mejor medio de abordar esta cuestión consistiría en sugerir que los elementos de la sociedad futura que están ahora «en el seno de la sociedad burguesa» pueden darnos una clave para la naturaleza no-antagonística de la sociedad futura, con tal de que el término *antagonismo* sea asociado a la inclusión del hombre bajo las condiciones de producción. Según Marx la abolición del capitalismo significa la abolición de todos los antagonismos, en cuanto implica la realización de las tendencias subyacentes en la propia sociedad capitalista. Marx concibe esto como una vía nueva y

⁴⁸ *Ibid.*, I, 363-364.

* Nota adicional de esta edición: ha sido conservada la forma fuerte «antagonística», en lugar de «última forma contradictoria del proceso de producción social» [o última forma contradictoria del proceso social de producción], como dicen otras versiones], porque más abajo .Sh. A. distingue precisamente entre antagonismo y contradicción. Al mismo tiempo se ha completado el pasaje de Marx con su párrafo conclusivo, que es fundamental para iluminar el sentido de lo anterior.

revolucionaria del proceso de abolición. Esta es asimismo la razón por la cual Marx cree que el socialismo no exige una nueva y propia metodología, más allá de la crítica de la Economía política clásica. El socialismo postula una justificación última de las premisas de la teoría económica burguesa que no pueden ser realizadas en la propia sociedad burguesa. En los *Grundrisse* dice Marx que, a causa de la universalidad del capitalismo, las categorías de la Economía política clásica (aunque sean producto de condiciones históricas dadas) implican una comprensión del proceso productivo que es más extensa y pertinente que todos los sistemas parciales anteriores en la teoría económica⁴⁹. Ocasionalmente, fue Lassalle quien captó esto cuando le dijo a Marx que él (Marx) era «Ricardo convertido en socialista, y Hegel convertido en economista»⁵⁰.

Marx observa que la forma capitalista de producción incrementa de por sí la necesidad de interacción y cooperación sociales en el proceso productivo. Esta aseercción contradice el modelo individualista sobre el cual opera la teoría económica capitalista, y este antagonismo entre la teoría capitalista y la práctica capitalista es causa de que el modo capitalista de producción reprima su propio desarrollo. Este antagonismo solamente puede ser resuelto en el socialismo. Que el capitalismo ofrezca una manifestación parcial y perversa de los principios organizativos de la futura sociedad, es algo que Marx nos revela diciendo que uno de los postulados principales del socialismo (la desaparición de las diferencias entre ciudad y campo) ha sido una de las grandes contribuciones del capitalismo a la historia mundial. En *La ideología alemana*, Marx observa asimismo que la urbanización bajo el capitalismo no sólo tiende a cerrar el hiato entre ciudad y campo, sino que intensifica también la reciprocidad dentro del propio sistema capitalista⁵¹.

Pero en los escritos de Marx hay más cosas que esta mera hipótesis teórica; podemos hallar claras indicaciones sobre las condiciones materiales concretas que en última instancia actuarán como los «enterradores» de la sociedad capitalista.

La primera de ellas podemos hallarla en una carta de Marx a Engels en 1858, en la cual establece la estructura de su libro sobre crítica

⁴⁹ *Grundrisse*, págs. 25-26.

⁵⁰ F. LASSALLE, *Nachlass*, III, 29.

⁵¹ *Selected Works*, I, 38; *The German Ideology*, pág. 40.

de la Economía política. Marx explica que el capítulo sobre el capital constará de cuatro tratamientos: a) el capital en general; b) la competencia; c) el crédito, y finalmente d) «el capital por acciones como la forma más perfecta volteable [*überschlagend*] hacia el comunismo, junto con todas sus contradicciones»^{52*}.

Hacia el final del volumen I de *El Capital*, Marx describe lo que tiene *in mente* cuando dice que la forma más sofisticada de la propiedad privada capitalista se orienta ya hacia el comunismo. Aquí, Marx postula un nuevo género de propiedad individual que desplazará a la propiedad capitalista pero diferirá de todas las formas anteriores de propiedad. Esta «propiedad individual» se deduce por las contradicciones internas de la propiedad capitalista:

«El modo capitalista de apropiación resultante del modo capitalista de producción produce la propiedad privada capitalista. Esta es la primera negación de la propiedad privada individual [la cual estaba] fundada sobre el trabajo del propietario. Pero la producción capitalista engendra, con la inexorabilidad de una ley natural, su propia negación. Esta es la negación de la negación. Y ésta no restablece la propiedad privada para el productor, pero sí le otorga la propiedad individual basada en las adquisiciones de la era capitalista, esto es, sobre la cooperación y la posesión en común de la tierra y de los medios de producción»⁵³.

Este críptico código hegeliano («negación de la negación») es descifrado por Marx solamente hacia el final de *El Capital*, libro III, capítulo XXVII, que lleva el poco atrayente título de «La función del crédito en la producción capitalista». Allí Marx expone su descripción más comprehensiva del desarrollo futuro del capitalismo y de su mutación en un sistema socializado de producción. Se trata, sin duda, de uno de los análisis más significativos del capitalismo entre los que

⁵² Marx a Engels, 2 abril 1858 (*Selected Correspondence*, pág. 126).

* La traducción inglesa de *überschlagend* por «leading to» [conduciendo a] es completamente errónea. [Nota de Shlomo Avineri.]

Nota adicional de esta edición española: se ha usado *volteable*, en la imposibilidad de introducir un término bárbaro como «caible» o «volcable»; queda así preservada la idea de dar la vuelta o un vuelco a una cosa.

⁵³ *Capital*, I, 763.

Marx nos ofrece. El hecho de que sea poco conocido se debe a la oscuridad de su contexto. Marx resume el análisis diciendo:

«Las sociedades capitalistas por acciones, así como las fábricas cooperativas, deben ser consideradas como formas de transición desde el modo capitalista de producción al [modo de producción] asociado, con la sola diferencia de que en una el antagonismo se ha superado negativamente y en la otra positivamente»⁵⁴.

La descripción detallada de este proceso muestra hasta qué punto el pensamiento de Marx está determinado por la significación dialéctica de la *Aufhebung*. La «negación de la negación» hacia el final del Libro primero de *El Capital* nos orienta en la misma dirección. Es pertinente citar aquí a Marx *in extenso*, para ver cómo concibe la alternativa al capitalismo emergiendo del desarrollo inmanente del propio capitalismo. Marx observa que la gran industria no podrá financiarse mediante inversiones individuales y recurrirá a la venta de acciones a públicos anónimos. Según Marx, las consecuencias serán las siguientes:

«Transformación del capitalista realmente activo en mero director, administrador del capital de otra gente, y [transformación] de los propietarios de capital en meros propietarios [titulares] capitalistas de dinero. Incluso si los dividendos que perciben comprenden el interés y la ganancia de la empresa, es decir, el beneficio total (pues el sueldo del director es o debería ser simplemente el salario de un tipo específico de trabajo cualificado cuyo precio se regula en el mercado de trabajo como el precio de cualquier otro trabajo), este beneficio total es percibido en lo sucesivo solamente bajo la forma de interés, esto es, como mera compensación [remuneración] de la posesión de un capital que ahora está enteramente separado de la función en el proceso real de reproducción, justo como esta función personalizada en el director está separada de la propiedad del capital. El beneficio aparece así (...) como mera apropiación del plustrabajo de otros, resultante de la conversión de los medios de producción

⁵⁴ *Ibíd.*, III, 431.

en capital, esto es, de su alienación respecto del productor real, de su oposición [antítesis] como propiedad de otros frente a cada individuo que realmente trabaja en la producción, desde el director hasta el último jornalero. En las compañías por acciones la función está separada de la propiedad del capital, y, por tanto, el trabajo está también enteramente separado de la propiedad de los medios de producción y de la del plustrabajo. El resultado del desarrollo superior de la producción capitalista es un elemento transitorio necesario para la reconversión del capital en propiedad de los productores, pero ya no como propiedad privada de los productores individuales, sino como propiedad de productores asociados, como propiedad directamente social. Por otra parte, la compañía por acciones es elemento transitorio para la transformación de todas las funciones que en el proceso de reproducción permanecen todavía ligadas a la propiedad capitalista, en simples funciones de los productores asociados, en funciones sociales» (...) (...).

«Esta es la supresión [*Aufhebung*] del modo de producción capitalista dentro del propio modo de producción capitalista, y, por tanto, una contradicción que se suprime a sí misma y que *prima facie* se expresa como mero punto de transición hacia una nueva forma de producción. Como tal contradicción, se expresa también en sus efectos [fenoménicos]; en ciertas esferas establece monopolios, y, por tanto, exige la intervención del Estado; reproduce una nueva aristocracia financiera, una nueva clase de parásitos en forma de promotores, especuladores [fundadores de empresas] y directores meramente nominales: todo un sistema de simulación y engaño mediante promoción de compañías, emisión de acciones, y especulación en bolsa. Es la producción privada sin el control de la propiedad privada»⁵⁵.

⁵⁵ *Capital*, III, 427-429. Según Engels (prefacio al *Capital*, II, págs. 2 y 3) estas secciones fueron escritas por Marx en 1864-65. La extensa nota-comentario de Engels que acompaña a este pasaje (*Capital*, III, 428-429) sugiere claramente que no se percató de la gran significación metodológica de los análisis de Marx. En el período en que Marx escribía esas páginas había ya algún debate inicial sobre el control meramente formal de los accionistas en las sociedades anónimas, y había alguna presión pública para introducir una legislación más efectiva en apoyo de los accionistas. Pero incluso John Stuart Mill (que trató este problema) no vio en él más que una cuestión administrativa y legal. Stuart Mill no percibió en el asunto nada que pudiese conducir en

Este texto no requiere glosa alguna. No obstante, ciertas deducciones deben hacerse explícitamente. Primera, el texto prueba que el análisis del capitalismo que Marx emprende, no se limita al capitalismo «primitivo» en el cual estaban asociados la propiedad y la gestión directa. Es claramente falso el juicio que dice que Marx nunca visualizó una forma más compleja de capitalismo, con la propiedad legal separada de la gestión efectiva. Por el contrario, Marx fue uno de los primeros en predecir este desarrollo como resultado necesario de las necesidades intrínsecas de la creciente expansión capitalista.

En segundo lugar, no tiene sentido la idea de que la teoría de James Burnham sobre la Revolución de los Directores [Managerial Revolution] ha convertido los análisis de Marx en arcaicos y anticuados. Esa revolución fue prevista por Marx ya en 1864, y vio en ella el desarrollo intrínseco del capitalismo que, en última instancia, conduciría a su *Aufhebung*.

En tercer lugar, una cuidadosa lectura del pasaje sugiere que Marx intenta la relación entre la teoría aquí expuesta y su teoría de la alienación. La separación de propiedad y gestión debe ser considerada como el apogeo de la alienación. No solamente el trabajador es alienado de su trabajo; también el capitalista es alienado (de su capital) en la forma más sofisticada de la sociedad capitalista.

Los comentarios de Marx sobre las compañías por acciones tienen un desarrollo paralelo en la observación que Marx hace del movimiento cooperativista. Hacia ese mismo período en que Marx escribía el capítulo XXVII del libro III del *Capital*, Marx dice en su *Discurso inaugural*:

«Pero había en reserva una victoria, todavía más grande, de la economía política del trabajo sobre la economía política de la propiedad. Me refiero al movimiento cooperativista, en particular las fábricas en cooperativa, establecidas sin ayuda de nadie por la esforzada audacia de unos pocos brazos. No puede subvalorarse la importancia de este gran experimento social. Con hechos, y no con argumentaciones, nos muestra que puede realizarse la producción en gran escala, de acuerdo con las normas de la ciencia moderna, sin la existencia de una clase de señores

última instancia a un cambio estructural en el capitalismo. Cf. J. S. MILL, *Principles of Political Economy*, People's Edition (Londres, 1861), págs. 580-81.

que contratan una masa de brazos; que para rendir frutos, no es necesario que los instrumentos de trabajo sean monopolizados como medios de dominación y de explotación del hombre que trabaja con ellos; y que el trabajo asalariado, como antes el trabajo esclavo y el trabajo servil, no es sino una forma transitoria e inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que se aplica con ahínco y voluntad, con la mente alerta y el corazón alegre. En Inglaterra, las semillas del movimiento cooperativo las sembró Robert Owen...» (...).

«Al mismo tiempo, la experiencia del período de 1848 a 1864 ha demostrado, sin lugar a duda, que, por excelentes que sean sus principios y por útil que sea en la práctica, el trabajo en cooperativa que se mantiene dentro del limitado círculo de los esfuerzos eventuales [casuales] de unos trabajadores privados, nunca podrá detener el crecimiento en expansión geométrica de los monopolios, ni liberar a las masas, ni siquiera aligerar perceptiblemente el peso de sus miserias (...). Para liberar a las masas industriales, los trabajos en cooperativa deberían desarrollarse en dimensiones nacionales, y consecuentemente, ser promovidos por recursos nacionales»⁵⁶.

El elogio que hace Marx del movimiento cooperativista está mezclado con su crítica; pero el elogio no era mera concesión verbal a los miembros de ese movimiento en la Internacional. Como puede observarse en el libro III de *El Capital*, donde no podían jugar papel algunas consideraciones de retórica ni de política interna en el movimiento obrero, las fábricas cooperativas, como las compañías por acciones, son para Marx indicadores de las tendencias últimas de la sociedad capitalista. Como las sociedades anónimas, el movimiento cooperativista creaba un nuevo género de propiedad (propiedad social) que, si bien se manifiesta dentro del marco intelectual de la propiedad privada, es de hecho un fenómeno nuevo y revolucionario. Los comentarios de Marx sobre las fábricas en cooperativa (en el libro III de *El Capital*) nos lo muestran claramente:

«Las fábricas en cooperativa de los propios trabajadores representan, dentro de la vieja forma, los primeros brotes de la nue-

⁵⁶ *Selected Works*, I, 383-384.

va, aunque por todas partes en su organización real reproducen (y no tendrán más remedio que reproducir) todas las limitaciones del antiguo sistema. Pero en ellas [las fábricas en cooperativa] es suprimida (*aufgehoben*) la antítesis entre capital y trabajo, aunque solamente en principio haciendo de los trabajadores asociados sus propios capitalistas, esto es, capacitándoles a emplear los medios de producción para la valorización de su propio trabajo. Demuestran cómo en cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas materiales y de las correspondientes formas sociales de producción, se desarrolla y constituye un nuevo modo de producción a partir del viejo. Sin el sistema de fábricas creado por el modo de producción capitalista no habría fábricas cooperativas»⁵⁷.

Tocamos así las raíces de la transición del capitalismo al socialismo: el socialismo no es, en su práctica, otra cosa que lo que el capitalismo es potencialmente. Y, filosóficamente, el universalismo de la sociedad futura es la retención del concepto hegeliano del Estado, emancipado de sus formas históricas que lo asociaban a la política conservadora. Tanto cuando se expresa en el modo de producción, como si se expresa en el sujeto histórico (el proletariado), esta universalidad es posible en última instancia porque «lo que aquí nos concierne es la sociedad comunista tal como ella emerge de la sociedad capitalista».

Finalmente, este esquema del futuro desarrollo de la sociedad capitalista puede asimismo sugerirnos una vía de salida al dilema que ha sido como un maleficio intelectual para marxistas de varias generaciones y que recientemente Oscar Lange trata de nuevo⁵⁸. Según Lange, la singularidad de la revolución proletaria reside en que ella antecede la formación de las condiciones económicas del socialismo, mientras que todas las revoluciones anteriores han constituido la legitimación política de cambios sociales y económicos que habían ya acontecido. En el caso del socialismo, el objetivo de la revolución consiste en hacer que esas condiciones sean políticamente posibles.

Esta explicación difiere considerablemente de las ideas de Marx

⁵⁷ *Capital*, III, 431.

⁵⁸ O. LANGE, *Problems of Political Economy of Socialism* (Calcutta, 1962), págs. 13 y ss.

en los pasajes citados del libro III de *El Capital*. Según Marx, el recurso al poder político nunca podrá hacer más que la actualización de potencialidades ya existentes en la estructura social y económica. El poder político no puede crear nada *ex nihilo*. Que Marx mencionase específicamente las sociedades anónimas y las fábricas en cooperativa obrera, como dos ejemplos del proceso mediante el cual la transición latente del capitalismo al socialismo está ya aconteciendo, es algo que parece contradecir la noción de Lange, según la cual, la revolución socialista es de carácter diferente de otras revoluciones anteriores. El poder político puede ser crucial para la realización de las potencialidades, pero no crea las nuevas estructuras emergentes. El poder político perfecciona la realidad existente, dando supremacía a lo que era aún marginal en la sociedad, pero en ningún caso puede ser el primer motor. Como otros seguidores de Lenin, Oscar Lange comparte su concepción de la omnipotencia de lo político, lo cual no es congruente con las opiniones de Marx.

Las mismas consideraciones que subyacen a las aserciones de Marx en el libro III de *El Capital*, le motivaron a apoyar en fecha tan temprana como 1846 la ley de establecimiento de colonos [granjeros] en Estados Unidos [*American Homestead Act*], y a oponerse a aquellos emigrados alemanes izquierdistas que consideraban críticamente esta ampliación de la base social de la propiedad privada⁵⁹. Marx, por el contrario, pensó que donde no existe la propiedad privada, su supresión dialéctica por la universalización es *ipso facto* imposible. En consecuencia, una ampliación ulterior de la base social de la propiedad privada debía ser bienvenida; en última instancia, la abolición de la propiedad privada universaliza el principio sobre el cual está fundada.

Cuando Marx sugiere que el capitalismo es necesario para el desarrollo hacia el socialismo, no implica, sin embargo, una concepción determinista de la necesidad. El capitalismo es necesario en la medida en que la próxima etapa despliega dialécticamente los principios inherentes en el propio capitalismo. Para que estos principios sean realizados, su actual forma económica y política debe ser suprimida. En este sentido, Marx concibe el capitalismo como una contradicción intrínseca.

⁵⁹ Véase la circular de la Asociación Alemana de Correspondencia Comunista, redactada por Marx en Bruselas en mayo de 1846 (*Werke*, IV, págs. 3 a 17).

Esto muestra de nuevo que la actitud de Marx hacia el mundo que le es contemporáneo, es siempre ambivalente. Pudiera ser que, como Hegel, Marx sintiese en definitiva que solamente cuando una forma de vida ha alcanzado su apogeo, aparece el ideal apelando contra lo real. La visión socialista nunca es para Marx mera antítesis del capitalismo; esa visión es incapaz de realización a menos que emerja, como ave fénix, de las cenizas de la propia sociedad capitalista (una profunda intuición que otros socialistas no compartieron realmente con Marx, con la posible excepción de Saint-Simon).

La actitud de Marx frente al liberalismo político puede ser (quizá) comprendida más adecuadamente teniendo en cuenta estas consideraciones. Se olvida a veces que todas las otras escuelas socialistas tan rudamente criticadas por Marx, tenían un mismo rasgo en común: socialistas «verdaderos», proudhonianos, seguidores de Lassalle o de Bakunin, eran más que escépticos sobre el liberalismo político. Este escepticismo, convertido en odio radical y acético, les condujo no pocas veces a aliarse directa o indirectamente con la aristocracia o con los autócratas del *Ancien Régime* contra un enemigo común, la burguesía y el liberalismo político. A pesar de todas sus críticas contra el liberalismo burgués, Marx siempre dio apoyo al liberalismo político contra la derecha tradicional; y esto, no por actitud determinista alguna de las que ven la historia progresando siempre «hacia la izquierda», sino por razones completamente diferentes. Para Marx, el socialismo nace de las contradicciones intrínsecas a la sociedad burguesa y al liberalismo político. Un socialismo del tipo del auspiciado por Lassalle, que nace de una alianza con la derecha después de haber derribado, entre ambos, el liberalismo político, será inevitablemente portador de algunas de las características de su aliado autoritario. Y esto, no sólo porque quienes son aliados se influyen uno a otro, sino también porque la destrucción de la burguesía y el sofocamiento del liberalismo político con la ayuda de la derecha, matarían prematuramente las solas fuerzas capaces de crear las bases económicas e intelectuales para el propio socialismo ⁶⁰.

La crítica que hace Marx de esas doctrinas tiene en cuenta el peli-

⁶⁰ M. RUBEL, «Marx's Conception of Democracy», en *New Politics*, I, n.º 2 (1962), págs. 78-90. Sobre Marx y los seguidores de Lassalle, véase R. P. MORGAN, *The German Social Democracy and the First International* (Cambridge, 1965), págs. 1-97.

gro de que esa hostilidad acrítica de todas las escuelas socialistas hacia la burguesía y el capitalismo, las haga ciegas respecto a las fuerzas que organizan la realidad y respecto a la visión socialista y las posibilidades de su realización. Marx sostiene, en definitiva, que sólo un socialismo que conoce un sistema plenamente diferenciado de propiedad privada puede abolirlo y reemplazarlo por una nueva relación no-posesiva entre hombre y hombre y entre el hombre y sus objetos. Solamente un socialismo que ha luchado a fondo con la abstracción capitalista y burguesa que concibe al individuo totalmente separado de su prójimo, puede ofrecer contra esta abstracción la alternativa de una esencial unidad de individuo y sociedad. Solamente un socialismo que conoce cuán abstractos y vacíos son los Derechos del Hombre en una sociedad alienada —y la alienación total es la que existe en la sociedad capitalista— posee la capacidad de construir un sistema social que dé contenido a tales derechos y los realice al mismo tiempo que suprime su forma externa, expresión misma y adicional de la alienación. Según Marx, todo avance hacia el objetivo final que no esté mediado por esta ambivalencia dialéctica está condenado a terminar como castillos en el aire o con un nuevo autoritarismo que nunca entenderá lo que es realmente la libertad. Sin duda, muchos de los argumentos de Marx contra Bakunin, una vez despojados de su rigor propagandístico, de su animadversión personal y de su rusofobia, pueden ser reducidos al escepticismo de Marx, un Marx hijo de la civilización occidental, consciente de los límites y de las realizaciones de su sociedad, el cual critica a alguien que procede de una sociedad que nunca pasó por la experiencia del liberalismo moderno y, por consiguiente, lo descarta por entero, sin apercebirse de que no es posible establecer el socialismo sin, simultáneamente, realizar y destruir el liberalismo. Cuando Marx se refirió a Lassalle como «el dictador de los obreros», tenía *in mente* la misma dialéctica: un sistema socialista que se ve obligado a apoyarse en Bismarck y en la autocracia prusiana para destruir el liberalismo, terminará como un duplicado, en socialista, de Bismarck y de Prusia. Nada sería más autodestructivo.

CAPÍTULO VII

LA REVOLUCION FRANCESA Y EL TERROR:
REALIZACIONES Y LIMITES DE LA REVOLUCION
POLITICA

Ya hemos visto hasta qué punto la prognosis histórica de Marx hace depender el desarrollo futuro del capitalismo hacia el socialismo, de la existencia previa de condiciones por las cuales este cambio social es posible. Los criterios para este método de explicación histórica los aplicó Marx asimismo a otros dos fenómenos históricos, la Revolución francesa y las revoluciones de 1848.

Marx formó su concepción de la Revolución francesa en una fecha tan temprana como 1843. En *Sobre la cuestión judía*, Marx dice que el Estado moderno alcanzó su emancipación en la Revolución francesa, y con ella su diferenciación de la vida social y económica. Todas las limitaciones políticas, orientadas comunitariamente, sobre la actividad económica, fueron barridas en 1789, y la sociedad civil se convirtió en independiente respecto de la esfera política que la había incluido en el período medieval. Esta realización significa que emerge una tensión entre sociedad civil y Estado, la cual institucionaliza la alienación del hombre respecto de su universalidad ¹. En *La sagrada familia*, Marx completa su argumentación diciendo que esta separación, aunque formalmente declarada en 1789, sólo quedó plenamente establecida con la Revolución de julio de 1830 ².

Marx no limita su explicación de la Revolución francesa al análisis de su impacto histórico. Dialécticamente, la Revolución francesa tiene dos aspectos. Subjetivamente, no fue sino una expresión de la voluntad de la burguesía de estructurar el mundo político en acuerdo

¹ *Early Writings*, págs. 27 a 29.

² *The Holy Family*, pág. 167.

con los principios de la sociedad civil, objetivos que (según Marx) quedaron finalmente justificados bajo el Directorio y Napoleón. Pero objetivamente, el orden social que auspiciaba la burguesía implicaba asimismo principios universales destinados, en el largo plazo, a minar ese mismo orden social. La Revolución francesa infantó así su propia destrucción. Desde la abolición del feudalismo y del sistema gremial, cada individuo (incluso los integrantes del proletariado) podía emanciparse por sí mismo. La sociedad se desarrollaba más abierta y cada individuo podía afirmar su libertad convirtiéndose en burgués. Pero, por definición, la existencia de una persona como burgués presupone la existencia de otra gente como *no* burgueses. Por tanto, la práctica de la revolución burguesa muestra su contradicción con su teoría: cualquiera *podría* convertirse en burgués, precisamente porque no *todos* llegarían a serlo. La revolución burguesa nunca podría comprender la totalidad de la humanidad, aunque su justificación reside precisamente en este postulado de universalidad ³.

Dado que la revolución burguesa no tiene la capacidad de realizar sus principios, la reivindicación de éstos debe ser realizada más allá de la sociedad civil. Marx concibe aquí los principios universalistas de la Revolución francesa como portadores de una significación que trasciende la intencionalidad subjetiva de la burguesía. Marx ve esos principios universalistas como predecesores de un orden comunitario que conducirá este universalismo a su conclusión lógica. El comunismo es así la verdadera *Aufhebung* de los principios de 1789:

«La Revolución francesa produjo ideas que trascienden las *ideas* del sistema mundial en su conjunto. El movimiento revolucionario que empezó en 1789 en el *Cercle social*, y que a mitad de su desarrollo tiene en Leclerc y Roux sus principales representantes, y que finalmente fue vencido por entonces con la conspiración de Baboeuf, produjo la idea comunista que Buonarrotti, amigo de Baboeuf, reintrodujo en Francia con la Revolución de 1830. Esta idea, consistentemente desarrollada, es *la idea del nuevo sistema mundial*» ⁴.

Apenas cabe duda de que Marx tenía una comprensión más lúcida

³ *The German Ideology*, pág. 62.

⁴ *The Holy Family*, pág. 161.

de las contradicciones internas de la Revolución francesa que muchos de sus contemporáneos. Algunos, como Bruno Bauer, veían en la revolución burguesa solamente la separación del Estado respecto de la religión; otros, como Louis Blanc, veían 1793 como algo radicalmente distinto de 1789; por su parte, Marx vio la significación no sólo política, sino también social de 1789, y ajustó la historia subsiguiente a un modelo adecuado de explicación histórica ⁵.

Marx reafirma su análisis de la Revolución francesa en un artículo de 1847 para un periódico de Bruselas; allí dice que tanto en la Revolución puritana como en la Revolución francesa, «el republicanismo conduce necesariamente a una concepción comunista:

«La primera aparición de un partido activo verdaderamente comunista acontece en el seno de la revolución burguesa, en el momento en que la monarquía constitucional resulta vencida. Los republicanos más consecuentes, los *Niveladores* en Inglaterra, Baboef, Buonarroti, etc., en Francia, son los primeros que proclaman el «problema social» ⁶.

Esta deducción teórica del comunismo a partir del republicanismo no implica que las ideas comunistas puedan ser realizadas en el contexto histórico de la Revolución francesa. Por el contrario, cualquier intento de realizar el comunismo durante las revoluciones francesa (o puritana) hubiese estado condenado al fracaso. Como dice Marx, las condiciones nunca formulan ideas; hacen que su realización sea o no posible. La *idea* del comunismo, en último término, es tan antigua como Platón, los monasterios medievales, y Tomás Moro.

Este abordaje de la significación de la Revolución francesa para el comunismo, va acompañado en la obra de Marx de lo que podría considerarse una actitud sorprendente sobre la dictadura jacobina y el Terror. La posición de Marx sobre estos dos temas es única, en el sentido siguiente: aunque Marx tiene una natural simpatía hacia los jacobinos, los considera como radicalmente mal dirigidos e intelectuales.

⁵ B. BAUER, *Die bürgerliche Revolution in Deutschland* (Berlín, 1849); LOUIS BLANC, *Histoire de la Révolution française* (París, 1866).

⁶ *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 11 noviembre 1847 (*Werke*, IV, 341). En una carta a Engels de fecha 25 marzo 1868, Marx dice de nuevo que la tendencia hacia el socialismo es una reacción a la Revolución francesa, derivada de las propias premisas de ésta. (*Selected Correspondence*, pág. 242).

tualmente confusos; el Terror es, entonces, su recurso que estaba ya inmanente en sus errores básicos. Marx critica inequívocamente el Terror jacobino; en ningún caso puede servir la dictadura jacobina como un modelo para una futura revolución comunista. No obstante, Marx no se opone al Terror en términos moralizantes. Su oposición es intrínseca a su pensamiento sistemático sobre la naturaleza del cambio social. Este aspecto del pensamiento de Marx no ha sido nunca investigado a fondo, e incluso el debate entre Lenin y Kautsky sobre el terror político, en el cual ambos citaron extensamente a Marx, fue un debate que se desarrolló en tales condiciones de urgencia histórica y de presión política que apenas podía contribuir a esclarecer el análisis de Marx propiamente dicho ⁷.

Marx explica el Terror como derivado del intento jacobino de realizar un orden político que carecía aún de sus pre-requisitos económicos y sociales. En consecuencia, los jacobinos se vieron obligados a aplicar medidas puramente políticas cada vez más afines al republicanismismo del mundo clásico y más distantes del mundo contemporáneo. El terror se convirtió en la sola vía abierta para ellos, y esto indica su incapacidad para producir los cambios deseados. Según Marx, el recurso al terror constituye la prueba definitiva de que los objetivos que la revolución aspira realizar no pueden ser cumplidos en el presente. El terror no es tanto un instrumento para la realización de un fin revolucionario, como el estigma de un fracaso.

Esta concepción caracteriza la actitud de Marx hacia el terror a todo lo largo de su vida, desde sus escritos primerizos. En su primer artículo impreso, *Notas sobre las nuevas normas prusianas de censura de prensa* (1842), aparece por vez primera el nombre de Robespierre. El principal argumento de Marx contra la censura es que ésta se dirige contra los pensamientos y no contra los actos. Según la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, esto viola la naturaleza de la Ley como expresión de normas objetivas y racionales en lugar de tendencias subjetivas. Por tanto, Marx se opone a la censura de prensa como «terrorista»: la censura trata de intimidar el pensamiento humano, no penalizarlo por actos cometidos. En este contexto, aparece el nombre de Robespierre:

⁷ KARL KAUTSKY, *Terrorism and Communism* (Londres, 1920); V. I. LENIN, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, en *Selected Works* (Londres, 1946), VII, págs. 113-217. [Hay versión española, editorial Cartago, Buenos Aires.]

«El escritor se ve sometido al terrorismo más temible, la jurisdicción de lo sospechoso. Leyes tendenciosas, leyes que no dan normas objetivas, son leyes de terrorismo, como así fueron ideadas por la necesidad del Estado bajo Robespierre y por la corrupción del Estado bajo los emperadores romanos. Estas leyes que no toman como criterio la acción en cuanto tal, sino el pensamiento del actor, no son otra cosa que la sanción positiva de la ausencia de legalidad»⁸.

Cuando analiza la Revolución francesa en *La cuestión judía*, Marx amplía y profundiza sus consideraciones. La Revolución francesa separó el Estado de la sociedad civil, pero el gobierno jacobino se comportó como si esta separación no hubiese tenido lugar, olvidando que la existencia de cada esfera era posible por su diferenciación respecto de la otra. Visto desde este ángulo, el Terror jacobino es para Marx un intento del estado político, emancipado y separado de la sociedad civil, para re-imponerse sobre ella y dominar los intereses privados y particulares realizados en ella. La dictadura jacobina intenta superar, por la fuerza, el antagonismo entre Estado y sociedad civil, y el fracaso de este intento es inmanente: la dicotomía entre Estado y sociedad civil no puede ser suprimida por la politización de la sociedad civil, sino (y solamente) mediante una síntesis de universalismo y particularismo producida por el reconocimiento de la universalidad del individuo. El *tour de force* jacobino no sólo fracasó en imponer el Estado (político) sobre la sociedad civil, sino que lo que ocurrió, dialécticamente, fue que triunfó el particularismo y éste forzó al Estado a ponerse al servicio de sus intereses. La restauración que lleva consigo el Directorio se hallaba ya inherente en la unilateralidad del Terror jacobino y en su inevitable fracaso.

«Ciertamente, en períodos cuando el Estado en cuanto estado político, viene violentamente a la vida surgiendo de la sociedad civil, cuando la auto-liberación humana intenta realizarse en la forma de auto-liberación política, el Estado puede y debe proceder a *abolir y destruir la religión*. Pero esto solamente [debe hacerlo] en el mismo modo en que procede a abolir la propie-

⁸ *Werke*, I, 14. Esto demuestra de nuevo la falacia de la tesis que tiene al Marx joven por un «demócrata jacobino».

dad privada, imponiendo su máximo, por confiscación, por la fiscalidad progresiva, o procede a abolir la vida, por la guillotina. En los tiempos en que el Estado es particularmente consciente de sí mismo, la vida política intenta suprimir sus propios requisitos, la sociedad civil y sus elementos, y constituirse por sí misma como real, armoniosa y auténtica vida específica del ser humano. Pero esto solamente puede hacerlo en contradicción *violenta* con sus propias condiciones de existencia, por la declaración de una revolución *permanente*. Por esta razón, el drama político finaliza necesariamente por la restauración de la religión, la propiedad privada y todos los elementos de la sociedad civil, justamente como la paz concluye con la guerra»⁹.

Este intento jacobino de imponer la voluntad del Estado sobre las condiciones económicas y sociales para dirigir las de acuerdo a una intencionalidad política, procedía de la incompreensión de los jacobinos respecto de las circunstancias económicas. Los jacobinos consideraban los problemas económicos como un problema lateral, dominable por medidas políticas que serían, en última instancia, manifestación de una voluntad política. Los jacobinos redujeron así el poder político a la expresión subjetiva de unas preferencias, sin relación con las realidades objetivas del mundo económico y social. Los jacobinos redujeron el poder político a ruda arbitrariedad. Marx lo señala claramente en un artículo de prensa en 1844:

«El período clásico de la razón política [*Verstand*] es la Revolución francesa. En vez de ver en el principio mismo del Estado la fuente de la carencia social, los héroes de la Revolución francesa ven en las carencias sociales la fuente de todo desorden político. Robespierre considera así que la extrema pobreza y la extrema riqueza son un gran y solo obstáculo para la pura democracia. Y en consecuencia [Robespierre] quiere establecer el ascetismo

⁹ *Early Writings*, pág. 16. Hay una fuerte afinidad entre esta descripción y el capítulo sobre el terror en la *Fenomenología*, de Hegel (págs. 599 a 610 en la edición Baillie). La crítica de Marx contra el intento jacobino de politizar todas las esferas de la vida es sorprendentemente similar a la argumentación de J. L. Talmon contra la democracia totalitaria que hace a la política omnipresente y subsume la vida humana bajo la existencia y la acción políticas (J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952).

espartano universal. Según él, el principio de lo político es la voluntad. Cuanto más uniforme y, por tanto, cuanto más rotunda es la razón política, tanto más cree en la omnipotencia de la voluntad, más ciega es para los límites naturales y espirituales de la voluntad, más incapaz es de descubrir las raíces del mal social»¹⁰.

El terror es, por tanto, resultado de una falacia subjetiva, de una abstracción de la circunstancia real, social y económica. Y, por consiguiente, el terror nunca puede vencer. Marx observa también por otra vía el distanciamiento del jacobinismo respecto de la realidad: la *polis* clásica es el modelo del republicanismo jacobino en la medida en que implica la inclusión de lo económico en la esfera de lo político. El anacronismo de este modelo convierte en imposible el intento jacobino. Dado que los jacobinos (según Marx) carecen de comprensión de la historia, ignoran la significación de los procesos económicos. En Atenas y en Roma la vida económica y social (la sociedad civil) podía estar bajo la dominación política, porque en esa época aún no había tenido lugar la diferenciación entre los dos niveles. En el mundo moderno, en el cual la vida se halla dividida entre la esfera privada y la pública, esa inclusión es radicalmente imposible. Para Marx, la universalidad, que será en última instancia realizada mediante el comunismo, es una totalidad dialéctica que preserva las realizaciones antecedentes en la sociedad civil, lo que no acontece con la voluntad general de los jacobinos. La universalidad de Marx suprime la sociedad civil; la de Robespierre solamente la niega. Usando el lenguaje de J. J. Rousseau, los jacobinos intentan eliminar la voluntad del colectivo social (*volonté de tous*) para alcanzar la voluntad general (*volonté générale*), mientras que Marx no concibe otra vía de llegar a la *volonté générale* que mediante la incorporación dialéctica y la trascendencia de la *volonté de tous*. Mientras los jacobinos pretenden restaurar la *polis*, Marx sostiene que uno nunca entra dos veces en el mismo río:

«Robespierre, Saint Just y su partido cayeron porque confundían la república antigua, la república basada en la esclavitud real, con el moderno Estado representativo y democrático, que está basado en una esclavitud emancipada, la sociedad civil.

¹⁰ *Vorwärts*, 7 agosto 1844 (*Werke*, I, 402).

Fue un terrible error el de cifrar y sancionar en los derechos del hombre la moderna sociedad civil, la sociedad de la industria, de la competición universal, del interés privado persiguiendo libremente sus fines, la [sociedad] de la anarquía, de la individualidad auto-alienada en lo natural y en lo espiritual, y al mismo tiempo anular las manifestaciones de la vida de esta sociedad en los individuos particulares, y pretender modelar la cabeza política de la sociedad según el modo de los Antiguos... (...). El Terror pretendió sacrificar [la sociedad civil] a una forma antigua de vida política»¹¹.

Bajo el impacto de sus estudios económicos e históricos ulteriores, Marx reitera su veredicto sobre el terrorismo en términos de desarrollo económico más que en términos especulativos hegelianos; con todo, su juicio permanece básicamente idéntico. En 1847 Marx llama la atención contra un levantamiento prematuro del proletariado que tuviese que recurrir en última instancia a medios políticos:

«Si el proletariado derriba el dominio de la burguesía, su victoria será efímera, sólo un elemento en el servicio de la burguesía (justo como en el *anno* 1794), mientras en el proceso de la historia, en el interior de su “movimeinto” no hayan sido creadas las condiciones materiales que hagan necesaria la abolición del modo burgués de producción y lleven, por tanto, a la definitiva caída de la dominación política burguesa»¹².

En el *Manifiesto comunista*, Marx juzga de modo similar la conspiración de Baboeuf. Añade que una revolución comunista que pretenda realizarse por medios meramente políticos no iría más allá de un igualitarismo formal fundado en un ascetismo ignorante de las enormes potencialidades creativas que ofrece la sociedad civil:

«Los primeros intentos directos del proletariado para alcanzar sus propios fines, intentos realizados en tiempos de excitación general, cuando la sociedad feudal estaba siendo destruida, tuvieron necesariamente que fracasar debido al estado de subde-

¹¹ *The Holy Family*, págs. 164-65.

¹² *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 11 noviembre 1847 (*Werke*, IV, 338-339).

sarrollo en que se hallaba entonces el proletariado y, asimismo, a la ausencia de las condiciones económicas de su emancipación, condiciones que aún tenían que ser producidas y que solamente podrían ser producidas con la llegada inminente de la época burguesa. La literatura revolucionaria que acompañó esos primeros movimientos del proletariado tiene, necesariamente, un carácter reaccionario. Trataba de inculcar un ascetismo universal y una igualdad social en su forma más tosca»¹³.

Hacia el final del año 1848, Marx repite que esos levantamientos prematuros no sirvieron al proletariado sino a la burguesía:

«En ambas revoluciones (1648, 1789) la burguesía fue la clase que condujo *realmente* el movimiento. El proletariado y otras facciones de la población urbana que no formaban parte de la burguesía, o bien no tenían intereses separados de los de la burguesía, o bien no constituían aún clases independientemente desarrolladas o grupos dentro de clases. Por tanto, cada vez que se opusieron a la burguesía, como en 1793 y 1794 en Francia, en realidad lucharon por la implementación de los intereses de la burguesía, aunque no *en la manera* de la burguesía. En su conjunto, el Terror francés no fue sino una *manera plebeya* de destruir los enemigos de la burguesía...»¹⁴.

De este modo Marx evita caer en las analogías entre 1793 y 1848. En ningún caso podían los jacobinos inspirar una revolución comunista. Todavía de mayor importancia son las implicaciones sociológicas que separan a Marx de los jacobinos. Estos últimos creían aún en una ruptura conducida por grupos marginales radicalizados, *sans culottes* o *enragés*. Marx piensa, por el contrario, en organizaciones definidas de clase. Para Marx, los blanquistas son descendientes de los jacobinos, unos herederos suyos que no habían olvidado ni aprendido nada¹⁵.

¹³ *Selected Works*, I, 61. Marx critica de modo similar la tosquedad del comunismo en sus primeras etapas (*Early Writings*, págs. 153-54).

[Nota adicional: la referencia es a los *Manuscritos* de 1844, y en particular al tercero de ellos; en la edición española anteriormente citada, pág. 81.]

¹⁴ «Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution», en la *Neue Rheinische Zeitung*, 15 diciembre 1848 (*Werke*, VI, 107).

¹⁵ *Werke*, VII, 276.

Este tema reaparece en varios de los escritos de Marx. En su debate contra Bakunin, Marx dice en 1853 que el entusiasmo revolucionario no lleva consigo garantía alguna de un pensamiento correcto, puesto que el «sentimiento revolucionario» fue el que produjo las *lois de suspects* del Terror jacobino. Esta línea intensamente antisubjetiva, que Marx recibió de Hegel, se hace de nuevo evidente ¹⁶. En una carta a Engels en 1865, Marx observa que Robespierre nada hizo por abolir las leyes de asociación que habían declarado ilegales las organizaciones de obreros y los sindicatos. En el balance final, no hay nada anti-burgués en el gobierno de los jacobinos ¹⁷.

No es, por consiguiente, una sorpresa que Marx felicite a la Commune de París de 1871 por su negativa a establecer un reino de terror ¹⁸. Esto era algo más que un argumento en favor de la Commune; para Marx era una cuestión de principio. Si una revolución es realizable, debe hacerse sin terror. Lo que uno pretende alcanzar con el terror no puede, en última instancia, ser realizado en un contexto histórico dado. Desde este punto de vista, Kautsky tenía razón cuando en su lectura de Marx interpretó que el recurso al terror es por sí mismo un signo de debilidad y frustración ¹⁹. Quizá Marx no consideró bastante, en este problema, la posibilidad de que, mediante el terror, un régimen revolucionario logre mantener su poder *político*. Sin embargo, el poder político que se mantiene por el terror será incapaz de emanciparse de sus estigmas de nacimiento, y, desde luego, no podrá realizar los fines para los cuales fue instituido. Bajo esas circunstancias, la retención del poder político se transforma en fin en sí mismo.

La experiencia jacobina aporta, pues, una significación más extensa. Cuando Marx designa al tipo jacobino de revolución como meramente *político*, se refiere simultáneamente a dos aspectos. Una revo-

¹⁶ *Ibid.*, IX, 301.

¹⁷ Carta de Marx a Engels, 30 enero 1865 (*Selected Correspondence*, pág. 193); Engels observa muy adecuadamente en 1870 que «suponemos que [el reinado del Terror] significa una dominación del pueblo que inspira terror. Por el contrario, es la dominación por gente que están ellos mismos aterrizados. El terror implica muchas crueldades inútiles perpetradas por gente asustada, con el fin de darse seguridad a sí mismos» (Engels a Marx, 4 septiembre 1870 (*Selected Correspondence*, págs. 302-303).

¹⁸ *Selected Works*, I, 528-29.

¹⁹ KAUTSKY, *op. cit.*, pág. 38. Cf. R. LUXEMBURG, *The Russian Revolution*, edic. de Bertram D. Wolfe (Ann Arbor, 1961).

lución de ese género se autolimita a la conquista del poder político sin saber si las condiciones sociales y económicas hacen factible la retención de tal poder. Este proceso constituye un intento de la esfera política de imponer su fuerza sobre la sociedad civil para organizarla de acuerdo con sus propios principios. Esto significa la sumisión de todas las esferas de la vida privada a una universalidad política abstraída de sus condiciones concretas.

Los riesgos intrínsecos a tal hiato entre el poder político y la circunstancia social, fueron subrayados por Marx en 1843 en su ensayo *Introducción a una crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* ²⁰. En un artículo de prensa del año siguiente, Marx dice que la revolución meramente política no es sino la radicalización última de la dicotomía entre lo particular y lo universal, la prueba de que la universalidad meramente política es ilusoria, de que el Estado puede realizar su universalidad solamente distanciándose del contenido particular de la sociedad civil y abstrayéndose de él. Esta universalidad no constituye una síntesis que supera e incorpora el particularismo ²¹.

De esto, Marx deduce que cualquier insurrección meramente política del proletariado, por la que se intente crear las condiciones políticas que todavía no son intrínsecas al desarrollo de la esfera social y económica, es algo condenado al fracaso. De aquí la continua oposición de Marx, a lo largo de su vida, a una *émeute* política de la clase obrera. Según Marx, la esfera política no puede imponerse a la sociedad civil a menos que la sociedad civil haya desarrollado en sí misma los elementos que hacen precisamente innecesario este *tour de force*. La concepción general de Marx según la cual el ordenamiento político hunde sus raíces en las condiciones de la sociedad civil, es una concepción que se proyecta sobre la estrategia de la revolución; lo político por sí mismo, es impotente ²².

De esta forma se explica la actitud de Marx en 1848. Aunque Marx veía en las revueltas políticas de ese año una posibilidad para crear las circunstancias de una revolución socialista, se opuso consistentemente a todos los intentos radicales de insurrección armada. Una revolución política no puede abatir las murallas de la realidad social. Hacia el final del mes de junio de 1848, Marx concluye sus

²⁰ *Early Writings*, págs. 55-56.

²¹ *Vorwärts*, 8 agosto 1844 (*Werke*, I, 401, 407).

²² *Selected Works*, I, 362.

observaciones sobre el fracaso de las *émeutes* jacobino-blanquistas en París, definiéndolas no como una derrota del proletariado, sino de las ilusiones jacobino-republicanas que engañaron a los obreros haciéndoles imaginar que el fracaso de 1793 podía convertirse en el éxito de 1848²³. Dos años después, cuando la necesidad de consuelo político inmediato ya no era tan urgente, Marx sigue manteniendo la misma opinión. En su resumen del año 1848, y de la insurrección de junio en particular, en *La lucha de clases en Francia*, Marx escribe:

«Lo que sucumbió en esas derrotas no fue la revolución. Fueron los arreos pre-revolucionarios tradicionales, resultado de relaciones sociales que todavía no habían llegado al punto de antagonismos de clase: personas, ilusiones, conceptos, proyectos de los que aún no se había liberado el partido revolucionario de la Revolución de febrero, y de los que no podía liberarse *por la victoria de febrero*, sino por una serie de derrotas»²⁴.

Marx emite el mismo veredicto sobre la insurrección radical en Alemania, en particular sobre la revuelta de Baden por Friedrich Hecker, fuertemente influido por el jacobinismo francés:

«Friedrich Hecker espera que todo ocurra como consecuencia de la acción mágica de personalidades separadas; nosotros esperamos que las cosas ocurran de las oposiciones que son consecuencia de condiciones económicas (...). Para Friedrich Hecker las cuestiones sociales son consecuencia de las luchas políticas; para la *Neue Rheinische Zeitung* las luchas políticas son sólo la forma fenoménica de las oposiciones sociales. Friedrich Hecker podría haber sido un buen republicano tricolor; la verdadera oposición de la *NRZ* empieza con la república tricolor»²⁵.

El subjetivismo que impregna, en definitiva, el jacobinismo, ofrece asimismo un argumento a Marx contra los elementos blanquistas en la Liga de los Comunistas. En la reunión crucial en Londres el 15

²³ *Neue Rheinische Zeitung*, 29 junio 1848 (*Werke*, V, 133-137).

²⁴ *Selected Works*, I, 319. Véase también el último consejo de la *Neue Rheinische Zeitung*, el día de su cierre, advirtiendo a los obreros que no debían iniciar una revuelta (19 mayo 1849; *Werke*, VI, 519).

²⁵ *Neue Rheinische Zeitung*, 29 octubre 1848 (*Werke*, V, 443).

de septiembre de 1850, cuando la *Liga* se escindió en el grupo de Marx y Engels y la facción de Willich y Schapper, Marx describió a sus opositores blanquistas con los rasgos siguientes:

«En lugar de la concepción universal del *Manifiesto*, comparece aquí la concepción nacional alemana, y con ella la adulación de los sentimientos nacionales de los artesanos alemanes. En lugar de la concepción materialista del *Manifiesto*, comparece aquí otra que es idealista. En lugar de las condiciones reales se nos habla de *la voluntad* como el factor principal en la revolución».

«Nosotros les decimos a los obreros: Tenéis que sostener quince, veinte o cincuenta años de guerra civil y de luchas de los pueblos, no sólo para cambiar la situación, sino también para cambiaros a vosotros mismos y haceros aptos para el dominio político. Y mientras tanto, oímos que se nos dice: “Debemos tomar el poder inmediatamente, o irnos a dormir”. La palabra “proletariado” ha sido reducida a mera frase, como la palabra “pueblo” lo fue por los demócratas» (...)*.

«Por lo que toca al entusiasmo, no se requiere mucho para pertenecer a un partido que ustedes creen que está a punto de tomar el poder. Siempre me he opuesto a las opiniones efímeras sobre el proletariado. Estamos consagrados a un partido bien lejos de tomar el poder. Si alcanzase ahora el poder, el proletariado no podría implementar medidas proletarias: tendría que introducir medidas pequeño-burguesas. Nuestro partido solamente podrá convertirse en gobierno cuando las condiciones permitan que realice *sus propias* medidas. Louis Blanc nos ofrece el mejor ejemplo de lo que sucede cuando se llega al poder prematuramente»²⁶.

* Nota de esta edición española: este párrafo central ha sido traducido directamente, ignorando la versión inglesa que omite «luchas de los pueblos» y «cambiaros a vosotros mismos».

²⁶ *Werke*, VIII, 598-601. Cf. L. D. EASTON, «August Willich, Marx and Left-Hegelian Socialism», en *Cahiers de l'ISEA*, n.º 9 (agosto 1965), págs. 101-137; W. BLUMENBERG, «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten», en la *International Review of Social History*, IX (1964) págs. 81 a 121; S. NA'AMAN, «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten in der Zweiten Phase seines Bestehens», en el *Archiv für Sozialgeschichte*, V (1965), págs. 5-82.

Las observaciones de Marx sobre algunos de los subsiguientes proyectos revolucionarios de Willich obedecen a las mismas premisas: tales intentos fracasarán inmediatamente, o llevarán a un terrorismo político a causa de la no congruencia entre el voluntarismo político y las condiciones objetivas de la sociedad civil ²⁷.

Estas consideraciones pueden asimismo ayudarnos a explicar el tono sorprendente del *Mensaje del Comité Central a la Liga comunista*, en marzo de 1850 ** ²⁸. Este *Mensaje* ha sido usado repetidas veces para aseverar que la actitud de Marx en ese momento era básicamente blanquista. Sin embargo, tal explicación no da cuenta de por qué Marx alteró totalmente sus ideas entre marzo y septiembre de 1850, cuando él provocó la escisión de la *Liga* precisamente porque se oponía a sus elementos blanquistas. Esa explicación parece hallarse guiada por la retórica de Marx, con la cual él oculta sus análisis más profundos ²⁹.

Este *Mensaje* está redactado en un lenguaje más bien violento, porque cualquier otro tono no habría hallado eco entre los residuos de la Liga de los Comunistas derrotados en Alemania. Marx tenía también que hacer concesiones verbales a los elementos blanquistas que eran todavía miembros de la *Liga*. Sin embargo, en su contenido este *Mensaje* no constituye un plan para una revolución proletaria, sino una guía para el caso de que la pequeña-burguesía (más bien que el proletariado) iniciase una insurrección radical. Marx trata de ayudar a la *Liga* en Alemania para el caso de que ésta se encuentre en una situación que ella no ha creado. Para tal emergencia, dicta instrucciones para orientar a los miembros de la *Liga* y que éstos eviten identificarse con la izquierda radical pequeño-burguesa; asimismo les dice que han de desarrollar una actividad revolucionaria adecuada para las circunstancias reales e invulnerable al putschismo. En su conjunto, la finalidad del *Mensaje* consiste en asegurar las bases socia-

²⁷ *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, en *Werke*, VIII, págs. 461, 574-575; *Der Ritter vom edelmütigen Bewusstsein*, en *Werke*, IX, págs. 514 y ss.

²⁸ *Selected Works*, I, 106-117.

** El original dice: *Marx's Address of the Central Committee of the Communist League*. La traducción tiene en cuenta que se trató de un texto impreso clandestino, del Comité Central (residente en Londres, entre cuyos miembros Marx) a los miembros de la Liga residentes en Alemania.

²⁹ FRANZ MEHRING, *Karl Marx*, págs. 202-204; J. PLAMENATZ, *German Marxism and Russian Communism* (Londres, 1954), pág. 127.

les y organizativas de la acción proletaria en la eventualidad de una revolución pequeño-burguesa. Marx urge la organización de asociaciones proletarias de modo que pueden convertirse en poderes reales si, y cuando, la revolución estalle. En parte alguna les dice a los comunistas que sean ellos quienes enciendan la rebelión. Marx no da directivas para una *émeute*, un *putsch* o un «golpe» (*coup*). Los pasajes finales del *Mensaje*, en tono más bien resignado, señalan la importancia de la formación de la conciencia de clase y prevén una lenta lucha revolucionaria, que preanuncia claramente los «quince, veinte, cincuenta años» mencionados por Marx pocos meses más tarde en su discurso de 15 de septiembre.

«Aunque los obreros alemanes no pueden alcanzar el poder y realizar sus propios intereses de clase sin pasar por un prolongado desarrollo revolucionario, esta vez pueden estar por lo menos seguros de que el primer acto del drama revolucionario que se acerca coincidirá con la victoria directa de su propia clase en Francia, y será, por tanto, acelerado gracias a ella.»

«Pero son ellos mismos quienes deben contribuir en lo máximo a su triunfo final, haciéndose conscientes de sus propios intereses de clase, tomando lo más rápidamente posible sus propias posiciones políticas independientes, y no dejándose seducir por un solo momento por las frases hipócritas de la pequeña burguesía democrática»³⁰ *.

Estas consideraciones debieron seguramente hallarse en el fondo de la larga y árida polémica que Marx desarrolló a fines del decenio de 1850 contra Karl Vogt, un político alemán radical-demócrata. De otro modo resulta difícil comprender por qué Marx hinchó en tales proporciones un incidente que a primera vista parecía trivial. Karl Vogt, viviendo en el exilio en Ginebra, publicó en 1859 un libro sobre un oscuro proceso por difamación que estaba llevando contra un pe-

³⁰ *Selected Works*, I, 116-117.

* Nota de esta edición española: el texto citado concluye con las siguientes frases, que no constan en la versión inglesa de esta obra:

«... no deben dudar ni por un momento de la necesidad de un partido del proletariado independientemente organizado. Su grito de combate debe ser: la Revolución Permanente». [Edición de David Fernbach, Londres, 1973, para la Pelican Marx Library, vol. 1 de *The Revolutions of 1848*, pág. 330.]

riódico alemán. En ese libro describía a Marx como el jefe de una conspiración putschista, afanado en preparar la toma violenta del poder ³¹. Marx empleó varios meses en reunir los materiales históricos y legales necesarios para refutar esas alegaciones, y publicó la evidencia hallada en un volumen de varios cientos de páginas que lleva el título *Herr Vogt*. Esta maciza réplica de Marx debe ser comprendida como parte de su objetivo más amplio que concebía la Liga de los Comunistas como un fenómeno nuevo, distinto de un grupo conspirador dirigido a la conquista violenta del poder político. Es posible que Marx minimizase las cosas cuando describió la Liga de los Comunistas como una «asociación de propaganda» ³², pero en lo fundamental su justificación es válida. Marx veía la singularidad de la *Liga* en su intento de construir las bases cognitivas y organizativas que producirían cambios en la estructura política y social. Al meter a la *Liga* en el montón de docenas de grupos de conspiradores que florecían en el subsuelo del movimiento revolucionario, Vogt trivializaba lo que Marx estimaba que era su mayor contribución al movimiento obrero: la comprensión profunda del proceso social, asociada a la difusión de esta comprensión entre los proletarios ³³. Marx vio correctamente que la publicidad de Vogt, identificándole en un modo acrítico con la tradición jacobina, constituiría el golpe peor que pudiera asestarse a su teoría.

La necesidad intrínseca al movimiento obrero, de emanciparse por sí mismo del terrorismo y del jacobinismo, aparece también en la actividad de Marx en la Internacional. Así se explica la enérgica condena de Marx contra la acción terrorista anti-bonapartista de la sección radical de la Internacional en Francia, dirigida por Félix Pyat ³⁴. En un informe anual para el Consejo General de la Internacional, publicado por la prensa de la organización, Marx escribe en septiembre de 1868 que la policía secreta francesa considera a la Internacional como otra sociedad conspiradora; ignoran así el peligro real que implica la Inter-

³¹ C. VOGT, *Mein Prozess gegen die 'Allgemeine Zeitung'*, (Genf, 1859), 136; apéndice págs. 31-32.

³² *Herr Vogt*, en *Werke*, XIV, 438.

³³ Véase la carta a Feuerbach (11 agosto 1844) anteriormente citada (*Werke*, XXVII, 425-427).

³⁴ Véase la moción de Marx para un voto de censura en esta ocasión, aprobada por el Consejo General en 7 julio 1866 (*The General Council of the International 1866-1868*) (Moscú, s.f.), pág. 224.

nacional para el régimen bonapartista³⁵. El 3 de mayo de 1870 el Consejo General se disocia de nuevo de las tendencias conspiradoras y declara que el proletariado no necesita realmente de conspiración alguna: su conspiración es siempre pública³⁶.

Estos criterios marcan el camino por el cual Marx intentó guiar a la Internacional en los años críticos de 1870 y 1871. El *Primer mensaje de la Internacional sobre la guerra franco-prusiana* (23 julio 1870) reafirma la actitud anti-putschista³⁷. Esta es aún más fuerte en el *Segundo mensaje*, cuyo borrador hizo Marx, aceptado por el Consejo General el 9 septiembre 1870 después de la abdicación de Napoleón III y la formación del Gobierno provisional presidido por Thiers. Era difícil emplear un lenguaje más duro que el que usa Marx contra el gobierno de Thiers; sin embargo, insta a los obreros a no caer en la trampa tradicional del radicalismo francés, la pretensión de enmendar otra vez el fiasco de 1793. Su condenación de la insurrección obrera no puede ser más explícita:

«Saludamos el advenimiento de la República en Francia, pero al mismo tiempo nuestra labor está acosada por dudas que esperamos se revelen sin fundamento. La República no ha derribado el Trono: ha ocupado su lugar, que había quedado vacante. [La República] no ha sido proclamada como una conquista social, sino como una medida de defensa nacional. [La República] está en manos de un gobierno provisional compuesto por una parte de notorios orleanistas, por otra de republicanos de clase media, en algunos de los cuales la insurrección de junio de 1848 dejó su indeleble estigma. Los orleanistas han hecho suyas las fortalezas del ejército y de la policía, mientras a los republicanos profesionales les han dejado los departamentos en que se charla. Algunos de sus primeros actos demuestran que todos ellos han heredado del Imperio, no solamente sus ruinas, sino también el temor hacia la clase obrera» (...) (...).

«La clase obrera francesa ha de moverse, por tanto, en circunstancias de extrema dificultad. Cualquier intento de derribar el nuevo Gobierno en el curso de la actual crisis, cuando el enemi-

³⁵ *Werke*, XVI, 319.

³⁶ *Ibid.*, pág. 422.

³⁷ *Selected Works*, I, 486-490.

go está aún golpeando a las puertas de París, sería una locura desesperada. Los trabajadores franceses deben cumplir sus deberes como ciudadanos. Pero, al mismo tiempo, no deben dejarse seducir por los *souvenirs* nacionales de 1792, como los campesinos franceses se dejaron seducir por los *souvenirs* nacionales del primer Imperio. No tienen por qué ponerse a recapitular el pasado, sino a construir el futuro. Deben sacar partido de las oportunidades de la libertad republicana, para el trabajo de su propia organización de clase. Esto les dará poderes de Hércules para la regeneración de Francia y para nuestra obra común, la emancipación del trabajador. De sus energías y de su inteligencia depende el destino de la República...» (...).
«¡Vive la République!»³⁸.

Tres días antes, el 6 septiembre 1870, Marx intentó evitar el estallido en París de una insurrección blanquista mal dirigida; en una carta de esa fecha, le dice a Engels:

«Me había puesto justo a escribirte cuando llega Serrailier y me informa de que mañana sale de Londres para París, pero que estará allí sólo unos días. Objetivo principal: arreglar los asuntos de la Internacional allí (Conséil Fédéral de París). Esto es ahora más necesario que nunca, pues toda la rama francesa [de la Internacional, residentes en Londres, Sh. A.] están ahora corriendo a París para cometer toda clase de locuras en nombre de la Internacional. Quieren derribar el Gobierno provisional, establecer una Commune de París, nombrar a Pyat como embajador francés en Londres, etc.»³⁹.

En el próximo capítulo veremos hasta qué punto Marx cambió su actitud hacia la Commune de París una vez que la insurrección ya había estallado. Sin embargo, en ningún momento creyó que la Commune podía tener éxito y sobrevivir, ni dijo tampoco nada similar a esto en su apología de la Commune en *La guerra civil en Francia*.

³⁸ *Ibid.*, págs. 496-498.

³⁹ Carta de Marx a Engels, 6 septiembre 1870 (en *Briefwechsel*, IV, pág. 453). El excelente estudio de H. COLLINS & C. ABRAMSKY, *Karl Marx and the British Labour Movement* (Londres, 1965), al citar esta carta en la página 185, omite desafortunadamente algunas de las cláusulas principales.

Marx siempre creyó que la Commune, insurrección puramente política, no tenía probabilidad alguna de vencer. En una comunicación posterior, una carta descarnada a un socialista holandés (1881), Marx le decía en privado:

«Hay una cosa de la que usted puede estar bien seguro: un gobierno socialista no llega al poder en un país a menos que las condiciones estén tan desarrolladas, que pueda tomar inmediatamente las medidas necesarias para intimidar a la masa de la burguesía y ganar tiempo (primer *desideratum*) para una acción más permanente».

«Quizá me objete usted con la Commune de París; pero aparte el hecho de que ésta fue la simple insurrección de una ciudad bajo condiciones excepcionales, la mayoría de la Commune no era socialista ni podía serlo. Con un *módicum* de sentido común podrían haber alcanzado un compromiso con Versalles, que habría sido útil para el conjunto del pueblo; eso era lo máximo que podía conseguirse en aquel momento. La expropiación de la Banca de Francia hubiera bastado para poner fin con terror a la jactancia de la gente de Versalles...»⁴⁰.

Si no tuviésemos las cartas de Marx anteriores a la Commune, esto parecería un ejercicio de post-dicción; pero no lo es. Según Marx, la mayoría de la Commune estaba interesada en el poder político *per se*, no en la sociedad; por tanto, no eran socialistas «ni podían serlo»⁴¹.

Marx resumió su actitud hacia los *conspirateurs* blanquistas y jacobinos, en un artículo escrito en 1850 durante su debate con el grupo de Willich y Schapper. Su descripción del *conspirador* es de cierto interés:

«Es la evidencia misma que esos *conspirateurs* no se limitan a la

⁴⁰ Carta de Marx a Ferdinand Domela-Nieuwenhuis, 22 febrero 1881 (en *Selected Correspondence*, pág. 410). Collins & Abramsky, en la obra antes citada (pág. 195) [nota precedente] de nuevo omiten la asersión crucial «la mayoría de la Commune no era en modo alguno socialista ni podía serlo».

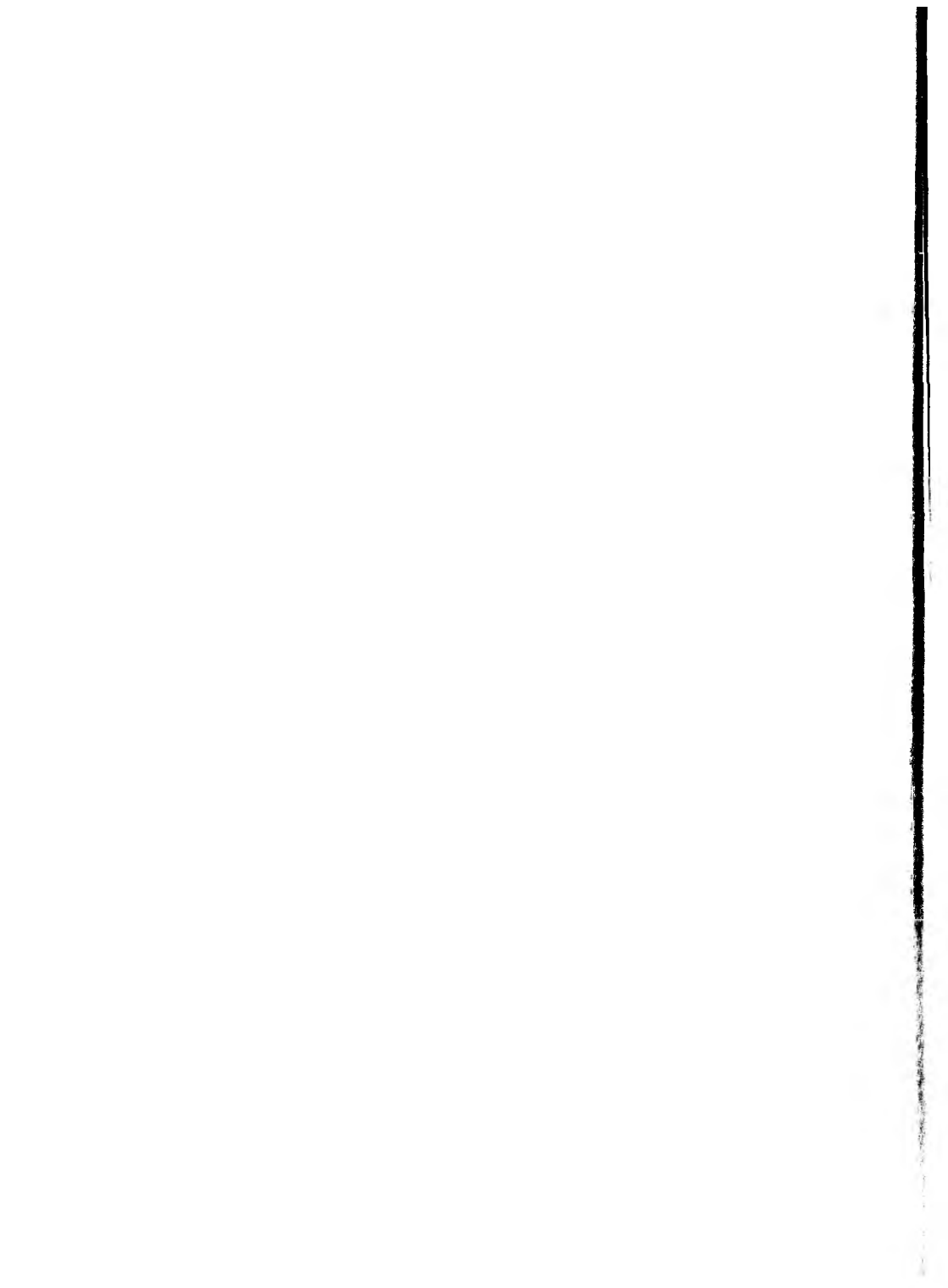
⁴¹ Por su parte, Engels no compartió las dudas de Marx sobre la Commune. Para Engels, las cosas eran mucho más simples: «Si la Commune de París hubiera ejercido un poco más de autoridad y de centralización, entonces habría triunfado sobre los burgueses» (Engels a Terzaghi, 14 enero 1872, *Werke*, XXXIII, pág. 372).

simple obra de organizar el proletariado. Su ocupación consiste precisamente en tratar de vaciar el proceso de desarrollo revolucionario, conducirlo artificialmente a la crisis, crear una revolución *ex nihilo*, hacer la revolución sin las condiciones de la revolución. Para ellos, la única condición necesaria para una revolución es una organización adecuada de su conspiración. Son los alquimistas de la revolución, y comparten la misma confusión mental, locuras e *idées fixes* de los antiguos alquimistas. Se afanan en descubrimientos que deberán producir milagros revolucionarios: bombas incendiarias, máquinas infernales de efectos mágicos, *émeutes* que tendrían que ser tanto más súbitas y milagrosas cuanto menor es su fundamento racional. Siempre ocupados con sus absurdos planes, no ven otro objetivo que el del próximo volteo del gobierno existente. De aquí su profundo desdén por la educación teórica de los trabajadores sobre sus propios intereses de clase. Y de aquí también su odio, no proletario sino más bien plebeyo, hacia los caballeros con trajes oscuros (*habits noirs*), la gente más o menos educada que representan este lado del movimiento, y de los cuales nunca consiguen plenamente liberarse como representantes oficiales del partido»⁴².

La herencia jacobina es, pues, un trauma del cual, según Marx, debe emanciparse por sí misma la clase obrera.

⁴² *Werke*, VII, 273-274.

CAPÍTULO VIII
LA NUEVA SOCIEDAD



1. EL SUFRAGIO UNIVERSAL Y LA «AUFHEBUNG DES STAATES»

La dificultad mayor para la comprensión del postulado de Marx sobre la abolición del Estado es una consecuencia de la ignorancia respecto a las dimensiones dialécticas del término *Aufhebung*. A esto debe añadirse la propia admisión de Marx según la cual, incluso en su nivel más alto de desarrollo, la sociedad socialista requerirá dirección y planificación, por lo menos en la producción económica, en cuanto el socialismo implica el ordenamiento de los poderes creativos del hombre bajo su dirección consciente ¹. En *La guerra civil en Francia*, Marx hace referencia a una «delegación nacional» que debía haber establecido la Commune, y en ningún lugar se añade o se implica la desaparición, en última instancia, de este organismo ². Es natural que estas proposiciones hayan causado alguna consternación. Sobre ellas se apoya la idea de que, después de todo, la abolición del Estado puede ser algo que no posea un sentido riguroso o concreto: todo cuanto tal vez indica es la substitución del poder coercivo del Estado por una forma legítima de autoridad social. Ahora bien, tal autoridad podría interferir en la vida de los individuos en un grado mayor que el

¹ *The German Ideology*, págs. 91-92; *The 18th Brumaire, Selected Works*, I, 340; *Capital*, III, 798-799.

² *Selected Works*, I, 376. Por su parte, Lenin (*State and Revolution*, págs. 64 a 71) sugiere que este «Estado residual» deberá también desaparecer. Aunque esto puede constituir una interesante glosa de Lenin al texto de Marx, hay que decir que Marx mismo nunca lo afirmó explícitamente.

Estado actual, que es en gran parte y tendencialmente minimalista. La diferencia entre la autoridad social y el Estado, tal como hoy lo conocemos, residiría en la derivación de la legitimidad de la nueva autoridad a partir de una identificación interna más que de una coerción externa ³. En este caso, Marx parecería haber sido el último de los luteranos.

Puede superarse una parte de la dificultad señalando que existe una marcada diferencia entre los términos usados por Marx y por Engels cuando tratan de la desaparición última del Estado bajo el socialismo. Mientras Engels en el famoso pasaje del *Anti-Dühring* habla de que el Estado «se extingue» (*der Staat wird nicht «abgeschafft», er stirbt ab*) ⁴, Marx siempre se refiere a la supresión y trascendencia (*Aufhebung*) del Estado. *Absterben des Staates* y *Aufhebung des Staates* son claramente dos términos diferentes que se derivan de dos tradiciones intelectuales completamente distintas: mientras el verbo *Absterben* usado por Engels indica un símil biológico, el concepto de *Aufhebung* usado por Marx es un término filosófico con claros matices dialécticos.

Marx se refiere por vez primera a la *Aufhebung des Staates* en sus ensayos de 1843. Tal como ya tuvimos ocasión de ver, Marx concibe el Estado moderno como tensión permanente entre la idea de universalidad (teóricamente una fortaleza contra los intereses particularistas de la sociedad civil), y los intereses antagónicos mismos. Desde este punto de vista, Marx siempre ve al Estado de un modo diferente que Engels (y que Kautsky y Lenin, en gran parte seguidores de Engels). Para Engels el Estado no es sino la organización externa de coerción dirigida de un modo mecanicista por los poderes económicos dominantes ⁵. Para Marx la existencia del Estado es testimonio de la existencia de una tensión entre lo real y lo ideal, entre las fuerzas sociales particularistas y focalizadas en sus intereses, y el postulado de universalidad. Según Marx, esta tensión existe porque el Estado político moderno existe como tal solamente en un segmento de la vida

³ Este aspecto ha sido argumentado de modo muy convincente por Thilo Ramm, «Die künftige Gesellschaftsform nach der Theorie von Marx und Engels», en los *Marxismusstudien*, II, 77-119.

⁴ F. ENGELS, *Anti-Dühring*, tercera edición inglesa (Moscú, 1962), pág. 385. [Hay edición española, Grijalbo, México.]

⁵ Cf. R. MILIBAND, «Marx and the State», en el *Socialist Register 1965* (Londres, ese año), págs. 278-296.

real, en tanto que todos los otros segmentos están penetrados por la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) de la sociedad civil. En un artículo de 1844 en el *Vorwärts*, Marx dice que cuanto más fuerte es la separación de la esfera política, más alejada está una sociedad de realizar el verdadero principio organizador del Estado, esto es, el universalismo. En este aspecto, el Estado se asemeja a la religión: cuanto más intensa, más profundo es el hiato que trata de cubrir ⁶. Marx continúa diciendo que la vía para suprimir este dualismo no puede encontrarse dentro del marco actual del Estado como organización parcial y separada, pues su misma parcialidad frustrará siempre los intentos de realizar el universalismo. La solución debe hallarse más allá del Estado. La vida del ser humano individual solamente puede alcanzar contenido universal cuando haya desaparecido el marco del Estado como organización distinta, pues la organización *separada* de una esfera universal (= el Estado) presupone la existencia de una esfera particularista, orientada hacia los intereses. Solamente la desaparición de una forma separada de universalidad hará posible la realización de la universalidad.

Ya vimos en el capítulo I, que en su *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, Marx hace depender del sufragio universal la abolición del Estado como organización separada. Al determinar la esfera política por el conjunto social, el sufragio universal suprime la distinción entre Estado y sociedad civil, y con ella el Estado como órgano particular divorciado de la totalidad de la vida económica real. Esta aserción según la cual Marx concebía el sufragio universal, no como simple realización de la visión política democrática radical, sino como verdadera *Aufhebung* del Estado, parece evidente asimismo tomando en cuenta las notas de 1845 para un libro que él preparaba sobre el Estado moderno. Su último capítulo debía titularse: «*Sufragio*, la lucha por la abolición [*Aufhebung*] del Estado y de la sociedad civil ⁷. La *Aufhebung* del Estado deviene posible solamente después de que la estructura política ha utilizado todas sus potencialidades. Consecuentemente, la forma del Estado, siempre parcial, al devenir una identidad con su contenido universal, deja de ser mera forma. La universalidad subyacente en la filosofía política hegeliana sólo será cumplida cuando el propio Estado sea *aufgehoben*: abolido, trascendi-

⁶ *Vorwärts*, 7 agosto 1844 (*Werke*, I, 402); Cf. *Early Writings*, pág. 11.

⁷ *The German Ideology*, pág. 655.

do, preservado. La realización de la filosofía hegeliana del Estado es posible solamente mediante la abolición del Estado ⁸.

Esta interpretación puede dar contenido sistémico a los párrafos con los que concluye el capítulo II del *Manifiesto comunista*, donde Marx trata del gobierno del proletariado. En este contexto, Marx no usa el término «dictadura del proletariado»; de hecho, Marx sólo emplea ese término dos o tres veces en su vida, y siempre en lo que es básicamente una comunicación privada ⁹. En el *Manifiesto*, el gobierno del proletariado aparece asociado a la realización del sufragio universal: «El primer paso en la revolución de la clase obrera consiste en elevar al proletariado a la posición de clase dominante, para ganar la batalla de la democracia» (*die Erkämpfung der Demokratie*)¹⁰. Después de enumerar las diversas medidas que ha de emprender el régimen proletario (algunas de ellas, como veremos, de radical intervención en las relaciones de propiedad), Marx concluye que:

«Cuando, en el curso del desarrollo, hayan desaparecido las distinciones de clase y toda la producción se haya concentrado en manos de vastas asociaciones del conjunto de la nación, el poder público perderá su carácter político...» (...).

«En lugar de la sociedad civil, con sus clases y sus antagonismos de clase, tendremos una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos» ¹¹.

Los detalles del plan conducentes a este resultado son sumamente interesantes y deben citarse *in extenso*, ya que constituyen uno de los pocos textos donde Marx da alguna idea sobre las medidas concretas que debe tomar un gobierno proletario:

«El proletariado empleará su supremacía política para ir arrancando poco a poco todo el capital de manos de la burguesía,

⁸ *The Poverty of Philosophy*, pág. 197.

⁹ *Critique of the Gotha Programme, Selected Works*, II, 33; carta a Weydemeyer, 5 marzo 1852 (*ibid.*, II, 452). Indirectamente, también el discurso de 25 septiembre 1871 (en *Werke*, XVII, pág. 433). La archi-citada referencia de Marx a la «dictadura del proletariado» en *La guerra civil en Francia*, no representa su propio programa: una vez la referencia es a *slogans* que aparecieron en París durante la insurrección de junio 1848, y otra vez es a las teorías de Blanqui (*Selected Works*, I, 162, 223).

¹⁰ *Selected Works*, I, 53.

¹¹ *Ibid.*, pág. 54.

centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, esto es, del proletariado organizado como clase dominante; y para incrementar el total de las fuerzas productivas tan rápidamente como sea posible».

«Por supuesto que al principio esto no podrá realizarse sino mediante despóticas intervenciones en los derechos de propiedad y en las condiciones burguesas de la producción; medios e instrumentos que aparecerán económicamente insuficientes y no duraderos, pero que con el curso del movimiento se superarán a sí mismos, haciendo necesarias nuevas intervenciones sobre el viejo orden social, y que son inevitables como medios de revolucionar por completo el modo de producción.»

«Estas medidas serán necesariamente diferentes en países diferentes.»

«Sin embargo, en los países más avanzados, lo siguiente será muy bien de aplicación general:

1. Abolición de la propiedad de tierra y aplicación de todas las rentas territoriales a fines públicos.
2. Un impuesto sobre la renta fuertemente progresivo.
3. Abolición de todo derecho de herencia.
4. Confiscación de toda la propiedad de los emigrados [políticos] y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del Estado, mediante un Banco nacional con capital del Estado y exclusivo monopolio.
6. Centralización de los medios de comunicación y transporte en manos del Estado.
7. Extensión de fábricas e instrumentos de producción propiedad del Estado; puesta en cultivo de tierras yermas; mejora de las tierras de acuerdo a un plan común.
8. Obligación de todos al trabajo. Establecimiento de brigadas industriales, especialmente para la agricultura.
9. Combinación de la agricultura con las industrias manufactureras; supresión gradual de la diferencia entre ciudad y campo mediante una distribución más adecuada de la población sobre el país.
10. Educación gratuita para todos los niños en escuelas públicas. Abolición del trabajo de los niños en su forma actual.

Combinación de la educación con la producción industrial, etc.»¹².

A pesar de su apariencia como una lista aleatoria de normas dirigidas a cambiar la organización de la sociedad, esto constituye un plan elaborado de acción y de legislación. No solamente es flexible y no doctrinario: su esquema es pluralista en su aserción explícita de que las medidas variarán considerablemente de un país a otro. *Pero su rasgo más sorprendente consiste en que no incluye la nacionalización de la industria*; sugiere la nacionalización de la tierra, pero no de la industria. Los medios de producción no han de ser arrancados a sus propietarios privados por un *fiat* político que provoque el caos económico y la desorganización de la producción. Según Marx, la industria privada continuaría existiendo en un contexto de organización económica y política que conduciría gradualmente a su propia transformación. Impuestos fuertes y progresivos, la abolición de la herencia, la competición con el sector público favorecido por el monopolio estatal de la banca y del transporte, todo esto conduciría a la desaparición gradual de la industria privada. Esto es, no por medidas políticas unilaterales, sino por la creación de condiciones económicas que harán económicamente imposible la industria privada.

Hay otros dos aspectos que caracterizan esta lista de diez objetivos. Primero: este programa de apariencia ecléctica tiene un rasgo común subyacente a todas las medidas: éstas implican la instrumentalización del poder del Estado para la realización de fines universales. Mediante esta política, el Estado proletario será el primer Estado en la historia en usar el poder político para fines no parciales sino universales. Este programa realiza así el postulado hegeliano sobre la universalidad del Estado. Dialécticamente, el Estado que asuma y cumpla este potencial universal, desembocará necesariamente en el comunismo y, consecuentemente, en su propia abolición, una vez que «el poder público pierda su carácter político». La realización última de la idea hegeliana del Estado como fuerza universal implica (según Marx) que una vez que el Estado es verdaderamente universal, cesa de existir como organismo diferenciado.

En segundo lugar, ninguna de las medidas sugeridas por Marx es, por sí misma, nueva ni revolucionaria. Todas intensifican o desarro-

¹² *Ibid.*, I, 53-54.

llan tendencias ya actuantes en el sistema capitalista y causantes de su cambio gradual. El gobierno proletario tendrá que acelerar dicho desarrollo y convertir en dominantes socialmente, rasgos que en la sociedad actual son aún marginales o secundarios. Ciertamente, la desaparición de la renta del suelo es característica del capitalismo, pero incluso la fiscalidad progresiva sobre el ingreso (y no sobre el consumo), cuya introducción legal en Inglaterra se remonta a pocos años antes de la redacción del *Manifiesto*, fue a veces considerada un peligroso ataque a los derechos de la propiedad privada; de este modo, tuvieron que establecerse otras medidas como los impuestos sobre sucesiones, el monopolio del Banco de Inglaterra en la emisión de billetes y la prohibición para los Bancos privados de emitir ciertos efectos negociables. El desarrollo más revolucionario del siglo XIX (la construcción de ferrocarriles) fue algo que solamente pudo realizarse mediante severas restricciones a los derechos de propiedad privada, sea por el recurso a la expropiación de vastos espacios de territorio que eran necesarios para los ferrocarriles, sea por la garantía pública de las acciones y de la deuda de las compañías ferroviarias. La sociedad capitalista crea medidas necesarias para su propia transformación; su existencia depende de la violación de sus propias premisas. Este desarrollo dialéctico sugiere a Marx la imagen de una transformación de la sociedad capitalista determinada intrínsecamente. Los diez objetivos del *Manifiesto* expresan esta necesidad de realización y de supresión de procesos ya actuantes. Pero el primer acto del Estado como tal Estado (*i. e.*, su organización universalmente orientada) será asimismo el último acto como tal. Una vez que el proletariado somete el egoísmo de la sociedad civil al universalismo del Estado, desaparecerán las dicotomías tradicionales entre Estado y sociedad civil.

Esta concepción dialéctica explica la actitud de Marx hacia las diversas teorías anarquistas sobre el Estado. Para Marx, la *Aufhebung* del Estado realiza el contenido implícito en la idea del Estado; su concepto del Estado permanece ligado a sus orígenes hegelianos, y, por tanto, siempre ambivalente. Los anarquistas, por su parte, se inscriben en una tradición intelectual individualista, la cual básicamente se remonta a las teorías del Derecho natural; por consiguiente, ven en el Estado únicamente su lado malo y coercivo. Marx nunca pierde de vista este elemento coercivo presente en todas las instituciones políticas, pero su argumentación implica la historicidad de la dependencia del Estado respecto de la sociedad civil. La desaparición de la socie-

dad civil será realizada solamente mediante la instrumentalización del poder del Estado para fines verdaderamente universales; de este modo, la universalidad potencial e inmanente en la teoría hegeliana del Estado, podrá devenir una realidad y no un mero postulado abstracto.

Algunos aspectos de esta actitud aparecen en los comentarios de Marx a las actividades de Bakunin en Lyon en 1870:

«Por lo que concierne a Lyon, he recibido cartas no aptas para ser publicadas (...). Se instauró en seguida un gobierno revolucionario (*Commune*) compuesto en parte de obreros afiliados a la Internacional, y en parte de republicanos radicales de clase media (...). Pero los asnos llegaron a Lyon: Bakunin y Cluseret lo echaron todo a perder. Siendo los dos miembros de la Internacional, tenían por desgracia la influencia suficiente para desearriar a nuestros amigos. Durante breve tiempo ocuparon el Ayuntamiento y se pusieron a legislar sobre la *abolición del Estado* y otras tonterías»...¹³.

Para el anarquista, la «abolición» del Estado es un acto político, un decreto que se impone por la fuerza. Para Marx, la *Aufhebung* del Estado es el resultado final de un largo proceso de transformaciones económicas y sociales, introducidas y reforzadas por el poder político. Marx concibe el Estado como *aufgehoben* cuando su contenido universal ha sido realizado. Bakunin quiere abolir el Estado porque ve en él solamente la coerción. Según Marx, la *Aufhebung* es la consecuencia de una *praxis* social que crea una nueva realidad. Para Bakunin, es un acto declarativo. Marx comenta que esta imagen del Estado condicionó el desprecio de los anarquistas por la acción política y las actividades sindicales. Según las propias palabras de Marx, los anarquistas están alienados de *tout mouvement d'ensemble*¹⁴.

Desde esta perspectiva, la *Commune* de París fue para Marx un intento de substituir la ilusoria universalidad de un Estado parcial por una asociación verdaderamente orientada hacia la universalidad. Basada en el sufragio universal, la *Commune* se acercaba a la etapa en la cual la diferenciación entre Estado y sociedad civil empieza a desapa-

¹³ Carta de Marx a Beesly, 19 octubre 1870 (*Selected Correspondence*, pág. 304).

¹⁴ *Recueil*, II, 284.

recer. El aparato tradicional del Estado fue suprimido por la Commune. En el borrador de su manuscrito para *La guerra civil en Francia*, Marx dice lo siguiente:

«La Commune, reabsorción del poder del Estado por la sociedad como de sus propias fuerzas vitales en vez de fuerzas que la someten y controlan, [reabsorción del poder del Estado]. por las masas populares mismas que forman su propia fuerza en lugar de la fuerza organizada para su supresión, la forma política de su emancipación en vez de la fuerza artificial (apropiada por sus opresores)... de la sociedad instrumentada para su opresión por sus enemigos»... ¹⁵.

En consecuencia, los magistrados electos por la Commune forman, para Marx, un cuerpo totalmente diferente de una burocracia. El hecho de que los servidores públicos fueran elegidos y cesados por el electorado y recibieran el salario de un obrero, todas estas medidas de la Commune no recibieron los elogios de Marx en función de criterios de democracia directa o de principios igualitarios. Para Marx, la formación de estos magistrados electos significaba la desaparición gradual de la distinción entre Estado y sociedad civil y la protección contra la reaparición de una nueva esfera *separada* actuante sobre los asuntos generales y públicos. De modo similar valora Marx las medidas de la Commune que transfieren a poderes locales la gestión gubernativa que antes había constituido el reino del gobierno central jerárquico. El gobierno es así vaciado de esa clase de poder que le convierte en fuerza independiente en relación a la sociedad ¹⁶.

¹⁵ *Archiv Marksa i Engelsa* (III), págs. 326-328.

¹⁶ *Selected Works*, I, 520-521. Hasta qué punto la interpretación ortodoxa de Marx no llega a captar las implicaciones dialécticas de su pensamiento, en particular sobre la *Aufhebung* del Estado, es algo que aparece en el estudio (por lo demás sumamente inteligente) de HEINRICH CUNOW, *Die Marxische Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie* (Berlín, 1920), donde el autor dice (vol. I, pág. 334) que la Commune abolió los elementos coercivos de la estructura política mientras preservaba los otros elementos del poder político, «creando un nuevo Estado, basado en el autogobierno», En *El Estado y la Revolución* (págs 103 y ss.), Lenin muestra una similar carencia de estimación sobre los elementos dialécticos implícitos, pero en esto no hace sino seguir a Engels, que en 1875 escribe que «mientras el proletariado usa todavía el Estado, no lo usa en interés de la libertad, sino para combatir a sus adversarios» (*Selected Works*, II, 42). Los Diez objetivos del *Manifiesto* muestran claramente que el proletariado usa el Estado para objetivos bien diferentes.

Los principios subyacentes a *La guerra civil en Francia* son idénticos a las consecuencias deducibles de la *Crítica* que escribe Marx en 1843 sobre la burocracia, el sufragio universal y la abolición dialéctica del Estado. En ambos casos la *Aufhebung* está asociada al sufragio universal, cuya realización efectiva implica la superación dialéctica del Estado como organismo diferenciado. Esta visión no es, empero, idéntica con el «reformismo» socialdemócrata, el cual sugiere que los trabajadores pueden conseguir sus objetivos *mediante* el sufragio universal, posición que ignora la relación dialéctica entre fines y medios. Para Marx, el sufragio universal *per se* introduce nuevas condiciones que no preservan la alienación entre Estado y sociedad civil. Para los socialdemócratas «reformistas», el sufragio universal no es más que un medio para conseguir ciertos fines específicos.

Esta diferencia implica asimismo que los ulteriores debates (entre socialistas) sobre el parlamentarismo responden a un abordaje diferente del de Marx. Marx nunca identificó el sufragio universal con el parlamentarismo, expresión del sufragio en condiciones burguesas; el término «democracia parlamentaria» (usado por la literatura marxista posterior) nunca aparece en los escritos de Marx. Para Marx, el parlamentarismo, o gobierno de los Parlamentos tal como se daba a mediados del siglo XIX, es tanto social como funcionalmente la casi total antítesis de la universalidad intrínseca al principio del sufragio universal. Socialmente, porque los atributos de riqueza o propiedad convierten el parlamentarismo en una dominación de clase, con el derecho a votar determinado por criterios que se derivan directamente de los particularismos de la sociedad civil; y funcionalmente, porque bajo la doctrina (de fundamentos individualistas) de la separación de poderes, los poderes meramente legislativos del Parlamento le alienan del poder de formación de las decisiones corporeizado en el Ejecutivo (un punto que Marx discutió ya en su *Crítica* de 1843).

Según Marx, el sufragio universal que conduce a convertir una asamblea representativa en representante de toda la sociedad, deberá emancipar a tal asamblea de sus propias limitaciones como mero cuerpo legislativo. En la versión impresa para el público, de *La guerra civil en Francia*, Marx enumera como sigue las implicaciones del sufragio universal:

«En lugar de decidir una vez cada tres o cada seis años qué miembro de la clase dominante debe mal-representar al pueblo

en el Parlamento, el sufragio universal ha de servir al pueblo, constituido en Comunas, como el sufragio individual sirve a cada empresario en la búsqueda de los trabajadores y oficinistas que más le convienen para su negocio. Es bien sabido que en estos asuntos de importancia real las compañías actúan como los individuos y que en general saben cómo poner el hombre adecuado en el lugar adecuado, y cómo enmendar en seguida un error cuando se comete. Por otra parte, nada sería tan ajeno al espíritu de la Commune, como establecer en el sufragio universal una investidura jerárquica»¹⁷.

Esta naturaleza del sufragio universal, el cual trasciende la dimensión de lo político, está a su vez subrayada por Marx en el manuscrito-borrador del ensayo [sobre la Commune], donde se apunta: «Sufragio general: hasta ahora corrompido; unas veces sanción parlamentaria del santo poder del Estado; otras veces un instrumento en manos de las clases dominantes; sólo lo emplea el pueblo para sancionar el gobierno parlamentario de clase; por una vez en muchos años, adaptado a sus fines reales: elección por las *communes* de sus propios funcionarios de iniciativa y de administración»¹⁸.

Esta conexión entre el sufragio universal y la *Aufhebung* del Estado otorga un peso adicional a los pasajes que en los escritos de Marx relacionan la consecución del socialismo en Occidente con el sufragio universal.

Ya vimos anteriormente que en el *Manifiesto comunista* se asocia la victoria del proletariado con la batalla por la democracia y la victoria en ésta. Los postulados universales del Estado, implícitos en los Diez objetivos, serán realizados en cuanto ahora se unen forma y contenido en la decisión política. Esos Diez objetivos se limitan (en el texto de Marx) a los países más desarrollados, porque sólo en ellos el Estado moderno se ha diferenciado suficientemente de las otras esferas de la sociedad civil, como para ser *aufgehoben*.

Aquellos Diez objetivos tuvieron un corolario práctico. Pocas se-

¹⁷ *Selected Works*, I, 520-521. Marx añade que las elecciones deberían ser indirectas. THILO RAMM (*Op. cit.*) observa la similitud entre este sistema de elección indirecta que Marx apoya, y el sistema de elección indirecta introducido por Marx en la *Liga de los Comunistas*. En los comentarios de Marx a la Commune es imposible hallar rastro de matices rousseauianos sobre la democracia directa.

¹⁸ *Archiv Marksa i Engelsa* (III), pág. 328.

manas después de la redacción del *Manifiesto*, y en el umbral de la revolución de 1848, Marx y Engels elaboraron una serie de demandas comunistas para Alemania. La lista fue publicada como un folleto por la *Liga de los Comunistas*, reitera los Diez objetivos del *Manifiesto*, y pide el establecimiento de una República Alemana unitaria. El epígrafe 2 de la lista pide el sufragio universal para cada ciudadano varón de más de veintiún años de edad, y el epígrafe 3 demanda el pago de un sueldo adecuado a todos los representantes electos¹⁹. Estas no son las demandas de comunistas «en una revolución burguesa» (como se habría dicho en la jerga ulterior); estas demandas tratan de convertir o transformar una sociedad burguesa, parcialmente desarrollada, en una sociedad socialista. Este es el pre-requisito para el establecimiento de un poder estatal orientado universalmente y obligado dialécticamente a su propia supresión. La abolición del sufragio universal en una situación revolucionaria significaría (según Marx) la reversión a un universalismo ilusorio y parcial, con un segmento de la sociedad autodeclarándose la voz de toda la sociedad. Esta substitución, *pars pro todo*, sea burguesa o leninista, nunca podrá realizar los postulados universales intrínsecos al Estado, ni concluir aboliéndolo. Por el contrario, una idea tan angosta y política de la revolución tenderá a convertir a los revolucionarios en un nuevo grupo «político», esto es, un grupo o clase parcial.

En *La lucha de clases en Francia, 1848-1850*, Marx muestra por la vía de la negatividad que el sufragio universal conduce al comunismo y a la *Aufhebung* del Estado. Aquí Marx analiza los efectos del sufragio universal tal como funcionaba en la Segunda República. Su argumentación se dirige contra los republicanos radicales, quienes veían en el sufragio universal una especie de panacea universal, sin tener en cuenta las condiciones bajo las cuales había sido establecido. Es obvia la diferencia entre la actitud de Marx y la de los demócratas radicales. Para éstos, el sufragio universal representa la forma institucional definitiva de la organización política; para Marx es un vehículo que se autotransforma y que superará y abolirá la política propiamente dicha. En segundo lugar, Marx observa que bajo la Segunda República [1848-1851] el sufragio universal ha sido promulgado como fruto de las ilusiones radicales que pensaban hacerlo coexistir con la sociedad burguesa. Marx piensa que ambas cosas son incompatibles. Si en una

¹⁹ «Forderungen der kommunistischen Partei in Deutschland», en *Werke*, V, 3.

sociedad particular existen simultáneamente, crean una tensión permanente entre la Constitución política y las fuerzas sociales. Dado que no era la intención de los legisladores franceses instaurar el sufragio universal como vía para el comunismo, constantemente se pusieron en práctica medidas destinadas a frustrar sus efectos. Napoleón III es el producto híbrido de esta tensión que inscribió un conflicto estructural en la Constitución francesa, y con él una guerra civil endémica y finalmente el *putsch*. La sociedad burguesa podía hacer cualquier cosa (incluso caer de rodillas ante Louis Bonaparte) antes que consentir que el sufragio universal consumase sus efectos y realizara sus fines.

«La contradicción de mayor alcance en la Constitución consiste en el hecho de que ésta otorga poder político a las clases cuya servidumbre social pretende perpetuar: proletariado, campesinos, pequeña burguesía. Y a la clase para la cual sanciona su antiguo poder social, la burguesía, la priva de las garantías políticas de este poder. Sobre el dominio político de la burguesía, [la Constitución] impone condiciones democráticas que ayudarán constantemente a los enemigos de ella y minarán los fundamentos mismos de la sociedad burguesa. (Así exige de unos que no pasen de la emancipación política a la emancipación social, y de la otra [la burguesía] que no retroceda desde la restauración social a la restauración política»²⁰.

Marx usa criterios similares en su debate con Lassalle a propósito de la agitación de este y sus seguidores por el sufragio universal en la Prusia de Bismarck. Las dudas de Marx sobre estas demandas de los lassalleanos se centran sobre todo en el argumento de que, bajo las condiciones existentes en Prusia, el sufragio universal solamente podía ser obtenido como una concesión del régimen monárquico y de los Junker. Tal sufragio no podía conducir al socialismo. Es el contexto social el que hace del sufragio universal un vehículo de la revolución, y Marx es consciente de que el intento de usarlo para esos objetivos en una Prusia conservadora no haría sino precipitar un *putsch* por la Corte y las fuerzas aristocráticas y reaccionarias. Los eventos históricos posteriores confirmaron los temores de Marx: las leyes contra los

²⁰ *Selected Works*, I, 172.

socialistas dictadas por Bismarck demostraron que el régimen no aceptaba sentirse obligado por las reglas del juego. Cuando se sintió amenazado, el Estado prusiano no dudó en usar medios hostiles al espíritu del sufragio universal. Marx observa que un proletariado alemán relativamente débil estaría cautivo de sus propios discursos y de la monarquía prusiana, en una situación en que el sufragio universal fuese fruto de un decreto del monarca. De modo similar a lo acontecido en Francia, el sufragio universal podría convertir al campesinado conservador en árbitro último de la política. A todo esto debe añadirse el hecho de que el monarca prusiano habría concedido el sufragio universal solamente con la intención de aniquilar el poder parlamentario de la burguesía liberal, cuya fuerza procede precisamente de un sufragio limitado y dependiente de la posesión de propiedad. Este debilitamiento de la burguesía y del capitalismo emergente en Alemania frustraría a su vez el desarrollo del capitalismo y (según Marx) el proceso hacia una *Aufhebung* intrínseca ²¹.

Después de estas consideraciones sobre la posible perversión del sufragio universal para finalidades conservadoras, debemos tratar ahora de la concepción positiva de Marx sobre su uso legítimo en los países de Occidente. El primer enunciado explícito de Marx sobre el sufragio universal como vía introductoria para el gobierno de la clase obrera aparece en un artículo titulado «Los Cartistas» y publicado en *The New York Daily Tribune* de 25 agosto 1852. Después de comentar la diferencia de condiciones entre Gran Bretaña y el Continente, Marx dice:

«Llegamos ahora a los *Cartistas*, la fracción políticamente activa de la clase obrera británica. Los seis puntos de la Carta por los cuales luchan no contienen más que la petición de *sufragio universal* y de las condiciones sin las cuales el sufragio universal sería un engaño para la clase obrera, como el voto secreto, el pago de los miembros [electos al Parlamento], y elecciones generales anuales. Pero el sufragio universal es el equivalente del poder político para la clase trabajadora de Inglaterra, donde el proletariado forma la gran mayoría de la población y donde, a través de una guerra civil larvada, ha conseguido una clara conciencia de su posición como clase, y donde incluso en los distri-

²¹ «Crítica del Programa de Gotha», en *Selected Works*, II, 32-33.

tor rurales no hay ya campesinos, sino solamente terratenientes, capitalistas industriales (granjeros) y braceros asalariados. La implementación del sufragio universal en Inglaterra sería, por tanto, una medida bastante más socialista que cualquier otra de las que, en el Continente, han sido honradas con ese hombre». «Aquí, su resultado inevitable es la *supremacía política de la clase obrera*»²².

Las consecuencias revolucionarias de la introducción en Inglaterra del sufragio universal se relacionan explícitamente con el contexto social y económico de la sociedad inglesa del tiempo de Marx. Ya vimos antes que Marx consideraba que la sociedad inglesa estaba atravesando un profundo cambio interno mediante la introducción de las leyes de fábricas y otra legislación social que prefiguraba una economía *post--laissez-faire*:

«En Inglaterra es palpable el proceso de transformación social [*Umwälzungsprozess*], el cual, cuando alcance un cierto nivel, no podrá por menos que repercutir en el Continente. Allí, según el grado de desarrollo de la clase trabajadora, esta transformación se realizará en formas más humanas o más brutales. Aparte de motivaciones de índole más alta, los propios intereses de las clases que son ahora las clases dominantes aconsejan a éstas la remoción de todos los obstáculos legales que se oponen al desarrollo de la clase obrera. Por ésta y por otras razones he concedido en este libro tanto espacio a la historia, al contenido y a los resultados de la legislación industrial inglesa. Una nación puede y debe aprender de otras. E incluso aunque una sociedad haya descubierto las verdaderas marcas de su ley natural de desarrollo (...) no podrá suprimir por saltos audaces, ni por decreto, los obstáculos que son las fases sucesivas de su desarrollo normal; pero sí podrá acelerar el alumbramiento y aliviar los dolores del parto»²³.

Marx escribía esto en 1867, cuando la nueva ley electoral (Second Reform Bill) otorgó a una parte considerable de la clase obrera britá-

²² *On Britain* (Moscú, 1962), pág. 361.

²³ *Capital*, I, 9-10.

nica el derecho a participar en las elecciones parlamentarias. Marx vuelve sobre el mismo asunto en otra ocasión ese mismo año. En un discurso conmemorativo del cuarto aniversario del levantamiento polaco, Marx dice (22 enero 1867): «Es posible que la lucha en Inglaterra y Francia, entre obreros y capitalistas, sea menos terrible y sangrienta de lo que fue la lucha entre señores feudales y la burguesía. Esperémoslo»²⁴.

En una entrevista publicada en un periódico americano en 1871, Marx dice de nuevo que la clase trabajadora de Inglaterra no necesita una revolución violenta para alcanzar el poder político: «En Inglaterra, por ejemplo, está abierta la vía para que la clase trabajadora desarrolle su poder político; en un lugar en que se pueden alcanzar objetivos de modo más rápido y seguro por la propaganda política, la insurrección sería una locura»²⁵.

Apenas un año más tarde, Marx considera de nuevo la posibilidad de que la clase trabajadora británica alcance el poder mediante el sufragio universal. Esta vez añade el nombre de Estados Unidos y sugiere el de Holanda. En su discurso en Amsterdam el 18 septiembre 1872 recapitulando el Congreso de la Internacional en La Haya, Marx dice:

«Los trabajadores tendrán que conquistar un día la supremacía política para establecer una nueva organización del trabajo (...). Pero no pretendemos que el logro de este fin requiera medios idénticos. Sabemos que han de tomarse en cuenta las instituciones, costumbres y tradiciones de los diferentes países, y no negamos que hay países como Inglaterra y América y (en la medida en que conozco vuestras instituciones) Holanda, donde los trabajadores tal vez alcanzarían sus fines por medios pacíficos»²⁶.

²⁴ Este discurso fue publicado en un órgano de la emigración polaca, *Glos Wolny*, el 2 febrero 1867 (*Werke*, XVI, 204).

²⁵ *Woodhull & Claflin's Weekly*, 12 agosto 1871. Aproximadamente un mes más tarde Marx dice que Inglaterra es el único país desarrollado en grado suficiente como para permitir a la clase trabajadora que dirija el sufragio universal hacia su verdadero fin (véase *New Politics*, II, n.º 3, pág. 131).

²⁶ *The First International: Minutes of the Hague Congress of 1872*, edición de Hans Gerth (Madison, Wis., 1958), pág. 236. Uno de los últimos supervivientes de la Primera Internacional que estuvo presente en el discurso de Marx en Amsterdam no podía

La cautela de esta afirmación exige también cautela al discutirla. Marx rehusó abiertamente profetizar sobre las formas que adoptaría la revolución en un país dado; lo que hace es, pues, sugerir las vías más probables. Además, su referencia explícita a las diferentes culturas políticas muestra su abordaje pluralista, nunca limitado al análisis de los aspectos económicos. Marx añade una reserva que es digna de interés, en una reflexión similar que por aquel mismo tiempo hace en el curso de una conversación con Hyndman, fundador de la Federación Social Democrática de Gran Bretaña. En sus memorias, escribe Hyndman que en los años del decenio de 1870, Marx observó que «Inglaterra es el único país en el cual es posible una revolución pacífica; pero (añadió después de una pausa) la historia no nos dice eso. Ustedes los ingleses son, en muchas cosas, como los romanos, en que ignoran ustedes su propia historia»²⁷. Que el futuro está abierto a una variedad de posibilidades, aunque la tendencia dominante en Inglaterra sea la de alcanzar el poder para la clase trabajadora mediante el sufragio universal, es algo que aparece de nuevo en una carta de Marx a Hyndman (8 diciembre 1880): «Si la inevitable evolución se convierte en revolución, no será sólo por culpa de la clase dominante, sino también de la clase obrera»²⁸.

Dado que la conexión entre sufragio universal y la *Aufhebung* del Estado se mantiene a lo largo de todos los textos de Marx, no es posible deducir que Marx fuese desplazándose gradualmente desde una posición «revolucionaria» a otra «evolucionista»²⁹. Marx nunca

recordar (en 1932) lo que Marx dijo allí (T. CUNO, «Reminiscences», en *Reminiscences of Marx and Engels*, pág. 212). Si esto se debe a la avanzada edad, o a la voluntad de Cuno (que era pro-soviético) de no causar problemas al Instituto Marx-Engels-Lenin, es algo que hoy es difícil decidir.

²⁷ H. M. HYNDMAN, *The Record of an Adventurous Life* (Londres, 1911), pág. 273.

²⁸ *Ibid.*, pág. 283. En los últimos años de su vida, Engels tendió a adoptar una posición enteramente evolucionista. En sus comentarios de 1891 al programa de Erfurt, Engels visualiza la posibilidad de una evolución pacífica en «repúblicas democráticas como Francia y los Estados Unidos y monarquías como Inglaterra» (pero no en Alemania) (*Werke*, XXII, 235-236). En su Introducción de 1895 a *La lucha de clases en Francia*, Engels estaba tan impresionado por los éxitos del Partido Socialdemócrata alemán en las elecciones, que basa todas sus esperanzas en el sufragio universal e incluso explícita que en las condiciones modernas de tecnología y comunicación es militarmente desesperada una guerra de barricadas (*Selected Works*, I, 132-136.)

²⁹ Esto ha sido recientemente argumentado, con fuerza, por GEORGE LICHTHEIM, en su *Marxism*, págs. 223-230.

visualizó una revolución violenta en Inglaterra, ni siquiera en sus primeros escritos; y tampoco debe olvidarse que en su discurso de Amsterdam dice explícitamente que el proceso revolucionario en el Continente pudiera no ser en absoluto un proceso pacífico.

Quizá esto nos explique por qué Marx dice tan pocas cosas sobre la violencia en la revolución a realizar. En el contexto del pensamiento de Marx, la revolución no es un acto de violencia en el cual se usa la fuerza física para fines que la trascienden. Tal concepto de la revolución y de la relación entre fines y medios concluiría en definitiva por poner los medios en el lugar de los fines. La problemática de Marx no se centra en la cuestión que más tarde se llamó «revolución» o «evolución». La transformación de la sociedad es siempre revolucionaria: implica la mutación de lo determinante en determinado y viceversa. Esta transformación implica a su vez una revolución en la conciencia humana, en la *praxis*. No es posible decir en qué circunstancias quedará determinada la revolución; el hombre no domina el futuro. Marx considera un amplio espectro de posibilidades y se mantiene en una actitud no doctrinaria; el gradualismo puede ser posible en los países anglosajones, en tanto que en el Continente tendrán que aplicarse (probablemente) medios más radicales. El propio *Manifiesto comunista*, pese a su lenguaje agresivo, guarda silencio sobre los caminos en que acontecerá la revolución. En el *Manifiesto*, Marx habla simultáneamente de ganar la batalla de la democracia y de «despóticas intervenciones en los derechos de propiedad». Incluso una revolución que se apoya en el sufragio universal tendrá que proceder a expropiaciones y abolir ciertas formas de propiedad privada, aunque sea en forma selectiva (como está implícito en los Diez objetivos). Y por supuesto, la expropiación puede requerir violencia o la amenaza del uso de la violencia, y Marx es consciente de que este acto puede ser «despótico» con respecto a un individuo (aunque sea sancionado por la mayoría). De este modo, la cuestión revolución violenta o revolución pacífica se resuelve en otra: si el recurso a la violencia ha de ser anterior a su legitimación por la mayoría o posterior a tal legitimación. Para Marx, este último dilema es trivial en cuanto implica aceptar los criterios burgueses de legitimación y además divorcia la legitimidad de la *praxis* social. Si Marx visualiza que en los países más desarrollados el sufragio universal puede ser una vía revolucionaria, no es porque subscriba una forma democrática de legitimación, sino en cuanto Marx aspira, mediante el sufragio universal, a la resolución

del conflicto entre Estado y sociedad civil. Quienes focalizan su interés (adecuadamente) en los pasajes sobre el sufragio universal en los textos de Marx, no deben confundirlos con una apología de los valores democráticos.

Ya vimos en el capítulo anterior que la actitud de Marx ante la fuerza está asimismo determinada por su crítica de la Revolución francesa como revolución meramente política. Para Marx, la instrumentación de la fuerza como medio político implica que tanto las circunstancias como la conciencia de ellas están aún no maduras para el cambio. Si la fuerza no es aplicada a través de una estructura política propia, entonces es en gran parte superflua, en cuanto la dialéctica intrínseca al cambio se manifiesta ya en el desarrollo económico y social. Uno podría resumir la posición de Marx diciendo que la fuerza por sí misma, o bien fracasará, o era superflua. La fuerza misma no consigue nada.

Marx pone en relación las probabilidades de una revolución con su contexto geográfico. La estructuración del pensamiento de Marx fue acompañada, en este caso, de un cambio de énfasis. Al principio de su desarrollo intelectual, Marx creía que Alemania era el lugar más adecuado para una revolución radical, precisamente porque su atraso hacía más clamoroso el abismo entre la elaboración teórica y las realidades vitales. En 1843 escribe Marx que «la lucha contra el presente político en Alemania es una lucha contra el pasado en otras naciones», y que «en política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho»³⁰. Por tanto, Alemania está más al alcance de una revolución radical: el atraso alemán opone claramente los ideales y la capacidad de realizarlos. Dado que Alemania no posee una fuerte clase media que se identifique con la voluntad general, un 1789 resulta imposible en Alemania y conduciría directamente a una revolución proletaria. En 1847 Marx observa que el subdesarrollo económico de Alemania obliga a su burguesía a empezar por la defensa contra el proletariado, antes de haber concluido su guerra contra el feudalismo: «la burguesía está combatiendo al proletariado sin haberse constituido aún como una clase»³¹.

³⁰ *Early Writings*, págs. 47, 51. Hess también observó que los alemanes contemplaban solamente lo que las otras naciones occidentales hacían realmente (carta de Moses Hess a Marx, 17 enero 1845, en M. HESS, *Briefwechsel*, pág. 105).

³¹ *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 18 noviembre 1847 (*Werke*, IV, 351).

La vulnerabilidad de la estructura económica y social alemana es objeto de nuevo de discusión en el *Manifiesto*. A pesar de cuanto dice sobre las contradicciones en los países capitalistas más desarrollados, el *Manifiesto* no contempla que la revolución se inicie en ellos; por el contrario,

«... los comunistas dirigen su atención principalmente a Alemania, porque este país está en el umbral de una revolución burguesa, la cual ha de realizarse en las condiciones más avanzadas de la civilización europea, y con un proletariado mucho más maduro que el de Inglaterra en el siglo XVII o el de Francia en el siglo XVIII, y porque esta revolución burguesa en Alemania no será sino el prelude a una inmediata revolución proletaria»³².

Los acontecimientos posteriores cambiaron las condiciones y la posición de Alemania, y 1848 fue para Marx la demostración de que la propia debilidad de la burguesía alemana la hacía más apta que lo que nadie había supuesto, para establecer un compromiso con las clases feudales y con la monarquía absoluta. Sin embargo, a principios del decenio de 1880 Marx piensa que una revolución en Rusia podría convertirse en «una señal para una revolución proletaria en Occidente»³³, porque Rusia estaba entonces empezando el acelerado desarrollo industrial que Alemania había conocido dos decenios antes.

Donde la introducción del sufragio universal implica (como en los países anglosajones) el cierre del hiato entre Estado y sociedad civil, el sufragio universal puede devenir la palanca para una revolución proletaria. En países de fuerte tradición autoritaria, un enorme y dócil campesinado y un desarrollo industrial tardío, el sufragio universal tendrá más bien efectos limitados, y probablemente negativos. Marx es consciente de que no es solamente el desarrollo económico lo que cuenta para estimar las probabilidades de revolución o cambio. Es más bien el desarrollo relativo de la estructura social y política *vis-à-vis* del trasfondo económico, lo que crea tensiones y a la vez oportunidades para el cambio. Paradójicamente, este historicismo puede ser el

³² *Selected Works*, I, 65.

³³ Prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* (1882), en *Selected Works*, I, 24.

elemento más problemático en el pensamiento de Marx. Aunque es de suma valía para emancipar a Marx de una teoría ingenua, lineal, de un progreso general y determinista, por otra parte crea una nueva y marcada complicación. Si la teoría de Marx sobre la revolución está construida sobre criterios universales, sin embargo, su realización depende en última instancia de circunstancias históricas que varían de un lugar a otro. Si esta tensión otorga al análisis de Marx un filo bien realista por otra parte puede frustrar el cumplimiento de los postulados universales. Lo histórico y lo filosófico no siempre forman una unidad.

2. LOS NIVELES DEL SOCIALISMO *

Con frecuencia se ha dicho que los esbozos que hace Marx sobre la sociedad futura son pocos y fragmentarios. En adición a los que aparecen en *La guerra civil en Francia* (que tratan principalmente de los aspectos políticos de la transición al socialismo) solamente dos textos hablan con algún detalle de la sociedad socialista. Uno de ellos está en uno de los primeros escritos de Marx, y el otro en uno de los últimos, a saber: la sección de los *Manuscritos* de 1844 que lleva por título «Propiedad privada y comunismo», y la *Crítica del Programa de Gotha* (1875). Ambos textos son borradores sin terminar, no destinados a publicación, y, por tanto, parciales. A pesar de esto, y de los treinta años que transcurren entre uno y otro, son similares en su descripción de la sociedad futura y en la evidente reticencia a entrar en detalles.

Desde un punto de vista sistemático, es significativo que ni siquiera en esos textos Marx diga algo sobre el modo en que deba ocurrir la transformación. Esta limitación viene impuesta a Marx por sus propias premisas epistemológicas. Esto podrá tal vez irritar a quien busque en Marx profecías; pero no es posible divorciar tal consecuencia de la filosofía básica de la que procede. Dado que el futuro no es una realidad existente, toda deliberación sobre él implica un idealismo fi-

* Nota adicional de esta edición: el título de esta sección 2 es «The Stages of Socialism»; no se traduce *stages* por etapas o por fases, para no enfatizar dimensiones evolucionistas, historicistas o lineales; el término *niveles* parece comprender mejor los atributos cualitativos.

losófico que maneja objetos solamente existentes en la conciencia del sujeto. Por esta razón, cuando Marx habla del futuro es sumamente parco y austero. Marx nunca intentó competir con los socialistas que él llamaba utópicos, redactores de detallados planes de la sociedad comunista; para Marx, esta sociedad estará determinada por las condiciones específicas en que se establezca, y estas condiciones no pueden ser objeto de predicción. Lo que uno puede hacer es a lo sumo delinear algunos de los rasgos dominantes de la sociedad futura, y aún esto con gran cautela ³⁴.

En los *Manuscritos* y en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx intenta una descripción del despliegue de las fuerzas históricas actantes; por tanto, su descripción de la futura sociedad comunista adopta una estructura de niveles. En ambos textos, Marx distingue al menos dos niveles principales. Si éstos representasen grados diferentes de una perfección gradual hacia el comunismo, constituirían un artificio arbitrario, una complicación adicional en un problema ya de suyo complicado. Pero estos niveles son necesarios para el despliegue dialéctico de los principios de la sociedad actual. Cada uno representa una *Aufhebung* ulterior de tales principios. La descripción de la sociedad futura deviene una especie de análisis póstumo de la extinción del orden burgués; el carácter histórico de la descripción del comunismo resulta así fuertemente subrayado, frente a los sistemas *a priori* de los socialistas llamados utópicos. En *La ideología alemana*, Marx expresa esta idea diciendo que el «Comunismo no es para nosotros *un estado de cosas* que debe ser establecido, un *ideal* al cual deberá ajustarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el actual estado de cosas» ³⁵. ¡O bien, como se dice en los *Manuscritos*, «Comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del inmediato futuro; pero el comunismo no es por sí la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana» ³⁶.

³⁴ En la *Crítica del Programa de Gotha* (Selected Works, II, 23) dice Marx: «Con lo que tenemos que tratar aquí es con una sociedad comunista no tal como ella se desarrolla sobre las bases que le son propias, sino al contrario, tal como ella sale de la sociedad capitalista». Una proposición similar aparece en *La guerra civil en Francia* (Selected Works, I, 523): [La clase obrera] no tiene ideales que realizar, sino liberar los elementos de la nueva sociedad de los cuales está ya preñada la vieja sociedad burguesa que se derrumba».

³⁵ *The German Ideology*, pág. 47.

³⁶ *Early Writings*, pág. 167.

El abordaje metodológico adoptado por Marx en ambos textos es el mismo; ambas descripciones deducen de la realidad actual sus conclusiones últimas e intentan proyectar una imagen de la sociedad futura a partir de las tensiones internas de la sociedad actual, implicando que, al principio, la sociedad comunista perfeccionará e universalizará los elementos susceptibles de ello en la sociedad presente. En los *Manuscritos*, Marx añade otra dimensión, con el paralelo entre el desarrollo social y el de las ideas. El estadio menos desarrollado del comunismo parece corresponder a una teoría socialista más primitiva. Marx reconoce así la gran contribución de las teorías socialistas anteriores, al mismo tiempo que demuestra su radical insuficiencia. Marx puede incluso postular su necesidad dialéctica para la emergencia de su propia síntesis (lo que implica aquel carácter no satisfactorio).

Para Marx, el principal defecto de aquellas teorías socialistas, y a su vez del primer nivel de la sociedad socialista, es que ambos contemplan de una manera puramente objetiva [en exterioridad] el problema de la abolición de la propiedad privada. Proudhon postulaba la abolición de la propiedad privada «en cuanto capital como tal», mientras otros pensadores proponían la abolición de sólo algunas formas de propiedad. Siguiendo a los fisiócratas, Fourier considera que el trabajo agrícola es el solo útil y no alienante, mientras Saint-Simon imputa estos atributos al trabajo industrial. Cada uno quisiera preservar únicamente la clase de propiedad asociada al tipo de trabajo y de producción que más valora³⁷. Marx observa que en este estadio todavía no se ha captado el aspecto subjetivo de la propiedad (*i. e.*, su naturaleza de trabajo humano objetivado); por tanto, aún no puede ser suprimida y trascendida.

En consecuencia, en este primer nivel del socialismo las cosas se presentan como sigue: la propiedad privada es abolida, pero solamente mediante su conversión en propiedad universal, propiedad de todos. En los *Manuscritos*, Marx llama a este nivel de la nueva sociedad el «Comunismo rudo» *, realización última de los principios de la sociedad civil y de su inicial abolición. En consecuencia, este nivel retie-

³⁷ *Ibíd.*, pág. 152.

* Nota de esta edición: la expresión de Marx es *roh-Kommunismus*; *roh* puede traducirse por «crudo» (como hace el texto de Sh. Avineri), rudo, grueso, tosco (esta es la traducción de Wenceslao Roces), grosero, primitivo; en adelante usaremos comunismo *rústico*.

ne algunas de las características más desafortunadas de la sociedad capitalista; la emancipación del ser humano respecto a la propiedad se mediatiza por la universalización o colectivización: cada individuo deviene empleado de la sociedad nacional bajo una estricta igualdad de salarios. Comunismo rudo, vulgar, filisteo y materialista, focalizado en bienes y valores materiales, no consciente aún de que los bienes son meras proyecciones del trabajo humano; por tanto, un comunismo que ignora todos aquellos valores que no aparecen como objetos susceptibles de propiedad común. Pese a sus avances respecto al capitalismo, esta sociedad barbariza la cultura; su subyacente ética igualitaria es básicamente una obtusa envidia. Quizá sea para algún lector una sorpresa ver cómo describe Marx este primer nivel de la sociedad comunista:

«Finalmente, el comunismo es la expresión positiva de la propiedad privada abolida, y en primer lugar [la expresión] de la propiedad privada general. Tomando esta relación en su aspecto universal, el comunismo es, en su primera forma, sólo la generalización y plenitud de la relación. Como tal, se manifiesta bajo una doble forma: la supremacía de la propiedad *material* es tan extensa que tiende a destruir todo cuanto no sea susceptible de ser poseído por cada uno como propiedad privada; así pretende eliminar [incluso] el talento por la fuerza, etc. La posesión física inmediata es considerada finalidad única de la vida y la existencia. El oficio de obrero no es abolido, sino extendido a todos los hombres. La relación [intrínseca] de propiedad privada permanece como relación de la comunidad con el conjunto de las cosas; finalmente, esta tendencia a oponer la propiedad privada general a la propiedad privada, se expresa en una forma animal: el matrimonio (que es incontestablemente una forma exclusiva de propiedad privada) es antagonizado por la comunidad de mujeres en la cual las mujeres devienen propiedad común. Uno podría decir que esta idea de la comunidad de mujeres es el abierto secreto de ese comunismo rústico e irreflexivo. De modo similar a como las mujeres han de pasar del matrimonio a la prostitución general, así el entero conjunto de las riquezas (esto es, la existencia objetiva del hombre) ha de pasar de su relación de matrimonio exclusivo con su propietario privado, a la relación de prostitución universal con la comunidad. Este

comunismo, que niega la *personalidad* del ser humano en cualquiera de sus esferas es, en definitiva, no otra cosa que expresión consecuente de la propiedad privada, cuya negación es. La *envidia* universal constituida en fuerza es sólo la forma enmascarada que reviste la *avaricia*, la cual se satisface así, aunque de otro modo. La idea de cada propiedad privada individual se vuelve contra cualquier propiedad privada más rica en forma de envidia y del afán de nivelarlo todo a un nivel común; de modo que esta envidia niveladora constituye la esencia de la competencia. El comunismo rústico es solamente la culminación de esta envidia y del nivelamiento a base de un *mínimum preconcebido*»³⁸ *.

Este es, pues, un comunismo distributivo, basado en un *mínimum*, imaginándose todavía que el mundo de los productos es finito y objetivamente determinado. La relación a la propiedad la concibe todavía como relación a un objeto. Este comunismo pretende regular el consumo sin resolver el enigma de la producción y sin comprender que la producción no es sino el ilimitado despliegue de las potencialidades creadoras en el hombre. Tal comunismo está necesariamente obligado al ascetismo, a hacer una virtud de su bajo nivel de existencia. Reduce las necesidades humanas al mero *mínimum* existencial. En tal sociedad, comunismo significa solamente la colectividad de trabajo y de salarios, no la recíproca comunidad de vida. La relación con el capital como objeto de posesión permanece básicamente la misma que en la sociedad capitalista, aunque la posesión sea ahora colectiva y no individual. La sociedad emerge como un capitalista general; el salario como sistema económico no es abolido sino generalizado. Trabajar por un salario es el principio universal de este comunismo rústico, en el cual están conservados los elementos más distintivos de la alienación.

³⁸ *Early Writings*, págs. 152-153. Véase el *Manifiesto comunista*, *Selected Works*, I, 61. «La literatura revolucionaria que acompañaba a aquellos primeros movimientos proletarios tenía necesariamente un carácter reaccionario. Postulaba el ascetismo universal y una nivelación social en su forma más ruda.»

* Nota adicional de esta edición: el texto de Marx es portador de abundantes cursivas, las cuales no aparecen en la transcripción inglesa de la presente obra; han sido restablecidas algunas de ellas. Lo mismo vale para el párrafo siguiente.

«Hasta qué punto esta abolición de la propiedad privada no representa un genuino enriquecimiento, se demuestra por la negación abstracta del entero mundo de la cultura y la civilización, y por la regresión a la *antinatural* simplicidad del individuo pobre y carente de necesidades, el cual, lejos de trascender la propiedad privada, ni siquiera ha llegado a ella».

«La comunidad es solamente una comunidad de *trabajo* y de la igualdad de unos salarios pagados por el capital común, por la comunidad como capitalista general. Ambos términos de la relación se elevan a una universalidad ilusoria: el *trabajo*, determinación [condición] bajo la que se halla cada cual; y el *capital*, poder y universalidad de la comunidad así reconocidos»³⁹.

Hasta qué punto esta descripción contiene una intuición sobre algunos de los rasgos de la sociedad soviética, depende de las opiniones particulares que cada uno tenga sobre la Rusia comunista; discusión que cae fuera del ámbito del presente estudio.

La descripción que hace Marx del primer estadio de la futura sociedad en la *Crítica del Programa de Gotha* está muy próxima de las reflexiones en los *Manuscritos*, aunque su lenguaje es más moderado y ahora su pensamiento se orienta por criterios económicos más que filosóficos. De nuevo, la característica principal de este primer nivel es la socialización de los medios de producción, lo que convierte a la sociedad en empresario único. El trabajo asalariado deviene el solo y universal modo de trabajo, aunque la plusvalía se dirige a la inversión para el desarrollo económico y los servicios sociales y no al consumo privado. Aunque los salarios no son igualitarios (y en este aspecto, el esquema es diferente del de los *Manuscritos*) y dependen de la producción, el principio subyacente al abanico salarial («a cada uno de acuerdo con su trabajo») permanece igualitario y preserva la idea burguesa de derechos de propiedad asociados a mercancías-objeto-de-consumo. Por tanto, el sistema de distribución social no puede tener

³⁹ *Early Writings*, págs. 153-154. Esta descripción del «comunismo rústico» nos recuerda muy directamente la condena que, hacia Heinrich Heine del comunismo en su *Lutetia*. Pero, en tanto que Heine veía en ese comunismo vulgar el más alto nivel que el comunismo podía alcanzar, para Marx era meramente una etapa dialécticamente necesaria para un mundo mejor. Véase VICTOR, *Marx und Heine* (Berlín, 1953), págs. 78 a 91.

en cuenta la singularidad de cada individuo y sus necesidades personales específicas. El pasaje pertinente, tantas veces citado, merece ser transcrito *in extenso* para mostrar hasta qué punto continúa reflejando las ideas básicas de los *Manuscritos* y en qué medida su comprensión depende de la lectura del antiguo esbozo:

«Con lo que tenemos que tratar aquí es con una sociedad comunista no tal como ella se *desarrolla* sobre las bases que le son propias, sino al contrario, tal como ella *sale* de la sociedad capitalista; una sociedad, por tanto, que en todas sus relaciones, económicas, morales, intelectuales, es aún portadora de los estigmas de la antigua sociedad de la matriz de la cual ha salido *.

El productor individual recibe, pues, de la sociedad (una vez hechas las deducciones correspondientes) el equivalente exacto de lo que él dio a la sociedad. Lo que él ha dado es su *quantum* individual de trabajo (...) (...). El mismo *quantum* que él ha dado a la sociedad bajo una forma, lo recibe de ella, en retorno, bajo otra forma».

«Rige aquí manifiestamente el mismo principio que el que rige el intercambio de mercancías, con tal de que sea intercambio de valores iguales. El contenido y la forma difieren porque, siendo diferentes las condiciones, nadie puede dar otra cosa que su trabajo, y por su lado, nada puede pasar a propiedad del individuo que no sea objeto de consumo individual. Pero, por lo que toca a distribución de estos objetos entre los productores considerados individualmente, el principio rector es el mismo que en el cambio de mercancías equivalentes: una misma cantidad de trabajo bajo una forma se cambia contra una misma cantidad de trabajo bajo otra forma» **.

«El *derecho igual* es aquí, pues, todavía en su principio... el *derecho burgués*, aunque principio y práctica ya no son contradictorios, mientras que ahora el cambio de equivalentes sólo

* Nota adicional de esta edición: el párrafo ha sido restablecido en su integridad; desde «no tal» hasta «capitalista» no figura en la transcripción inglesa.

** Nota adicional de esta edición: ha sido restablecida la integridad del pasaje, desde «Pero, por lo que toca» hasta «bajo otra forma».

existe para las mercancías *en promedio* y no en el caso individual»***.

«A pesar de este progreso, el *derecho igual* permanece aún marcado por una limitación burguesa. El derecho del productor es *proporcional* al trabajo que suministró; la igualdad consiste aquí en el empleo del trabajo como *unidad común de medida*.»

«Pero un individuo es superior a otro, sea físicamente o intelectualmente, y, por tanto, suministra más trabajo en el mismo tiempo o puede trabajar por más tiempo; [entonces] para que el trabajo pueda servir de medida, es necesario determinar su duración o su intensidad, o de lo contrario dejaría de ser unidad de medida. [Esta] no reconoce diferencias de clase en cuanto cada uno es sólo un trabajador como cualquier otro trabajador, pero tácitamente reconoce diferentes capacidades individuales y, por tanto, diferentes capacidades productivas como atributos naturales. *Es, pues, en su contenido, un derecho fundado sobre la desigualdad, como todo derecho*. Por su propia naturaleza, el derecho sólo puede consistir en la aplicación de una misma norma o unidad de medida; pero los individuos diferentes (y no serían diferentes si no fuesen desiguales) no son mensurables según una norma común más que en la medida en que se les considera desde un solo punto de vista *definido* [determinado], por ejemplo, en el caso presente, si se les considera *solamente como trabajadores* y nada más que como eso, haciendo abstracción del resto. Por otra parte, un obrero está casado, otro no lo está; uno tiene más hijos que otro, etc. A igualdad de trabajo y, por tanto, a igualdad de participación en el fondo social de consumo, uno recibe de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho debería ser, no igual, sino desigual»****.

«Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal como ésta acaba de salir de la sociedad

*** Nota adicional de esta edición: ha sido restablecida la integridad del pasaje, desde «mientras que» hasta «caso individual». El término *ahora* reenvía al funcionamiento del modo de producción capitalista como productor de mercancías, con trabajo asalariado.

**** Nota adicional de esta edición: ha sido restablecida la integridad del pasaje, desde «A igualdad» hasta «sino desigual».

capitalista después de un largo y doloroso parto. El derecho no puede ser más elevado que el estado económico de la sociedad⁴⁰, * y el nivel de civilización que le corresponde».

De nuevo aquí vemos que el primer nivel de la sociedad comunista meramente universaliza los principios de la sociedad burguesa.

La transición al segundo nivel, ya no determinado por las limitaciones capitalistas, se libera de «los dolores del parto». Una gran parte de las críticas de Marx a otras tendencias socialistas puede ser circunscrita a que estas escuelas ven en el primer nivel del socialismo el nivel definitivo y único y, por tanto, presentan una sociedad vulgar y bárbara como la apoteosis del desarrollo humano. Para Marx este nivel es transitorio y recapitula las carencias básicas del capitalismo solamente con el fin de radicalizarlas y superarlas. «Ningun orden social muere antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que contiene en sí; y nuevas, más altas relaciones de producción nunca emergen antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan madurado en la matriz de la propia sociedad vieja»⁴¹.

Los *Manuscritos* de 1844 postulan que la *Aufhebung* positiva de la propiedad en el segundo nivel de la sociedad futura implica el final de la subyugación del hombre por las fuerzas objetivas por él creadas. De modo similar, desaparecen las dicotomías que dividen y alienaban la vida del hombre en la sociedad civil. La relación del hombre con su prójimo deja de ser competitiva; el hombre no tiene que conseguir sus fines a expensas de su prójimo: la competencia era el corolario natural de un mundo que concebía la cantidad de sus objetos y productos como finita y dada. En la sociedad futura el hombre deviene consciente de que los productos son

⁴⁰ *Selected Works*, II, 23-24.

* Nota adicional de esta edición: ha sido restablecida la integridad del pasaje, desde «El derecho» hasta «le corresponde».

Todos estos párrafos son importantes para comprender el pensamiento de Marx por lo que concierne a las relaciones entre condiciones materiales y regulación jurídica, entre privilegios naturales y privilegios por diferencia social, entre Derecho y economía, cuándo la diferencia es fuente de un derecho, y cuándo el derecho a la diferencia se convierte en privilegio, cuándo son idénticos derecho social e individual y cuándo se oponen.

⁴¹ *Ibid.*, I, 363.

creaciones humanas. Su cantidad no es dada, sino dependiente de la organización misma de las fuerzas creadoras humanas ⁴².

Bajo este sistema la relación del hombre con la Naturaleza deja de estar determinada por la necesidad objetiva; el hombre consciente de su propia naturaleza, es creador de ella. Finalmente, el proceso de la creatividad humana cesa de ir acompañado por la alienación: la creación de objetos deviene la actividad específica del hombre, sin la determinación de la necesidad de supervivencia. En suma, Marx concibe la resolución de la existencia económica humana como la resolución de los dilemas tradicionales de la filosofía:

«Comunismo, superación *positiva* de la propiedad privada, de la autoenajenación humana, y así apropiación *real* de la esencia *humana* por y para el hombre; por tanto, retorno pleno y consciente del hombre a sí mismo, como ente *social*, es decir humano, incorporando toda la riqueza del desarrollo precedente. Comunismo como naturalismo pleno = humanismo, y como humanismo pleno = naturalismo; esta es la verdadera solución del antagonismo entre hombre y naturaleza y entre hombre y hombre: la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene conciencia de ser esta solución» ⁴³.

Esta transformación radical (contenido esencial de la revolución en que Marx piensa) dará al hombre la capacidad de descubrir propiedades no asociadas con él posesivamente, como meros objetos exteriores. El hombre será capaz de desarrollar una nueva clase de apropiación que no implique una actitud hedonista hacia un mundo ahora reducido a posesión y consumo. Esta nueva relación valora la analogía entre la actividad libre y creadora del hombre, y la creación artística. Así como el placer derivado de una obra de arte se reproduce para cada observador sin disminuir la parte de otro, así la relación multilateral del hombre a sus creaciones dará origen a una relación multilateral entre hombre y hombre:

⁴² Véanse sobre esto las interesantes observaciones de Marx en sus notas sobre James Mill, *MEGA*, I, 3, págs. 543-547.

⁴³ *Early Writings*, pág. 155.

«Justamente como la propiedad privada es sólo la manifestación sensible del hecho de que el hombre es un hecho *objetivo* para sí mismo y simultáneamente deviene un objeto ajeno y no humano para él mismo; justamente como su manifestación de vida es también su enajenación de la vida, y como su auto-realización es [también] una pérdida de realidad y emergencia de una realidad enajenada; así la supresión positiva [Aufhebung] de la propiedad privada, esto es, la apropiación sensible de la esencia y la existencia humanas, del hombre objetivo y de las creaciones humanas, por el hombre y para el hombre, no debe concebirse solamente en el sentido del goce inmediato y exclusivo, ni solamente en el sentido de *posesión* o tenencia. El hombre se apropia su ser plural en un modo plural y, por tanto, como hombre total. Todas sus relaciones *humanas* con el mundo (visión, audición, olfato, gusto, tacto, pensamiento, percepción, voluntad, amor), en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son en su forma directamente comunales, constituyen en su acción objetiva, en su acción sobre el objeto, la apropiación de éste, la apropiación de la realidad humana; el modo en que actúan sobre el objeto es la *confirmación de la realidad humana*» (...) (...).

«La propiedad privada nos ha hecho tan necios y parciales que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como un capital o cuando lo poseemos directamente, lo comemos, bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etc., en breve, cuando lo usamos»⁴⁴, *.

La naturaleza verdadera de la conciencia deviene así manifiesta. La conciencia no solamente determina el sujeto cognoscente, sino también el objeto descifrado, el cual deja de ser un objeto pasivo y deviene para el hombre una objetivación de un poder subjetivo. El velo que ha separado hasta ahora al hombre del universo puede ser rasgado por la humanización del universo. El «substratum natural» no desaparecerá, pero se revela en su verdadera luz cuando emerge del

* Nota adicional de esta edición: han sido restablecidas algunas de las cursivas del texto de Marx, suprimidas en la transcripción inglesa.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 159.

proceso recíproco que lo convierte en objeto humano. Esta es la nueva conciencia, liberada de la falsedad y la inversión del mundo alienado. El universo resulta así concebido como proyección de la actividad humana; y, dialécticamente, puede al fin realizarse la visión de la que es portador el idealismo filosófico, mediante una filosofía cuyas premisas son una *Aufhebung* del propio idealismo. Esta realización no implica una retirada ante el mundo, o la resignación y el recogimiento al yo íntimo. Por el contrario, se trata de una acción orientada hacia la acción, consciente de la estructuración del mundo por el hombre:

«Ya lo hemos visto: el hombre no se pierde en su objeto si el objeto deviene objeto *humano*, humanidad objetivada. Y esto es solamente posible cuando el propio hombre deviene objeto *social*, cuando él mismo deviene un ser social y cuando la sociedad deviene un ser para él en este objeto».

«Por otra parte, solamente cuando la realidad objetiva deviene por doquier realidad humana para el hombre en sociedad, realidad de las facultades humanas, todos los objetos devienen para él *la objetividad* de sí mismo; los objetos confirman y realizan su individualidad, son sus propios objetos... (...). El objeto no es el mismo para el ojo que para el oído; el objeto del primero es otro que el del segundo... (...). El sentido musical del hombre es despertado solamente por la música. La música más hermosa no tiene sentido para el oído no musical, no es un objeto para él (...). Por esta razón los *sentidos* del hombre *social* son *otros* que los del hombre no social...»⁴⁵.

Esta nueva asociación humana será así capaz de controlar conscientemente las condiciones de vida, en vez de permitir que la conciencia del hombre sea determinada por su circunstancia, como si ésta fuese una fuerza objetiva y exterior. La concepción que Marx tiene

⁴⁵ *Ibid.*, págs. 160-161. Cf. *The German Ideology*, págs. 48-49. Estos pasajes indican claramente que las posteriores interpretaciones de Engels sobre el socialismo como dominación sobre las cosas y no sobre los hombres no captan la significación filosófica del análisis de Marx sobre el trabajo, puesto que «las cosas» son trabajo humano objetivado [objetificado]. Esta actitud mecanicista se hace asimismo obvia en la convicción de Engels de que la autoridad en la industria deberá ser ejercida incluso en la sociedad socialista, dado que es intrínseca al sistema industrial mismo. Por supuesto, para Marx el problema se plantea de un modo completamente diferente.

del socialismo en este nivel es única, en el sentido de que transforma conscientemente la realidad cuando ésta es comprendida como producto de la creatividad y de la acción humanas. La determinación del hombre por las condiciones económicas significa su determinación por sus propios productos históricos. El hombre puede liberarse por sí mismo de ese señor que es él mismo. Y, dado que esto no puede ser cumplido por individuos en cuanto tales (en cuanto la emancipación individual solamente acontece por la sumisión de otro a este yugo), esta emancipación del hombre debe ser social. Mediante ella, el hombre ha de devenir consciente de sí como primer actor de la historia y simultáneamente como su producto.

«El comunismo se diferencia de todos los movimientos anteriores en que transforma las bases de todas las relaciones antiguas de producción e intercambio, y en que por vez primera trata todas las premisas naturales como criaturas de los hombres hasta ahora existentes, las despoja de su carácter natural y las subsume bajo el poder de los individuos asociados. Su organización es, por tanto, fundamentalmente económica, la producción material de las condiciones de esta unidad [de asociación]; convierte las condiciones existentes en condiciones de unidad. La realidad que el comunismo crea constituye precisamente la verdadera base para hacer imposible que nada exista independientemente de los individuos, en la medida en que la realidad es sólo un producto de la interacción entre los propios individuos»⁴⁶.

Así el comunismo como un movimiento en la sociedad capitalista, y el comunismo como futuro principio organizador de la nueva sociedad, son dos modos diferentes de un mismo principio; el comunismo como movimiento es el microcosmos de la futura sociedad comunista.

En la *Crítica del Programa de Gotha* el nivel más alto de la sociedad futura se caracteriza también por la desaparición de la división

⁴⁶ *The German Ideology*, págs. 86-87. Cf. *Early Writings*, pág. 166: «Para el hombre socialista, la totalidad de lo que se llama la *historia universal* no es sino la creación del hombre por el trabajo humano, la génesis de su naturaleza por el hombre; y, por tanto [el hombre socialista], tiene en ello la prueba evidente e irrefutable de que el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su propia autocreación».

Nota adicional: véase para este pasaje la versión de WENCESLAO RÓCES, *Manuscritos*, en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 2.ª edición, 1966, pág. 90.]

social del trabajo ⁴⁷. En los *Manuscritos* este aspecto aparece sólo negativamente, en la crítica que Marx hace de la teoría de Adam Smith sobre la división del trabajo como distribución racional de diferentes tipos de actividad a gentes que son ya diferentes. Marx observa que solamente la división del trabajo es la que origina tipos humanos diferentes en sus capacidades, facultades y potencialidades, y que sólo la perpetuación de ese sistema crea la noción de que la gente difería fundamentalmente antes de la emergencia de la división del trabajo ⁴⁸.

En *La ideología alemana* aparece por vez primera la abolición de la división del trabajo como una característica mayor de la futura sociedad. Según Marx, abolir la división del trabajo implica abolir la subyugación del hombre a las condiciones de su acción; por tanto, la emancipación del hombre de la estrechez y la parcialidad que le son impuestas por las condiciones del trabajo alienado:

«Mientras el hombre permanece en una sociedad *natural*, esto es, mientras existe un hiato entre el interés particular y el general y, por tanto, la acción no está voluntariamente dividida, sino *naturalmente*, los actos del hombre devienen una fuerza ajena que se le opone y que le esclaviza en vez de ser controlada por él. Pues, con la distribución del trabajo, cada hombre tiene una esfera particular y exclusiva de actividad, que se le impone y de la que no puede escapar. Es cazador, o pescador, o pastor, o crítico, y debe seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida; mientras que en la sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera exclusiva de actividad y cada uno puede realizarse en la que desee, es la sociedad la que regula la producción general y hace así posible que uno sea una cosa un día y otra otro día, cazar en la mañana, pescar en la tarde, apacentar el ganado al crepúsculo, y filosofar en filósofo "crítico" después de la cena, sin por ello convertirme en cazador, pescador, pastor o crítico. Esta fijación de la actividad social, esta cosificación de lo que nosotros mismos producimos en una fuerza obje-

⁴⁷ La diferenciación más tardía entre una primera etapa llamada «socialismo» y una segunda llamada «comunismo» no tiene fundamento alguno en los escritos de Marx.

⁴⁸ *Early Writings*, págs. 181 y ss.

tiva sobre nosotros, en una extensión fuera de nuestro control, frustrando nuestras esperanzas, aniquilando nuestros cálculos, constituye uno de los factores mayores del desarrollo histórico hasta ahora»⁴⁹

Que estas actividades pastoriles y bucólicas puedan servir de modelo para la abolición de la división del trabajo en una compleja sociedad industrial es algo que demanda una respuesta, la cual no llega en ese texto ni en otro alguno de los escritos de Marx. La elección de tales ejemplos de naturaleza idílica puede indicarnos que Marx se percató de las dificultades intrínsecas respecto a la pertinencia de su argumentación para la sociedad moderna. Sin embargo, si uno acepta su modelo del ser humano como un ser-orientado-hacia-el-prójimo, *Gattungswesen*, entonces uno puede entender cómo la ocupación de un individuo puede engendrar satisfacción en otro, puesto que cada hombre es concebido como un momento de la existencia social del otro y no como un competidor externo o incluso peligroso. El paradigma de los amantes, empleado por Marx en los *Manuscritos*, así como el de la unidad familiar, pueden ilustrar las posibilidades de la orientación-hacia-el-otro. Aunque una división del trabajo sea siempre, en último término, necesaria, uno puede hallar gozo y satisfacción en las actividades del prójimo, con tal de que la organización social esté orientada en ese sentido⁵⁰.

Se ha dicho que en sus últimos escritos Marx dejó de considerar el trabajo como el contenido positivo de la vida humana y adoptó la idea de que el trabajo es un mal necesario, el cual debe ser reducido tanto como sea posible. Hay alguna evidencia para negar esta opinión, y ella procede (sorprendentemente) de los pasajes, en los escritos últimos de Marx, que tratan del trabajo de los niños. Allí aparece que Marx sigue pensando que el trabajo, creador de la esencia humana, es el constituyente mayor de la personalidad. Marx se opone enérgicamente al trabajo de los niños tal como se practicaba en la Inglaterra de mediados del siglo XIX, bajo condiciones inhumanas; pero Marx sigue pensando en la necesidad de ligar educación y trabajo y de educar a través del trabajo. En el *Manifiesto comunista* se exige la abolición del trabajo de los niños «en su forma actual», y se acompa-

⁴⁹ *The German Ideology*, págs. 44-45.

⁵⁰ *The Poverty of Philosophy*, pág. 161.

ña la demanda con una frase sobre la combinación de la educación con la producción industrial⁵¹. En la *Crítica del Programa de Gotha* el argumento se hace explícito:

«Una *prohibición general* del trabajo de los niños es incompatible con la existencia de la industria en gran escala; por tanto, no es más que un voto ingenuo y sin alcance. Su realización (si fuese posible) sería reaccionaria, ya que, una vez que se ha asegurado una rigurosa reglamentación de los tiempos de trabajo según las edades, así como medidas de protección de los niños, el hecho de combinar tempranamente la educación con el trabajo es uno de los medios más poderosos de transformación de la sociedad actual»⁵².

La argumentación no es, pues, ni utilitaria ni historicista. La combinación de producción y educación es esencial para el hombre nuevo. Enclaustrando al niño en una torre de marfil improductiva, se cumple quizá el primer paso hacia la alienación que sufrirá cuando entre en la vida adulta. En *El Capital*, Marx observa, característicamente, que este aspecto formativo del trabajo de los niños es ya manifiesto en la sociedad capitalista. La sociedad futura deberá emancipar estos aspectos, transformándolos desde el carácter instrumental que tienen en el capitalismo, para despojarlos de su poder alienante:

«Robert Owen nos ha mostrado en detalle cómo el Sistema de Fábricas produce el germen de la educación del futuro, una educación que combinará, para cada niño de una cierta edad, el trabajo productivo con la educación y la gimnasia, no sólo como uno de los métodos para intensificar la producción social, sino como el solo método de producir seres humanos en la plenitud de su desarrollo» (...) (...) (...).

«Un momento de este proceso de transformación, que se desarrolla espontáneamente sobre las bases de la gran industria, está representado por las escuelas politécnicas y agronómicas, y otro, por las *écoles d'enseignement professionnel* en las cuales los hijos de obreros reciben alguna instrucción en tecnología y

⁵¹ *Selected Works*, I, 54.

⁵² *Ibid.*, II, 36.

en el manejo práctico de los distintos instrumentos de producción. Si bien las Leyes de Fábricas (la primera y magra concesión penosamente arrancada al capital) se limitan a asociar la instrucción primaria con el trabajo en la fábrica, no hay duda alguna de que la inevitable conquista del poder político por la clase obrera significará también la conquista de la educación técnica, teórica y práctica, en las escuelas de la clase obrera»⁵³.

La importancia de la educación mediante el trabajo es subrayada de nuevo por Marx en el mismo pasaje, cuando se refiere a un ser humano en su plenitud, distinto del individuo parcializado de la sociedad capitalista: la sociedad futura deberá «reemplazar el mero sujeto de un trabajo social de detalle, reducido a un mero fragmento de hombre, por el individuo integral, para el cual las distintas funciones sociales son (...) modos de abrir el horizonte para sus propios poderes naturales»⁵⁴. El lenguaje que Marx usa en *Das Kapital* es, pues, el mismo que empleó un día en los *Manuskripte*.

Las últimas consecuencias de este razonamiento se revelan en la *Crítica del Programa de Gotha*: no solamente será transformada la forma del trabajo, sino también su lugar en la existencia humana. Para comprender este *locus classicus* es necesario tener en cuenta el pensamiento anterior de Marx sobre el tema. Es este pensamiento anterior el que nutre de substancia lo que de otro modo parecería como descripción epigramática, con cada fase recapitulando capítulos enteros de textos precedentes:

«En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la esclavizadora subordinación de los individuos a la división del trabajo y, con ella, [desaparezca] la antítesis entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio para vivir, sino que haya devenido por sí mismo la primera necesidad vital; cuando se hayan incrementado las fuerzas productivas con el pleno desarrollo del individuo, y todas las fuentes de la riqueza colectiva manen con abundancia, solamente entonces podrá ser definitivamente su-

⁵³ *Capital*, I, 483, 488. Esta sección contiene observaciones de gran interés para la sociología de la educación.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 488.

perado el estrecho horizonte del derecho burgués y será posible que la sociedad inscriba en sus banderas: "De cada uno según sus capacidades, y a cada uno según sus necesidades"»⁵⁵.

La frase final (que es realmente de origen saint-simoniano) se ha convertido desde hace mucho tiempo en *slogan* vacío. Sin embargo, está plena de significación concreta en el seno de las premisas teóricas de Marx. Las necesidades del hombre no son una magnitud determinada *a priori*, susceptible de ser establecida por una autoridad central que se convertiría así en regulador supremo de las recompensas sociales. Tal orden perpetuaría las actuales instituciones políticas, cambiando sólo su nombre. El sentido del razonamiento de Marx es totalmente diferente. Dado que el trabajo contribuirá al despliegue de las potencialidades de cada individuo, la contribución de cada hombre [a la sociedad] estará de acuerdo con sus facultades, justamente como sus retribuciones (que entonces incluirán el propio trabajo, «primera necesidad vital») estarán adecuadas a sus necesidades. En la sociedad socialista, como en toda otra sociedad, las necesidades de los hombres se hallan históricamente determinadas. La sociedad comunista será la primera (según piensa Marx) en la cual la satisfacción de las necesidades será congruente con su misma producción. También la sociedad capitalista (portadora de un *ethos* universal) crea necesidades universales; pero la organización de la producción capitalista permite satisfacer solamente las de una minoría. En la sociedad socialista, la creación de necesidades creará simultáneamente los medios propios para su satisfacción. Así, el equilibrio entre producción y consumo que postuló David Ricardo, será finalmente realizado en la sociedad socialista; el sistema de producción no seguirá divorciado del sistema de consumo.

Este tema nos conduce a una consideración de la duración de la jornada de trabajo en la sociedad futura, cuestión que no quedará automáticamente determinada por el hecho de que el trabajador deje de ser mero trabajo asalariado⁵⁶. De nuevo Marx propone una hipótesis que puede parecer sorprendente: no hay garantía de que la jornada laboral sea mucho más corta, en todos los casos, de lo que es

⁵⁵ *Selected Works*, II, 24.

⁵⁶ Esta es la concepción de Marx no solamente en los *Manuscritos*, sino también en los *Grundrisse* (pág. 506).

ahora. Incluso si la plusvalía se dirige a la inversión y a servicios sociales, una reducción de la jornada de trabajo implicaría una reducción en el nivel social de vida, a menos que fuese compensada por la expansión y la mejor organización del sistema económico socialista. Dado que las necesidades del hombre se incrementarán, y con ellas las de la sociedad, la jornada laboral deberá permanecer más o menos igual que en el presente, pese a la mayor productividad.

«Solamente por la supresión de la forma capitalista de la producción podrá reducirse la duración de la jornada de trabajo al tiempo de trabajo necesario. Pero, incluso en este caso, el tiempo de trabajo necesario sería más extenso; por una parte, porque será asimismo considerablemente mayor el conjunto de medios de subsistencia y el trabajador exigirá un nivel de vida más alto; por otra parte, porque una parte de lo que es ahora plus-trabajo será entonces contado como trabajo necesario...»⁵⁷, *.

Una tecnología más alta puede crear más bienes materiales en un tiempo más corto, pero Marx no dice en parte alguna que el incremento futuro de necesidades será plenamente compensado por la innovación tecnológica. Marx sugiere que en la sociedad futura habrá «un ámbito muy diferente para el empleo de la maquinaria que el que hay en la sociedad burguesa»⁵⁸, pero no detalla la naturaleza de esta transformación.

La disciplina del trabajo es otro aspecto de la sociedad futura al cual Marx hace referencia. Algunos de los últimos escritos de Engels han introducido en este tema una diferencia de énfasis. Durante la lucha contra los anarquistas, Engels dijo que la disciplina autoritaria e intrínseca a la industria en gran escala, existe autónomamente respecto a las relaciones de producción y no desaparecerá con el cambio en el control social de la producción. Engels la llama un despotismo independiente de la forma de la organización social⁵⁹. Este tipo de

⁵⁷ *Capital*, I, 530.

* Nota adicional de esta edición: el texto de Marx incluye la cláusula «si las demás condiciones no cambiasen» antes de «el tiempo de trabajo necesario sería más extenso». El párrafo citado termina a su vez diciendo: «será entonces contado como trabajo necesario para formar un fondo social de reserva y acumulación».

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 393.

⁵⁹ F. ENGELS, «Sobre la autoridad», en *Selected Works*, I, págs. 636 a 639.

análisis no corresponde a la premisa básica de Marx que hace a la producción determinante de las formas de organización social. La concepción que tiene Engels de la tecnología como autónoma respecto de las relaciones sociales es característica de la orientación tecnológica de su pensamiento. Este problema plantea otro: Engels concibe al hombre enfrentado a los objetos físicos de la producción material, como si éstos fuesen totalmente ajenos al ser humano, como si algo en las relaciones de producción de la industria moderna no fuese reductible a la acción humana estructurante. Dado que Marx no ve la tecnología como una fuerza exterior y objetiva, su opinión sobre el tema debió ser distinta. Y de hecho, en el libro III de *El Capital*, Marx dice claramente que la sociedad futura no requerirá una disciplina industrial autoritaria. En la sociedad capitalista se asegura la disciplina tanto por el control general que tienen los capitalistas sobre la fuerza de trabajo, como por las cadencias a que está obligado el obrero en la organización de la fábrica. Esta disciplina «será superflua en un sistema socialista en el cual los trabajadores trabajan por su propio acuerdo, como ha devenido ya prácticamente superflua en el trabajo a la pieza»⁶⁰. El paralelo con un modo de pago en la organización capitalista parecerá de nuevo sorprendente, pero la que Marx tiene *in mente* es la estructura interna, no la forma, del trabajo a la pieza; así puede proyectarla hacia las posibilidades del futuro. Las implicaciones son totalmente diferentes de las que se extraen de *Sobre la autoridad*, el ensayo de Engels.

En el libro III de *El Capital*, la discusión en la que Marx se extiende sobre el trabajo ha dado pie a varias especulaciones sobre si, en última instancia, cambió sus puntos de vista sobre el trabajo como esfera de la acción espontánea del hombre:

«La libertad comienza de hecho en el punto en que cesa el trabajo determinado por la necesidad y por las convenciones mundanas; por su propia naturaleza cae fuera de la esfera de la producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la Naturaleza para satisfacer sus necesidades, para mantener y reproducir su vida, así también [ha de hacerlo] el hombre civilizado, y tiene que hacerlo en todas las formaciones sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con el desarrollo hu-

⁶⁰ *Capital*, III, 83.

mano se amplía este reino de las necesidades naturales, porque éstas aumentan; pero también se incrementan las fuerzas productivas que han de satisfacerlas. En este nivel la libertad ha de consistir en el hombre socializado, asociación de productores que regulan racionalmente su interacción con la Naturaleza, poniéndola bajo su dominio común en vez de ser gobernados por ella como por fuerzas ciegas naturales, y realizando esto con el menor gasto de energía y en condiciones dignas del ser humano. Pero aquí no se sale por ello del imperio de la necesidad. Más allá empieza ese desarrollo de la energía humana, que es un fin en sí mismo, reino verdadero de la libertad, el cual solamente puede fructificar, empero, sobre la base de ese imperio de la necesidad. Condición básica es el acortamiento de la jornada de trabajo»⁶¹.

Cuidadosamente analizado, este pasaje no contradice las ideas precedentes de Marx sobre el asunto *. La relación dialéctica entre necesidad y libertad incluso las subraya. Es difícil negar que el trabajo necesita controlar el «substratum natural» de la existencia humana; Marx nunca dejó de admitirlo. Incluso en el idilio pastoral de *La ideología alemana*, una gran parte de la libre actividad del hombre (caza, pesca, crianza de ganado) está orientada hacia la satisfacción de esas necesidades. El hombre no puede emanciparse de sus necesidades existenciales básicas, pero sí puede hacerlo respecto del proceso que convierte en inhumana fatiga la satisfacción de las propias necesidades.

Esto puede darnos ulteriores precisiones sobre la transformación de las condiciones de la vida humana en la sociedad socialista. El socialismo no emancipará al hombre de sus determinaciones externas, pero (según Marx) reducirá el hiato entre el hombre actual y las potencialidades intrínsecas a su acción como ente histórico. Esta *praxis* implica una relación recíproca entre el hombre y su circunstancia. Por tanto, en «la acción revolucionaria el cambio de uno mismo es corre-

⁶¹ *Ibid.*, págs. 799 y 800. Véase RAMM, *Op. cit.*, pág. 104.

* Nota adicional de esta edición: en el texto de Marx (*Capital*, sección séptima del libro III, cap. XLVIII, parágr. 3, toda esta cita va precedida de: «La verdadera riqueza de la sociedad y la posibilidad de elevar constantemente el nivel de su proceso de reproducción no depende de la duración del plustrabajo, sino de su productividad y del progreso de las condiciones en que tiene lugar».

lativo con el cambio de la circunstancia»⁶². Esta concepción tiende, sin duda, a limitar las posibilidades de proyectar el futuro. La visión que tiene Marx de la sociedad perfecta no es nunca estática, y en esto su pensamiento difiere tanto de la tradición platónica como de la hegeliana. Marx nunca niega el desarrollo de ulteriores eventos bajo el socialismo y, por tanto, nunca establece un diagrama estático de la sociedad socialista. Lo que Marx dice es que, una vez que el segmento político ha sido abolido, los efectos perturbadores del desarrollo ulterior pueden ser neutralizados en términos de clase, de modo que no emerjan nuevas tensiones a partir de la antítesis entre forma y contenido de la vida social. «Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismo de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*»^{63, **}.

Un problema colateral constituyó parte de un largo y complejo debate en el seno del movimiento obrero. Durante la lucha contra los bakuninistas en el decenio de 1870, los seguidores de Marx fueron calificados, por sus oponentes, de 'autoritarios'. Este término tuvo origen en la insistencia de Marx sobre la autoridad del Consejo General de la Internacional respecto de las varias federaciones afiliadas a la AIT; tal término vino después a connotar la actitud general de Marx sobre la futura sociedad (a lo que contribuyó el artículo de Engels *Sobre la autoridad*). No obstante, en la medida en que el debate entre Marx y Bakunin se centró en la naturaleza de la sociedad socialista, fue Marx quien observó, de manera muy coherente, que tanto la ideología como las tácticas de Bakunin estaban orientadas en una dirección autoritaria (hoy diríamos totalitaria). La aversión de Marx por los métodos de organización y de intimidación desarrollados por Bakunin y Nechaev, expresaba su miedo ante el posible impacto de tales medios sobre la futura sociedad. Su propia teoría de la *praxis* sugería a Marx que ese comportamiento determinaría la naturaleza de la sociedad a construir. Un movimiento revolucionario fundado en el

⁶² *The German Ideology*, pág. 230.

⁶³ *The Poverty of Philosophy*, pág. 197.

** Nota adicional de esta edición: la frase citada es la penúltima de *Miseria de la filosofía*. El texto de Marx continúa con otra frase y concluye con una cita de la novela de George Sand, *Jean Zishka, épisode de la guerre des Hussites*: «Hasta que ese momento llegue, en el umbral de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: "El combate o la muerte, la lucha sangrienta o la nada. Así está inexorablemente planteado el dilema. George Sand"».

terror, la intimidación y la extorsión produciría en última instancia una sociedad basada también en tales métodos.

En 1874-1875, Marx escribió un comentario sobre la marcha ante el libro de Bakunin *Estado y anarquía*. En este libro Bakunin había atribuido a Marx tendencias estatizantes que tenían su origen en el trasfondo filosófico alemán del pensamiento de Marx. El libro de Bakunin mostró hasta qué punto su autor desconocía la tradición filosófica alemana en general y la hegeliana en particular. Cuando Bakunin dice que el autoritarismo de Marx se debe a que es un judío, un alemán, y un hegeliano, su argumentación queda claramente desplazada de nivel. El comentario de Marx no solamente prueba la ignorancia filosófica de Bakunin, sino también los rasgos autoritarios de su ideología ⁶⁴. En un folleto contra Bakunin escrito en el mismo período, Marx confronta los principios del anarquismo con la descripción que Bakunin hace del control social en la futura sociedad comunista. La autoridad bakuninista completamente centralizada será (piensa Marx) un instrumento de una organización política que retiene todas las características del Estado. La abolición del Estado por decreto, en manos de los anarquistas, es así mero gesto vacío de contenido. Marx cita extensamente párrafos de un escrito de Bakunin sobre «Bases fundamentales para el orden social del futuro», y añade:

«¡Qué formidable ejemplo de un comunismo de cuartel! Todo está aquí: comedores y dormitorios comunes, comisarios de control y *comptoirs*, la regulación de educación, producción y consumo, en breve, de toda actividad social; y en lo alto, *nuestro Comité*, anónimo y desconocido, como suprema dirección. ¿Seguramente todo eso es puro anti-autoritarismo?» ⁶⁵.

En otro lugar Marx dirige una crítica similar contra el sistema de Augusto Comte. En una interviú publicada en un periódico norteamericano, Marx muestra que Comte reemplaza la antigua jerarquía social por otra nueva ⁶⁶. El criterio común en las críticas de Marx contra Bakunin y Comte es sencillo: ambos perpetúan una estructura política diferente de la universalidad de la vida social. La crítica de

⁶⁴ *Werke*, XVIII, págs. 601 y ss.

⁶⁵ *Recueil* (Ginebra, 1962), vol. II, pág. 445.

⁶⁶ *Woodhull & Claflin's Weekly*, 12 agosto 1871 (en *Werke*, XVII, 643).

Marx a Bakunin no se focaliza tanto en los aspectos terroristas como en los modos de acción social: la abstención de los anarquistas en la acción política y sindical conduce a divorciar un pequeño grupo de obreros respecto de su contexto social más amplio. La élite del proletariado resulta escindida del resto de él, y Marx ve esta separación como una reversión al particularismo de las antiguas sectas socialistas, las cuales ignoraban los aspectos universalistas de la acción proletaria ⁶⁷.

La crítica que hace Marx de la actividad revolucionaria de Bakunin se deriva, por tanto, de su concepción de la tensión dialéctica entre poder político y organización social. Dado que Bakunin ignora los postulados universales encapsulados en el concepto de Estado, su visión de la sociedad futura nunca llega a emanciparse de su particularismo y de la idea de una organización política separada. Los anarquistas pueden proclamar por decreto la muerte [abschaffen] del Estado, pero esto será un mero acto mecánico de destrucción, no un proceso de abolición a través de la realización. En consecuencia, su resultado último podrá ser que el Estado sea destruido, pero que las organizaciones políticas sobrevivan en un aparato político separado que controle minuciosamente todos los aspectos de la sociedad. El comunismo libertario de Bakunin será, pues, un comunismo de cuartel, *communisme de caserne*.

3. LA «COMMUNE» DE PARÍS: UN FRACASO NECESARIO

La actitud de Marx hacia la Commune de París antes de su instauración, durante su breve existencia, y después de su cruel derrota, es algo tan complejo que a veces los observadores de Marx han deducido que éste fue arrastrado por las circunstancias a adoptar posiciones que eran opuestas a las que sostuvo inicialmente, y que Marx cambió sus ideas sobre el tema más de una vez.

Ya hemos visto anteriormente que Marx defendió valientemente la memoria de la Commune en *La guerra civil en Francia*, intentó en septiembre de 1870 intervenir para que la insurrección no estallase, y que en su carta de 1881 a Domela-Nieuwenhuis decía que la Commune «no era socialista ni podía serlo».

⁶⁷ *Recueil*, II, 445-446, 284.

Estas contradicciones pueden ser eliminadas si uno procede a distinguir entre la insurrección en sí misma y lo que la Commune intentó hacer política y socialmente. Aunque Marx se opuso, desde una multitud de criterios, al intento de insurrección, siempre pensó que la Commune (todo y estando condenada al fracaso) aportaba algunos elementos de significación revolucionaria para el desarrollo de la sociedad futura. Por tanto, aunque la Commune no tuviese posibilidad alguna de sobrevivir, su significación histórica podía trascender la locura subjetiva de sus iniciadores, totalmente inconscientes del carácter desesperado y de la heroica futilidad de su empresa. Algunas de las decisiones políticas de la Commune podían ser observadas como anticipaciones sociales, aunque el fracaso histórico limitase su alcance. Aunque Marx nunca definió a la Commune como la dictadura del proletariado (fue Engels quien dijo esto en su Introducción de 1891 a una nueva edición de *La guerra civil en Francia*)⁶⁸, no obstante la vio como una ruptura que abre una época en cuestiones de organización política. Normación y análisis se complementan recíprocamente en los comentarios de Marx sobre la Commune.

Una crítica textual [literal] de *La guerra civil en Francia* mostraría que lo que Marx vio en la Commune como modelo para el futuro no se halla en las medidas reales y concretas que la Commune tomó, sino en una proyección hacia el futuro de las potencialidades de aquellas decisiones organizativas. Es solamente esta proyección lo que da a la Commune significación histórica. Por tanto, Marx no discute sobre la Commune tal como ésta realmente fue, sino como podía ser, no *in actu* sino *in potentia*. Marx eleva las decisiones *posibles* de la Commune y sus ordenamientos *potenciales*, a paradigmas para una sociedad futura. No es la Commune de París en 1871 la que provee ese modelo, sino la razón inmanente que Marx ve si la Commune hubiese sobrevivido (aunque Marx estaba seguro de que no podría sobrevivir). Es esta proyección la que autoriza a Marx (en su carta de 1881) a criticar a la Commune por no nacionalizar la *Banque de France* y a

⁶⁸ *Selected Works*, I, 485; «En los últimos tiempos, el filisteo social-demócrata se ha sentido una vez más inundado de terror ante las palabras "Dictadura del Proletariado". Y bien, señores, ¿quieren ustedes saber cómo es esta dictadura? Miren a la Commune de París. Esto era la Dictadura del Proletariado». Esta frase de Engels estaba destinada, en el decenio de 1890, al consumo interno del Partido Socialdemócrata Alemán, pero acabó por ser leída como parte inseparable del texto de Marx al que acompañaba.

elogiar la Commune potencial por una intención de abolir la propiedad privada. Una gran parte de los pasajes pertinentes en *La guerra civil en Francia* están escritos en el modo condicional; pese a su apariencia descriptiva, consideran realmente lo que podía haber sido hecho. El texto siguiente, escrito por Marx originalmente en inglés, lo prueba con nitidez (cursivas suplidas):

«La Commune de París *era*, de hecho, un modelo que *serviría* para todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido el régimen comunal en París y en las ciudades secundarias, en las provincias el antiguo gobierno centralizado *habría sido* substituido por el autogobierno de los productores. En un esquema primario de organización nacional que la Commune no tuvo tiempo de desarrollar, se establece claramente que la Commune *había de ser* la forma política incluso de la más pequeña aldea rural, y que en los distritos rurales el Ejército permanente *debía ser* reemplazado por una milicia nacional con un tiempo de servicio sumamente breve. Las *comunidades* rurales de cada distrito *habrían* de administrar sus asuntos comunes mediante una asamblea de delegados en la ciudad principal, y estas asambleas de distrito *enviarían* a su vez delegados a la Delegación Nacional en París, cada delegado *siendo revocable cada vez y estando vinculado* por mandato imperativo (instrucciones formales) de sus votantes. Las pocas, pero importantes funciones que permanecerían en el gobierno central, *no serían suprimidas*, como se ha dicho mal-intencionadamente, sino que *serían asumidas* por agentes comunales estrictamente responsables. La unidad de la nación *no debía romperse*, sino por el contrario, *ser organizada* por la Constitución comunal y *devenir* una realidad...»⁶⁹.

Este lenguaje extremadamente cauto y elaborado, autoriza a Marx a mostrar hasta qué punto la Commune habría superado la tensión entre el Estado y la sociedad civil, al mismo tiempo que Marx guarda una actitud crítica hacia el fenómeno histórico propiamente dicho. La sola y única referencia de Marx a un elemento comunista en la Comu-

⁶⁹ *Selected Works*, I, 520.

ne, adviene en un contexto fuertemente orientado hacia el futuro ⁷⁰. Marx no llama comunista a la Commune, sino al despliegue de los principios implícitos en ella y a veces no percibidos por los propios *communards*. Esta sutil distinción entre la Commune histórica y los principios de la Commune ayuda asimismo a Marx a formular su posición en un lenguaje que puede significar cosas diferentes para gentes diferentes.

Si es correcta nuestra explicación según la cual Marx evalúa la Commune en dos niveles, entonces no hay contradicción entre los diversos enunciados, públicos y privados, de Marx sobre el tema. Históricamente, todo el asunto asumió proporciones y perspectivas distintas una vez que la publicación de *La guerra civil en Francia* puso a la Internacional (y a Marx) en primera línea en la batalla verbal que siguió al desastre de la Commune. Sin duda esta publicidad contribuyó a perpetuar la imagen creada tanto por el ala derecha como por socialistas posteriores, según la cual la Commune fue iniciada por la Internacional y por el «doctor Rojo» a su cabeza. La fuente de este rumor parece hallarse en la publicación por el *Journal de París* de 19 marzo 1871 (un periódico de la extrema derecha versallista), de una historia sobre una supuesta carta de Marx a sus seguidores en París, ordenándoles en detalle el estallido de la rebelión. Este fraude fue probablemente producto de uno de los consejeros alemanes en Versalles, Stieber, quien veinte años antes había sido (en la Prusia post-revolucionaria de 1848) uno de los principales perseguidores de la Liga de los Comunistas. Tardía pero eficaz venganza contra Marx, que había frustrado los notorios esfuerzos de Stieber en los procesos de Colonia a principios del decenio de 1850. Una gran parte de los periódicos, no sólo del Continente europeo, sino también británicos, recogieron el fraude, y el 6 de junio de 1871 el ministro de Asuntos Exteriores del Gobierno de Thiers, Jules Favre, envió una nota-circular a todos los gobiernos haciendo a la Internacional responsable de la insurrección de la Commune. Dado que la Internacional desarrollaba entonces una gran actividad ayudando monetariamente a los refugiados y haciendo públicos los detalles de la horrible venganza del

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 523. El nombre *Commune de París* no tenía relación alguna con el comunismo ni con los comunistas; era el nombre histórico del gobierno municipal en Francia. La fácil asociación fonética entre Commune y comunismo ha sido un poderoso instrumento en la creación del mito de la Commune como insurrección comunista.

gobierno francés y de la represión contra los *communards*, esa asociación recibió crédito en la opinión pública. Por una ironía de la historia, el nombre de Marx se convirtió en mundialmente famoso de la noche a la mañana, no por sus obras y escritos, sino en conexión con una insurrección a la que él se opuso, cuyo fracaso previó y predijo, cuyos iniciadores no eran discípulos suyos y que, según sus propias palabras, no era ni podía ser socialista. Cuando cuajó el rumor atribuyéndole la responsabilidad por la Commune, Marx escribió docenas de cartas a numerosos periódicos en el Continente y en Gran Bretaña, tratando de explicar su posición, pero era ya difícil deshacer la imagen que se había formado en el público ⁷¹.

Esta disparidad entre la evaluación de la Commune como fenómeno histórico y las potencialidades de su desarrollo subraya asimismo la relación dialéctica entre la abolición del Estado (meta hacia la cual la Commune se habría dirigido en caso de supervivencia) y el hecho de que la Commune fuese aún una manifestación de poder político. Solamente la Commune del futuro, descrita por Marx en modo condicional y prospectivo, habría sido la *Aufhebung* positiva del Estado, creadora de una solidaridad social no alienada. La Commune histórica, tal como existió y fue vencida, era mero prolegómeno, órgano político. En este sentido la Commune «política» intentó cumplir lo que Marx postuló en el *Manifiesto*: la instrumentalización del poder político, con el soporte del sufragio universal, hacia fines universales, haciendo del Estado un órgano verdaderamente universal y, en definitiva, aboliéndolo a través no de su minimización, sino por una maximización que sería *auto-aufhebend* [auto-supresiva].

El trasfondo de la oposición de Marx a una insurrección meramente política por parte del proletariado es un tema que ya hemos discutido en el capítulo VII. Hacia el final del decenio de 1860 Marx trató

⁷¹ Por lo que concierne a las numerosas cartas de Marx a la prensa, véase *Werke*, XVII, 295-302, 366-405, 474-482. Parece que Marx sintió cierto gusto al constatar la fama-gratuita que había caído sobre él: «En este momento tengo el honor de ser el hombre más calumniado y más amenazado de Londres. Esto le hace a uno realmente algo de bien, después de veinte años de aburrimiento en mi caverna», le escribe a Kugelmann el 18 junio 1871 (*Cartas a Kugelmann*, pág. 126 de la edic. inglesa). Este mito de Marx como iniciador de la Commune es algo que tiende a persistir; véase R. POSTGATE, *Revolution from 1789 to 1906* (Londres, 1920), pág. 281. La evidencia documental sobre el asunto ha sido recientemente expuesta por JEANNINE VERDÈS, «Marx vu par la police française 1871-1883», *Cahiers de l'ISEA*, série S, n.º 10 (agosto 1966), págs. 83-120.

activamente de reducir el impacto de los grupos periféricos franceses (de orientación jacobina) en la organización de la Internacional. Sus esfuerzos estuvieron lejos de alcanzar éxito; tales tradiciones hunden sus raíces en los mitos históricos de la izquierda francesa y habían creado una visión ahistórica del futuro; de este modo la izquierda francesa se había hecho prisionera histórica de su propia nostalgia revolucionaria. En este contexto, una *Commune de París* fue convertida en grito de batalla para jacobinos y blanquistas. En una carta del año 1868, Marx se refería ya al mito: «Los doce pelagatos de la llamada Sección Francesa [de la Internacional] han montado de nuevo el martes un mitin presidido por Pyat, en el cual éste leyó una de sus proclamas revolucionarias... (Entre los temas) ... había un voto de apoyo a un manifiesto, fraguado y leído por Pyat, sobre una *Commune de París* existente en la luna...»⁷².

Los juicios de Marx sobre la *Commune* estuvieron en gran parte determinados por las circunstancias de la guerra franco-prusiana y por los enfrentamientos internos en la Internacional. El 23 julio 1870, la Internacional publicó su primer mensaje sobre la guerra. En ese texto Marx explica que el proletariado en cuanto tal no tiene intereses algunos envueltos en la guerra, y la condena. Marx acepta la versión alemana de las causas inmediatas del estallido de la guerra, pero no (como se ha dicho a veces) por sus orígenes alemanes, sino porque esa versión fue la que estuvo generalmente aceptada en Inglaterra en aquel momento. Nadie parecía dudar que Napoleón III era el responsable de la ruptura. Sin embargo, el *Mensaje* aporta dos reservas: aunque la guerra ha sido emprendida por Prusia en defensa propia, la política exterior de Bismarck hacía esa salida inevitable. Una política exterior prusiana diferente habría elegido ya desde antes otros caminos distintos. Marx espera que una victoria prusiana aplaste el régimen híbrido de Napoleón III y tenga como consecuencia la unidad nacional alemana (no por ser ésta un fin en sí, sino porque mientras Alemania se halle dividida por la cuestión nacional, los antagonismos sociales quedan sofocados por ella y se paraliza la constitución de la

⁷² Carta de Marx a Engels, 24 octubre 1868 (*Briefwechsel*, IV, 141). La palabra «pelagatos» aparece en inglés (*ragamuffins*) en medio del texto alemán. En una carta a Marx de 6 julio 1869, Engels expresa sus dudas sobre la viabilidad de una dictadura revolucionaria aislada en París: «Es una opinión realmente cómica la de suponer que la dictadura de París sobre Francia, en la cual zozobró la primera revolución, pueda repetirse hoy con algún éxito» (*Briefwechsel*, IV, 244).

conciencia proletaria de clase). Con todo, la Internacional advierte a Prusia que no convierta la guerra contra Napoleón III en una guerra contra el pueblo francés; en caso de que esto suceda, el *Mensaje* implícitamente anuncia que la Internacional reconsiderará su posición ⁷³.

Unos pocos días más tarde Marx, en una carta a su hija Laura y al marido de ésta, Paul Lafargue, observa que la caída de Napoleón III en Francia puede abrir el camino para enormes progresos sociales y políticos, mientras que una derrota alemana y la caída de Bismarck harían retroceder a Prusia a un romanticismo *ständisch* y medievalizante ⁷⁴. En ese momento Marx no visualiza una revolución en París, sino un desarrollo pacífico hacia el republicanismo. Un régimen revolucionario en París sería aplastado por la fuerza combinada de la guerra exterior y de la lucha de clases interior. Escribiendo a Engels a principios de agosto de 1870, Marx le dice: «Si estalla una revolución en París, entonces uno tiene que preguntarse si tendrá los medios y los líderes para poder resistir seriamente a los prusianos. No hay duda de que veinte años de farsa bonapartista han sido enormemente desmoralizantes. No hay que esperar un heroísmo revolucionario. ¿Qué piensas?» ⁷⁵. Las dudas de Marx no se limitaban, por tanto, solamente a la situación de la guerra. La estructura de la sociedad francesa y la organización de la clase obrera convierten en poco prometedor la perspectiva de un intento revolucionario.

La coherencia interna de la actitud de Marx queda bien ilustrada por su cambio de opinión sobre la causa francesa y la alemana una vez que se produjo la abdicación de Napoleón III y se instauró el gobierno provisional de Thiers. Napoleón III estaba ya fuera; por tanto, Prusia no podía seguir pretendiendo que desarrollaba una guerra en defensa propia. La prosecución de las hostilidades por Prusia convertía el conflicto en una guerra contra el pueblo francés. En el *Segundo mensaje*, escrito el 9 septiembre 1870, recogiendo lo ya apuntado en el mensaje anterior, Marx condena a Bismarck por conducir una guerra de agresión, anuncia la oposición de la Internacional a los planes alemanes para la anexión de Alsacia y Lorena, y convoca a los trabajadores de Francia a dar su apoyo al gobierno provisional. Marx advierte a los obreros «que no se dejen seducir por la historia de

⁷³ *Selected Works*, I, págs. 486-490.

⁷⁴ Marx a Laura y Paul Lafargue, 28 julio 1870 (*Annali*, 1958, págs. 177-178).

⁷⁵ Marx a Engels, 8 agosto 1870 (*Briefwechsel*, IV, 430).

1792», y les urge a que «con calma y resolución incrementen las oportunidades de la libertad republicana, para la obra de su propia organización de clase»⁷⁶.

El pronóstico es claro: una insurrección se inspiraría en ilusiones de *grandeur* revolucionaria à la *Robespierre*. Tales intentos están condenados al fracaso por la falta de organización de la clase obrera francesa, situación que es una herencia del bonapartismo. Solamente después de años de trabajo organizativo, bajo libertades republicanas, podría el proletariado francés vencer dos decenios de desmoralización bonapartista.

El *Segundo mensaje* fue redactado con el contrafondo de la euforia y el entusiasmo reinantes entre los exiliados radicales franceses en Londres. Estos tomaron la abdicación del Emperador como señal para organizar un «golpe» obrero. Ya vimos que a principios de septiembre Marx envió a Serrailier, uno de sus seguidores franceses, a tratar de impedir que jacobinos y blanquistas hiciesen en París «toda clase de locuras en nombre de la Internacional» (...) «derribar el gobierno provisional, establecer una Commune de París...»⁷⁷. La capitulación del gobierno de Thiers eliminó la objeción de Marx a una insurrección mientras estaba en curso una guerra nacional; sin embargo, seguía siendo válido el criterio basado en la debilidad de la organización de la clase obrera francesa, independientemente de que Thiers hubiese cambiado de política⁷⁸.

⁷⁶ *Selected Works*, I, 497.

⁷⁷ Marx a Engels, 6 septiembre 1870 (*Briefwechsel*, IV, 453). Por esta fecha, septiembre de 1870, Engels se trasladó a su nueva casa en Regent's Park en Londres, después de vender su participación en la firma Ermen & Engels de Manchester. Con ello terminó la voluminosa correspondencia entre Marx y Engels, dado que ambos se podían ver ahora cotidianamente en Londres. Carecemos así, por lo que atañe al periodo de la Commune, del detallado trasfondo de las sucesivas opiniones de Marx, el cual nos era hasta entonces suministrado por el carteo de Marx con Engels.

⁷⁸ En una carta a Sorge de fecha 5 enero 1880 (*Selected Correspondence*, págs. 404-405), Marx saluda la fundación del Partido Socialista Francés por Guesde y Lafargue como la aparición en Francia del primer partido verdadero de la clase obrera: «En mi opinión, éste es el primer movimiento proletario verdadero en Francia. Hasta ahora ahí sólo habían existido sectas, las cuales recibían evidentemente sus lemas del fundador de la secta, mientras la masa del proletariado seguía a los burgueses radicales o pseudo-radicales y luchaba a su lado y por ellos en el día crucial, para luego ser asesinada, enviada al exilio, etc., al día siguiente, por los mismos tipos a los que había ayudado a subirse a la silla de montar». Las implicaciones de todo esto para los juicios de Marx sobre la Commune son obvias.

Esta actitud explica asimismo el juicio de Marx sobre la organización social de la Commune, una vez que estalló la insurrección. El 27 abril 1871 el comisario de Obras Públicas de la Commune, Léon Fränckel (único miembro de la Internacional entre los jefes de la Commune) escribió a Marx pidiéndole su consejo sobre las medidas que debía tomar en el cargo que ocupaba. ¿Qué hubiese sido más tentador que embarcarse en la planificación social y empezar a producir borradores para una nueva sociedad? Sin embargo, Marx no hizo nada de eso. Su carta, demorada hasta el 13 de mayo, es sumamente fría y reservada. No hay la menor referencia a cuestiones de obras públicas y empleo. Lo que hace Marx es advertir a Fränckel sobre los peligros derivados para la Commune de la presencia de elementos no proletarios que podían torcer su rumbo ⁷⁹. Marx pensaba ya entonces que era ocioso meterse en detalles si la Commune iba a ser derrotada. Los elementos no proletarios harían imposible cualquier política orientada por criterios universalistas.

La composición social de la Commune (cuestión todavía controvertida) no es tan importante para nuestra discusión como los juicios de Marx sobre el asunto. Es la imagen que Marx tenía de esa composición social (tanto si era falsa como correcta) la que determinó su comportamiento. Los varios borradores de *La guerra civil en Francia* ofrecen nítida evidencia de que Marx consideraba a la Commune como una empresa pequeño-burguesa, una *émeute* democrático-radical, más que un asunto de la clase obrera. En la versión impresa finalmente, Marx no dice esto, pero sus observaciones van en esa dirección. Después de todo, una apología no es el contexto indicado para una autopsia.

En los borradores en manuscrito para *La guerra civil en Francia* es de gran interés el análisis de la estructura de clases en la Commune. Al describir los orígenes de la insurrección, Marx revela que una parte del fondo social estaba lejos de tener un carácter obrero. Marx menciona en lugar destacado la moratoria dictada por el gobierno Thiers en septiembre de 1870 y por la que se aplazaba el pago de alquileres y pagarés desde los últimos meses de 1870 hasta el 13 marzo 1871. Por este acto el gobierno de Thiers se aseguraba el apoyo de

⁷⁹ Carta de Marx a Fränckel y Varlin, 13 mayo 1871 (*Selected Correspondence*, pág. 321). La carta de Fränckel a Marx fue publicada en *Die Neue Zeit* (1911), pág. 793.

la pequeña burguesía de tenderos y artesanos, principales beneficiarios de esa moratoria. Cuando ésta se hallaba a punto de expirar, las clases medias-bajas de París presionaron a Versalles para conseguir una prórroga, pero Thiers se negó. Entre el 13 y el 18 de marzo se presentaron al cobro más de 150.000 efectos y reclamación de alquileres, un golpe monetario terrible para la clase media baja. La insurrección de la Commune el 18 de marzo, aunque causada directamente por otro problema, se desarrolló gracias al fuerte resentimiento que contra el gobierno de Thiers existía entre la pequeña burguesía plebeya de París. Marx señala que, consecuentemente, una medida característica de la Commune fue la prórroga de la moratoria ⁸⁰.

Teniendo *in mente* este trasfondo social de la Commune, Marx no se siente sorprendido de que su legislación carezca de contenido propio de la clase obrera. De hecho, no hay nada proletario en la legislación social de la Commune, excepto su abolición del trabajo nocturno en las tahonas. En la sección que en sus borradores trata de la legislación que pueda afectar a la clase obrera, Marx solamente encuentra unas pocas disposiciones sobre prostitución y la abolición de algunos pagos que eran un residuo feudal. En cambio, Marx dedica un gran espacio a un subcapítulo titulado «Medidas para la clase trabajadora, pero sobre todo para las clases medias» ⁸¹. Y elabora el material hasta llegar al resultado: «Las principales medidas que tomó la Commune fueron para beneficio de las clases medias» ⁸².

Sin embargo, después de su derrota la Commune se convirtió en un símbolo de la solidaridad proletaria; por esta causa, Marx no incluyó esos pasajes en el texto finalmente publicado. Una diferencia fundamental entre junio de 1848 y la Commune de 1871 consistió, según Marx, en un desplazamiento en la conducta de la baja clase media. En 1848 las clases medias-bajas se unieron a la burguesía y le ayudaron en la matanza de obreros. Durante la Commune de 1871 se unieron a los obreros contra la burguesía ⁸³. Esto constituye, probablemente, una explicación correcta de por qué Marx no dice explí-

⁸⁰ *Archiv Marksa i Engelsa* (III), págs. 304, 342. Véase también *Werke*, XVI, nota 222 en la pág. 708.

⁸¹ *Archiv Marksa i Engelsa* (III), pág. 304.

⁸² *Ibid.*, pág. 342.

⁸³ *Selected Works*, I, 522-523. Indirectamente Marx se refiere también aquí a la «multiplicidad de intereses» actuantes en la Commune.

citamente (en el texto final) que la práctica totalidad de iniciativas de la Commune era de origen pequeño-burgués.

Esta actitud ambivalente hacia la Commune caracterizó también las opiniones de Marx sobre ella en años posteriores. En el Congreso de La Haya en 1872 (Quinto Congreso de la Internacional) apenas se habló o se discutió sobre la Commune. El discurso de Marx en Amsterdam se limita a decir que la Commune fracasó porque no fue seguida por otras revoluciones paralelas en otras capitales europeas⁸⁴. Marx podía haber añadido que, de acuerdo con sus propias tesis, en aquellas circunstancias no podían haberse producido tales revoluciones. De aquí que sea comprensible el distanciamiento de Marx en su carta a Domela-Nieuwenhuis, cuando le dice que la Commune debía haber llegado a un compromiso con Versalles⁸⁵.

Por tanto, el fracaso de la Commune no representó un fracaso de la clase obrera o de las ideas que guiaban a la clase obrera. Representó más bien el fracaso de la organización social que la condujo. Este movimiento era de composición básicamente no proletaria, pese a las ideologías socialistas que eran a veces populares entre algunos líderes. El movimiento sufrió también la tradicional ilusión francesa de izquierda que intenta repetir 1793 a lo largo de la historia. Aunque una buena parte del desarrollo ulterior de la Commune hubiese podido seguir vías de índole socialista, su *praxis* revolucionaria no podía emanciparse del atraso social y político en el cual había caído Francia durante el *Bas Empire* de Napoleón III, anulando las capacidades de la que fue otrora la nación pionera en el progreso social. No basta, en suma, que el pensamiento luche por su auto-realización; la realidad debe ponerse también a la altura del pensamiento⁸⁶.

⁸⁴ *Werke*, XVIII, 161.

⁸⁵ *Selected Correspondence*, pág. 410.

⁸⁶ *Early Writings*, pág. 54.

EPÍLOGO

LA ESCATOLOGIA DEL PRESENTE

Diríase que el gran cumplimiento intelectual del pensamiento de Marx es también su mayor debilidad, y que esta conexión se halla precisamente en la esfera en la cual Marx estimaba que su teoría constituía un avance fundamental para su realización histórica. Marx llega a la significación filosófica de la revolución por medio del enfrentamiento de la filosofía de Hegel con la realidad que le era contemporánea y que esa filosofía trataba de justificar y legitimar. Esta estrategia distingue la teoría que Marx tiene sobre la revolución, de la mayoría de las demás teorías revolucionarias del siglo XIX. Lo que éstas hacían era: o bien deducir la revolución partiendo de principios *a priori* cuya sola relación con la realidad estaba basada en la mera negación de la propia realidad, o bien hacer un simple análisis empírico de la historia que les era contemporánea. El avance de Marx desde la teoría filosófica a una *praxis* que posee un sujeto social e histórico, y cuya legitimidad justifica en términos teóricos, constituye, sin duda alguna, un momento crucial en la historia del siglo XIX. Hermanando el socialismo con el proletariado, dio sentido histórico a la organización social consciente de la clase trabajadora. El destino de los proletarios dejó de ser así un asunto de los propios proletarios y se abrió camino en la historia del mundo.

Es precisamente aquí donde se hace evidente la debilidad interna del pensamiento de Marx. Al convertir la posibilidad de redención humana en un fenómeno histórico susceptible de ser realizado aquí y ahora, secularizó la síntesis hegeliana. Esta síntesis veía las tensiones dialécticas en proceso de autodisolverse, encontrando su *Aufhebung* en una apoteosis del proceso histórico en el presente, su culminación

definitiva. Es inesencial que mientras Hegel llamaba a ese acto el apogeo de la historia, Marx viera en él el principio de la verdadera historia; las implicaciones son las mismas. Desde un punto de vista sistemático la diferencia entre Marx y Hegel en este caso es reductible a que Marx rechaza el postulado de Hegel que reenvía a una esencia supra-histórica, el Espíritu Absoluto, y a que Marx piensa que el proceso de *Aufhebung* de los antagonismos está todavía por acontecer (mientras que Hegel pensaba que ya había acontecido). Imputar a las generaciones de su tiempo esa significación escatológica fue algo común a Marx y a Hegel (pese a las implicaciones quietistas y conservadoras en la filosofía hegeliana, y a las revolucionarias y activistas en el pensamiento de Marx). Los elementos radicales en Hegel, como las interpretaciones «objetivistas» de Marx, dan la pista para las tensiones internas de un sistema que combina escatología y dialéctica.

Las implicaciones de la teoría de Marx apelaban a un movimiento del proletariado. Pero las realizaciones intelectuales de la filosofía de Marx no pueden darnos, sin modificaciones, una base ideológica para un movimiento político portador de continuidad organizativa y capaz de sufrir los altibajos normales en la vida política. La vulgarización de la teoría de Marx se convirtió así en componente indispensable de la formación de esos mismos movimientos históricos a los que dio vida el análisis histórico de Marx y su especulación filosófica. En consecuencia, es algo más que un producto lateral de la teoría de Marx, el hecho de que los diversos movimientos marxistas (sean socialdemócratas o comunistas) tuvieran que alienarse de muchas de las más brillantes y notables realizaciones intelectuales de Marx, y las reemplazasen por simples vulgarizaciones unidas a una reverencia acrítica por los padres fundadores del movimiento. De este modo, castración y vulgarización, idolatría y creación de una imagen mítica de Marx, acontecieron conjuntamente. Kautsky y Bebel fueron culpables de esto, no menos que Lenin y Stalin, aunque los métodos de cada uno fuesen evidentemente diferentes. Los partidos marxistas pueden haber sido los enterradores de Marx, y la teoría de Marx puede así ser negada por el propio movimiento histórico que ella previó. Una de las tareas mayores de la investigación histórica sobre el marxismo consiste, por tanto, en rescatar a Marx de las manos de sus discípulos, cualquiera que sea su afiliación.

La biografía intelectual de Marx revela a todo lo largo de ella una tensión implícita entre la convicción de Marx de que la revolución era

inminente y su reticencia a verse complicado en un «golpe» milenarista. Esta tensión entre escatología y dialéctica significa que Marx vio la actividad política del proletariado como creadora de las condiciones que promoverían la realización de los objetivos revolucionarios, de modo que el proletariado estuviese dispuesto y apto para la tarea cuando las circunstancias planteasen las cosas como inevitables. Tal actitud de intervención consciente en el proceso histórico, intenta eludir los dos riesgos gemelos del voluntarismo subjetivista y del objetivismo quietista. La sutileza de esta actitud podía ser difícilmente comprendida por líderes de movimientos de masas, fuesen parlamentarios o revolucionarios.

Contrariamente a lo que a veces se ha dicho, es falso que Marx adoptase esta actitud solamente después de 1848. En septiembre de 1847, en un discurso sobre el Librecomercio, Marx dice que solamente el desarrollo ilimitado de la libertad de comercio puede conducir a su pleno despliegue las fuerzas productivas de la sociedad capitalista, introduciendo entonces la posibilidad de nuevos cambios y de su transformación¹. Incluso en el umbral mismo de la revolución de 1848 Marx no anticipa una rebelión violenta. Muchas veces se ha presentado al *Manifiesto comunista* como el preludio de la revolución de 1848. No fue nada de eso. Su último capítulo indica claramente que Marx presentía un largo proceso de cambio más que una revolución inminente y violenta, y que se orientaba hacia el trabajo político organizativo más que a la conspiración revolucionaria². El 9 enero 1848 Marx le dice a la Asociación Democrática de Bruselas que el Librecomercio es el vehículo principal para el cambio. La adhesión de algunos grupos de trabajadores a la Liga contra las Leyes de Cereales la considera Marx un paso en la buena dirección, puesto que la abolición de las Leyes de Cereales daba un golpe de muerte al proteccionismo y abría el camino para el cambio interno del capitalismo: «El Librecomercio disuelve las nacionalidades existentes hasta ahora y conduce a su apogeo la tensión entre proletariado y burguesía. En breve: el sistema librecambista precipita la revolución social»³.

Esta opinión prevalece en el pensamiento de Marx en los años posteriores a 1848. Ya vimos que, a pesar del lenguaje radical en el

¹ *Werke*, IV, 308.

² *Selected Works*, I, 64-65.

³ *Werke*, IV, 457-458.

Mensaje de marzo de 1850, Marx insiste en septiembre del mismo año en que los obreros necesitarán quince, veinte, cincuenta años, para hacerse aptos para ejercer el gobierno ⁴. Y en un artículo de octubre de 1850, Marx dice:

«Con toda esta prosperidad universal, con las fuerzas productivas de la sociedad civil desarrollándose con semejante abundancia (...) no hay posibilidad de una real revolución (...). Las numerosas querellas en las que están envueltos los representantes de diversas facciones del partido continental del orden, se hallan lejos de dar estímulo a una revolución; por el contrario, [esas querellas] son posibles solamente en cuanto las bases de las condiciones coyunturales son tan seguras y (algo que la reacción no sabe) *tan burguesas*. Contra este baluarte se estrellarán tanto los intentos reaccionarios de detener el progreso burgués, como la indignación moral y las proclamas entusiastas de los demócratas» ⁵.

Corolario directo de esta actitud es el distanciamiento de Marx respecto de los grupos de conspiradores y revolucionarios en el exilio en Londres. En 1860 Marx le escribe a Freiligrath:

«Para empezar, permítaseme dejar constancia de que después de que la Liga [de los comunistas] fue disuelta, *a instancias mías*, en noviembre de 1852, nunca he vuelto a pertenecer, ni pertenezco, a sociedad pública o secreta alguna; y, por tanto, que para mí, el *Partido*, en su sentido plenamente efímero, dejó de existir desde hace ocho años. Las conferencias sobre Economía política que he dado después de la aparición de mi libro (otoño 1859), a un público entre el que había unos pocos obreros seleccionados y *algunos* antiguos miembros de la Liga, no tienen nada en común con una sociedad clandestina» ⁶.

Las actitudes de Marx antes y después de 1848 se diferencian sólo por lo que concierne a la amplitud del desarrollo capitalista. Con an-

⁴ *Ibid.*, VIII, 598.

⁵ *Ibid.*, VII, 440.

⁶ Marx a Freiligrath, 29 febrero 1860 (*Selected Correspondence*, págs. 146-147).

terioridad a 1848 pensaba que el capitalismo estaba alcanzando rápidamente su madurez, pero el desastre de 1848 le convenció probablemente de lo contrario. El prefacio a *El Capital* muestra, empero, que Marx siguió pensando que por lo menos en Inglaterra el desarrollo capitalista estaba ya alcanzando su apogeo y entrando en un lento cambio intrínseco.

Estos criterios llevaron a Marx a oponerse a las tentativas revolucionarias. En una carta a Adolf Cluss, un amigo alemán que emigró a los Estados Unidos, Marx le dice en 1852 que la prosperidad económica (que parecía deber durar por largo tiempo) impedía una revolución ⁷. El mismo año, en una carta a Engels, Marx comenta apenado los intentos de Mazzini y Kossuth para organizar otro 1848. Esos revolucionarios no comprenden que bajo las condiciones existentes su tentativa no tiene probabilidad alguna de éxito; la actitud subjetivista básicamente jacobina que postula revoluciones meramente políticas, les impide ser conscientes de ello ⁸. En su estilo típico y brutal, Engels responde que algunos de esos aventureros de la revolución, que una vez y otra fallan sus «golpes», deberían ser detenidos y ejecutados, solo modo de acabar con su locura («Es wäre den Chefs, die das Ding leiten sollen, zu wünschen, dass sie sämtlich gefangen und fusiliert würden») ⁹.

La concentración de las energías de Marx en el análisis del desarrollo del sistema capitalista es una consecuencia de su convicción de que en ese proceso está implícita la clave de la revolución en Europa; sus discursos sobre el Librecomercio anteriores a 1848 se orientan en el mismo sentido. Ahora bien, a causa de la mundialización del capitalismo, el enigma de la revolución no puede resolverse únicamente en Europa, y Marx vuelve su atención a los países no europeos. Llega así a sugerir que los procesos de cambio en esos países pueden determinar, en última instancia, las oportunidades de la revolución en la propia Europa:

«Puede parecer una aserción extraña y paradójica, pero quizá la próxima rebelión de los pueblos de Europa y su movimiento para la libertad republicana y la reducción de los gobiernos,

⁷ Marx a Cluss, 22 abril 1852 (*Werke*, XXVIII, pág. 515).

⁸ Marx a Engels, 6 mayo 1852 (*Briefwechsel*, I, 424).

⁹ Engels a Marx, 7 mayo 1852 (*Briefwechsel*, I, 426).

dependa más probablemente de lo que está ahora sucediendo en el Imperio Celeste (los antípodas de Europa) que de cualquier otro conflicto político en curso (...). Habiendo Inglaterra llevado ya la revolución a China, la cuestión es ahora la de ver cómo esa revolución repercutirá en su día en Inglaterra, y a través de Inglaterra en Europa»¹⁰.

El impacto de la guerra de Crimea en la sociedad británica llevó a Marx a especular sobre la posibilidad de que (en determinadas condiciones) las fuerzas del sistema político inglés estuviesen de tal modo empatadas en sus enfrentamientos, que quedase la puerta abierta para una acción política rápida e independiente por parte de la clase trabajadora, la cual aceleraría las etapas¹¹. Las manifestaciones relativamente violentas de los obreros en 1855 impresionaron a Marx profundamente, y por un momento Marx visualiza la posibilidad de que se convirtieran en un motín incontrollable¹². La victoria de Palmerston y la crisis económica de 1857-1858 estimularon de nuevo la esperanza de Marx de que una revolución era posible en el inmediato futuro, dado que el período de prosperidad y expansión parecía concluso¹³. En 1858 Marx le escribe a Lassalle que: «después de todo, el período actual es muy atractivo. La historia está de nuevo cobrando savia para iniciar un nuevo salto, y las señales de descomposición son por doquier regocijantes para cualquier mente que no esté amarrada a la conservación de las cosas tal como hoy son»¹⁴.

Aunque la crisis estaba definitivamente concluida a finales del año 1858, Marx halla cierto consuelo en las noticias de los problemas internos en Rusia. Escribiéndole a Engels, le dice que «es al menos consolador ver que en Rusia empieza la revolución»¹⁵. La radicalización del escenario político alemán en 1862 hace nacer otra vez la esperanza de que la revolución pueda estallar allí. En una carta a Ku-

¹⁰ «Revolution in China and in Europe», *New York Daily Tribune*, 14 junio 1853 (*On Colonialism*, págs. 15, 17).

¹¹ *New York Daily Tribune*, 27 abril 1855 (*Werke*, XI, 178-183).

¹² Marx a Engels, 3 y 26 junio 1855 (*Briefwechsel*, II, 114, 116).

¹³ Marx a Engels, 31 marzo 1857 (*Ibid.*, pág. 222). En *Herr Vogt*, Marx dice de nuevo que con anterioridad a la crisis de 1857-1858 era imposible que alguien hubiese concebido una nueva oleada revolucionaria. (*Werke*, XIV, 452).

¹⁴ Marx a Lassalle, 31 mayo 1858 (*Werke*, XXIX, 561).

¹⁵ Marx a Engels, 8 octubre 1858 (*Selected Correspondence*, pág. 133).

gelmann, Marx escribe: «Me causaría gran placer si usted me escribiera de vez en cuando sobre la situación en casa. Obviamente nos acercamos a una revolución, lo que nunca dudé desde 1850. El primer acto incluirá, lamentablemente, una repetición de las estupideces de "48"-49. Sin embargo, estos son los caminos de la historia mundial, y hemos de tomarla tal como ella es»¹⁶.

La profunda crisis política prusiana de 1863 da pie a Marx a escribirle a Engels que «pronto tendremos una revolución»¹⁷. En el mismo año Marx considera el levantamiento polaco como un preludio a una revolución europea en la cual «esperanzadoramente la lava correrá esta vez desde Oriente a Occidente»¹⁸. Cinco años después, en 1868, Marx ve en el movimiento en España una señal para la transformación universal: «Comparto plenamente tu opinión de que la revolución española, teniendo el mismo significado que la de Nápoles en 1848, da a la historia europea un rumbo totalmente distinto...»¹⁹.

La última vez en que Marx anticipó una revolución fue en 1877, después de las derrotas iniciales de Rusia en la guerra ruso-turca. En una carta a Sorge comenta sobre los efectos de esas derrotas en la sociedad rusa:

«Esta crisis es un nuevo *punto crucial* en la historia europea. He estudiado las condiciones en Rusia a partir de fuentes *rusas* originales, oficiales y no oficiales. Rusia (...) está desde hace tiempo en el umbral de un cambio violento; están presentes todos los elementos. Los valientes turcos han acelerado en años esta explosión con el castigo que han infligido no sólo a los ejércitos y a las finanzas rusas, sino a las personas mismas de la *Dinastía* en el mando de las fuerzas armadas (el Zar, el príncipe heredero, y otros seis Romanov). El alzamiento empezará *secundum artem* con escenario y retórica constitucionales, y después habrá un buen tumulto (*et puis il y aura un beau tapage* [en francés en el texto]). Si la Madre Naturaleza no es particularmente hostil con nosotros, viviremos para ver el espectáculo».

«La necedad sin-sentido que están cometiendo los estudiantes

¹⁶ Marx a Kugelmann, 28 diciembre 1862 (*Letters to Kugelmann*, pág. 25).

¹⁷ Marx a Engels, 21 febrero 1863 (*Briefwechsel*, III, 158).

¹⁸ *Ibid.*, 13 febrero 1863 (*ibid.*, págs. 151-152).

¹⁹ Marx a Engels, 23 septiembre 1868 (*Briefwechsel*, IV, 118).

rusos es meramente un síntoma, sin valor por sí mismo. Pero es un síntoma. Todos los sectores de la sociedad rusa están en plena descomposición, económica, moral e intelectual.»

«Esta vez la revolución empieza en Oriente, hasta ahora el baluarte intacto y reserva armada de la contrarrevolución»²⁰.

En el término de pocas semanas el escenario había cambiado por completo, gracias a la gran victoria rusa en los Balcanes y al Tratado de San Stéfano. Las predicciones de Marx se habían convertido en mera expresión voluntarista. Sin embargo, cuando la revolución aconteció verdaderamente en Rusia, su estallido fue en circunstancias muy similares a las que Marx había predicho: una derrota militar, la caída de la popularidad del Zar, y «escenario y retórica constitucionales precediendo a una revolución. Esto fue cuarenta años más tarde, y aunque no deja de ser divertido constatar que Marx se equivocó por unas semanas y acertó por cuatro decenios, este lapso de tiempo fue, sin embargo, de un valor crucial. Cualquier intento para sistematizar las diversas predicciones de Marx resulta ocioso, cuando no inútil o sin sentido. Marx ve la revolución a punto de estallar en Inglaterra, en España, en Polonia, en Rusia. Cada crisis que parece poner en peligro la estabilidad del orden existente, la transforma en un portento que conduce a la revolución. Su sistema filosófico se revela incapaz de ayudarle en un análisis más preciso sobre el tiempo y lugar del próximo estallido revolucionario. Todo lo que su sistema filosófico, con toda su riqueza, su profundidad, su complejidad y su brillantez intelectuales, podía proporcionarle, era la verdad evangélica de que el milenio estaba a la vuelta de la esquina. Marx no podía anclar sus predicciones concretas en premisas filosóficas. Aquéllas emergían de su intuición cotidiana, política y social, la cual no podía ser superior a la de una gran parte de sus contemporáneos.

Pero una vez que la revolución estalló en Rusia en 1917 en condiciones similares a las que Marx había visualizado en su carta de 1877 a Sorge, Lenin tuvo a su disposición un arma política a la cual Marx siempre se había opuesto por cuestiones de principio: un partido férreamente organizado como una fuerza clandestina y agresiva. Desde principios del decenio de 1850 Marx se distanció de cualquier conexión con ese tipo de organización política. Incluso en 1848, Marx nunca

²⁰ Marx a Sorge, 27 septiembre 1877 (*Selected Correspondence*, pág. 374).

intentó convertir la *Liga de los Comunistas* en una organización de esa clase. Ya vimos anteriormente que Marx concebía la Internacional como un órgano para crear universalmente una autoconciencia proletaria. Su iniciativa para transferir la sede del Consejo General de la Internacional a Nueva York (1872) estuvo, sin duda, motivada por su temor de que la influencia bakuninista pudiese transformar la Internacional en una organización de conspiradores para emprender otro «golpe», otra mal fraguada Commune. Incluso durante 1857-1858, cuando Marx concebía una posible radicalización conducente a una revolución, Marx no intentó prepararla formando o uniéndose a un grupo revolucionario. Por el contrario: cuando vio que se acumulaba la tempestad, se sumergió con intensidad adicional en sus estudios económicos, de modo que su Economía política estuviese presta para cuando estallase la revolución²¹. Y Engels, que en 1866 pensaba que una revolución era inminente, urgía a Marx a concluir al menos el libro I de *El Capital*: «¿Qué podrá ayudarnos... si ni siquiera el primer volumen de tu libro estará listo para publicación cuando nos sorprendan los acontecimientos?»²².

Incluso por lo que concierne al movimiento de la Socialdemocracia Alemana, Marx nunca se vio a sí mismo como guía y mentor de ninguno de sus grupos. En su carta a Bracke acompañando la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx le dice que en manera alguna debe ser considerado como dirigente del grupo de Eisenach²³.

El leninismo no pasó por estas dificultades internas. La concepción que tenía Lenin de la acción revolucionaria estaba menos frenada por dificultades precisamente porque carecía de la profundidad dialéctica de la especulación filosófica de Marx. Su actitud lineal y mecanicista era más maciza y directa, y su principio básico para la acción (aunque no para el análisis histórico) era más afín a la tradición voluntarista jacobina que tanto criticó el propio Marx. El comunismo soviético puede ser, por tanto, definido como una combinación

²¹ Marx a Cluss, 15 septiembre 1853 (*Werke*, XXVIII, 592).

²² Engels a Marx, 10 febrero 1866 (*Briefwechsel*, III, 368).

²³ Marx a Bracke, 5 mayo 1875 (*Selected Works*, II, 15: «Después de que se celebre el Congreso de unificación, Engels y yo publicaremos una breve declaración indicando que nuestra posición es ajena a ese programa de principios y que no tenemos nada que ver con él. Esto es indispensable a causa de la opinión absolutamente errónea, y mantenida en el extranjero por los enemigos del Partido, según la cual nosotros dirigimos desde aquí, en secreto, el Partido llamado de Eisenach»).

de la idea jacobina y voluntarista de la revolución política, con una interpretación más bien determinista de la historia, derivada de Marx por la mediación de Engels. Que el resultado final fuese similar a lo que Marx llamó (en los *Manuscritos*) «comunismo rústico», no es sorprendente.

Sin embargo, uno debe admitir que, pese a todas las diferencias entre Marx y el comunismo soviético o leninista, el leninismo habría sido inconcebible sin el precedente de Marx. Por ironía de la historia, fue en sus varias cartas sobre Rusia donde Marx observó que los eventos históricos están siempre abiertos a diversos tipos de desarrollo. Con todo, Marx desestimó las posibilidades abiertas para su propia teoría; y en esto reside su mayor carencia intelectual. Aunque él pensaba que las alternativas históricas son abiertas (si bien sus causas son al mismo tiempo determinadas, identificables y explicables), Marx ignoró la posibilidad de que una de las alternativas a que podría conducir el desarrollo de su propia teoría, consistiese en la combinación de ésta con la tradición jacobina de acción revolucionaria. El leninismo encarnó tal combinación. Así, si el comienzo del camino de Marx fue hegeliano, también lo fue su enclaustrado punto de llegada; como el propio Hegel, Marx no sometió su teoría a una crítica dialéctica.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Marx y Engels

- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA)*, ed. D. Rjazanov y V. Adoratskij. Frankfurt-Berlín, 1927-32.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *Werke*, vols. I-XXXIX. Berlín, 1956.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *Selected Works*, vols. I-II. Moscú, 1962.
- MARX, KARL: *Early Writings*, trad. T. B. Bottomore. Londres, 1963.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *The Holy Family*, trad. R. Dixon. Moscú, 1956.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *The German Ideology*, edición revisada. Londres, 1965.
- MARX, KARL: *The Poverty of Philosophy*. Moscú, n. d.
- MARX, KARL: *Capital*, vols. I-III. Moscú, n. d.
- MARX, KARL: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Grundrisse)*. Berlín, 1953.
- MARX, KARL: *Pre-Capitalist Economic Formations*, ed. E. Hobsbawm. Londres, 1964.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *On Britain*. Moscú, 1962.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *On Colonialism*. Moscú, n. d.
- ENGELS, FRIEDRICH: *Anti-Dühring*, 3.^a ed. Moscú, 1962, trad. inglesa.
- ENGELS, FRIEDRICH: *Dialectics of Nature*, trad. C. Dutt. Moscú, 1954.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *Briefwechsel*, vols. I-IV. Berlín, 1949-50.
- MARX, KARL: *Letters to Kugelmann*. Londres, 1936.
- MARX, KARL, y ENGELS, FRIEDRICH: *Letters to Americans*. New York, 1953.
- Marx-Engels-Archiv*, ed. D. Rjazanov, vols. I-II. Frankfurt, 1927.
- The General Council of the First International*, vols. I-III. Moscú, n. d.

- La Première Internationale: Recueil de documents (Recueil)*, ed. J. Freymond, vols. I-II. Ginebra, 1962.
- The First International: Minutes of the Hague Conference of 1872*, ed. H. Gerth. Madison, 1958.

II. Otras obras citadas

- ACTON, HARRY BURROW: *The Illusion of the Epoch*. Londres, 1955.
- ADLER, GEORG: «Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie und ihre Beeinflussung durch Hegel, Feuerbach, Stein und Proudhon», *Festgabe für Adolf Wagner*. Leipzig, 1905.
- *Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*. Tübingen, 1887.
- AVINERI, SHLOMO: «From Hoax to Dogma: A Footnote on Marx and Darwin», *Encounter* (marzo 1967), págs. 30-2.
- «Marx and the Intellectuals», *Journal of the History of Ideas*, XXVIII, n.º 2 (abril-junio 1967).
- AXELOS, KOSTAS: *Marx penseur de la technique*. París, 1961.
- BAADER, FRANZ V.: «Über das dermalige Missverhältnis der Vermögenlosen, oder Proletaires, zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät», *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, ed. J. Sauter, Jena, 1925.
- BARION, JAKOB: *Hegel und die marxistische Staatslehre*. Bonn, 1963.
- BARZUN, JACQUES: *Darwin, Marx, Wagner*. Boston, 1946.
- BAUER, BRUNO: *Die bürgerliche Revolution in Deutschland*. Berlín, 1849.
- BERLIN, ISAIAH: *Karl Marx*, 2.ª ed. Londres, 1952.
- *The Life and Opinions of Moses Hess*. Cambridge, 1959.
- BERNSTEIN, EDUARD: *Evolutionary Socialism*, trad. E. C. Harvey. New York, 1909.
- BEYER, WILHELM R.: «Hegels Begriff der Praxis», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 6 (1958).
- BLANC, LOUIS: *Histoire de la Révolution française*. París, 1866.
- BLUMENBERG, WERNER: «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten», *International Review of Social History*, IX (1964), 81-121.
- BOBER, M. M.: *Karl Marx's Interpretation of History*. Cambridge, Mass., 1950.
- BÖHM-BAWERK, E. V.: *Karl Marx and the Close of His System*. New York, 1949.
- BUBER, MARTIN: *Paths in Utopia*. Londres, 1949.
- CALVEZ, JEAN-YVES: *La Pensée de Karl Marx*. París, 1956.

BIBLIOGRAFIA

- CIESZKOWSKI, AUGUST V.: *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlín, 1838.
 — *De la pairie et de l'aristocratie moderne*. París, 1844.
 — *Notre Père*. París, 1904, trad. francesa.
- COLLINS, HENRY, y ABRAMSKY, CHIMEN: *Karl Marx and the British Labour Movement*. Londres, 1965.
- CONZE, WILHELM: *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz*. Stuttgart, 1962.
- CORNFORTH, M.: *Dialectical Materialism*, vols. I-II. Londres, 1954.
- CORNU, AUGUSTE: *Karl Marx et Driedrich Engels: leur vie et leur oeuvre*, vols. I-III. París, 1955-62.
 — *The Origins of Marxian Thought*. Springfield, Ill., 1957.
- CUNOW, H.: *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatslehre*. Berlín, 1920-21 (dos vols.).
- DE VRIES, J.: *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. Salzburg/München, 1958.
- DUPRÉ, LOUIS: *The Philosophical Foundations of Marxism*. New York, 1966.
- EASTON, LOYD D.: «August Willich, Marx and Left-Hegelian Socialism», *Cahiers de l'ISEA, série S, n.º 9* (1965), págs. 101-37.
- FEUERBACH, LUDWIG: *Das Wesen des Christentums*, ed. H. Schmidt. Leipzig, 1909.
 — *Kleine philosophische Schriften*. Leipzig, 1950.
 — «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie», *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, vol. II. Zürich/Winterthur, 1843.
 — *Briefwechsel*, ed. W. Schuffenhauer. Leipzig, 1963.
- FÖLDES, B.: *Das Problem Karl Marx-Lorenz Stein*. Jena, 1927.
- FROMM, ERICH: *Marx's Concept of Man*. New York, 1961.
 — (Ed.) *Socialist Humanism*. Garcen city, 1965.
- GALBRAITH, JOHN KENNETH: *The Affluent Society*. Londres, 1958.
- GEBBHARD, JÜRGEN: *Politik und Eschatologie*. München, 1963.
- GREGOR, A. JAMES: *A Survey of Marxism*. New York, 1965.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein, 1963.
- HEGEL, G. F. W.: *Early Theological Writings*, trad. T. M. Knox. Chicago, 1948.
 — *The Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, 2.ª ed. Londres, 1931.
 — *The Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox. Oxford, 1942.
 — *Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955.
 — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Nicolin und Pöggeler. Hamburg, 1959.
 — *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, vols. I-IV. Hamburg, 1952-60.
- HEPNER, BENOIT P.: «History and the Future: The Vision of August Cieszkowski», *The Review of Politics*, XV, n.º 3, julio 1953.

- HERTZ-EICHENRODE, DIETER: «Massenpsychologie bei den Junghegelianern», *International Review of Social History*, VII, n.º 2 (1962).
- HESS, MOSES: *Die europäische Triarchie*. Leipzig, 1841.
- *Philosophische und sozialistische Schriften*, ed. A. Cornu and W. Mönke. Berlin, 1961.
- *Briefwechsel*, ed. E. Silberner. La Haya, 1959.
- HEUSEL, A.: *Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx*. Jena, 1925.
- HILFERDING, RUDOLF: *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, ed. P. Sweezy. New York, 1949.
- HODGES, DONALD C.: «Engels's Contribution to Marxism», *Socialist Register*, 1965 (Londres, págs. 297-310).
- HOMMES, JAKOB: *Der technische Eros*. Freiburg, 1955.
- HOOK, SIDNEY: *From Hegel to Marx*, nueva ed. Ann Arbor, 1962.
- HYNDMAN, H. M.: *The Record of an Adventurous Life*. Londres, 1911.
- HYPPOLITE, JEAN: *Études sur Marx et Hegel*. París, 1955.
- KAMENKA, EUGENE: *The Ethical Foundations of Marxism*. Londres, 1962.
- KAUFMANN, WALTER: *Hegel*. New York, 1965.
- KAUTSKY, KARL: *Terrorism and Communism*. Londres, 1920.
- KINDERSLEY, R.: *The First Russian Revisionists*. Oxford, 1962.
- KÜHNE, W.: *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*. Leipzig, 1938.
- KÜNZLI, ARNOLD: *Karl Marx: Eine Psychographie*. Viena, 1966.
- LABEDZ, LEOPOLD (ed.): *Revisionsim*. Londres, 1962.
- LANGE, OSKAR: *Problems of Political Economy of Socialism*. Calcuta, 1962.
- LEFF, GORDON: *The Tyranny of Concepts*. Londres, 1961.
- LENIN, V. I.: *Collected Works*, vol. I. Moscú, 1960.
- LESSNER, F.: «Before 1848 and After», *Reminiscences about Marx and Engels*. Moscú, n. d.
- LEWIS, JOHN: *The Life and Thought of Karl Marx*. Londres, 1965.
- LICHTHEIM, GEORGE: *Marxism*. Londres, 1961.
- «Marx and the Asiatic Mode of Production», *St Anthony's Papers*, XIV (1963), 86-112.
- «Western Marxist Literature», *Survey*, n.º 50 (enero 1964), págs. 119-28.
- «The Origins of Marxism», *Journal of the History of Philosophy*, III, n.º 1 (abril 1965), 96-105.
- LINDSAY, A. D.: *Karl Marx's 'Capital'*. Londres, 1925.
- LOBKOWICZ, NICHOLAS (ed.): *Marx and the Western World*. Notre Dame, 1967.
- LOSSKY, N. O.: *Three Polish Messianists: Sigmund Krasinski, August Cieszkowski, W. Lutoslowski*. Praga, 1937.
- LÖWITH, KARL: «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII (1932).

BIBLIOGRAFIA

- *From Hegel to Nietzsche*. New York, 1964.
- (Ed.) *Die Hegelsche Linke*. Stuttgart, 1962.
- LUKÁCS, GEORG: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlín, 1923.
- *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. Leipzig, 1926.
- *Der junge Hegel*. Viena, 1948.
- «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, II, n.º 2 (1954), 288 f.
- LUXEMBURG, ROSA: *The Russian Revolution*, ed. Bertram D. Wolfe. Ann Arbor, 1961.
- MARCUSE, HERBERT: *Reason and Revolution*, 2.ª ed. New York, 1954.
- Marxismusstudien*, vols. I-IV, eds. E. Metzger e I. Fetscher. Tübingen, 1954-62.
- MASARYK, THOMAS G.: *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*. Viena, 1899.
- MEHRING, FRANZ: *Karl Marx*. Londres, 1936.
- MENGELBERG, K.: «Lorenz v. Stein and His Contribution to Historical Sociology», *Journal of the History of Ideas*, XXII, n.º 2 (1961).
- MÉSZÁROS, ISTVÁN: «Collettività e alienazione», *Nuova Presenza*, n.º 5 (1962).
- MEYER, ALFRED G.: *Marxism: The Unity of Theory and Praxis*. Cambridge, Mass., 1954.
- MILIBAND, RALPH: «Marx and the State», *Socialist Register*, 1965 (Londres), págs. 278-96.
- MORGAN, ROGER P.: *The German Social Democracy and the First International*. Cambridge, 1965.
- MÜLLER, ADAM: «Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und fasslich dargestellt», *Ausgewählte Abhandlungen*, ed. J. Baxa. Jena, 1921.
- *Gesammelte Schriften*. München, 1839.
- NA'MAN, SHLOMO: «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten in der zweiten Phase seines Bestehens», *Archiv für Sozialgeschichte*, V (1965), 5-82.
- NICOLAEVSKY, BORIS y MAENCHEN-HELFFEN, O.: *Karl Marx, Man and Fighter*. Londres, 1936.
- O'MALLEY, JOSEPH J.: «History and Man's "Nature" in Marx», *The Review of Politics*, XXVIII, n.º 4 (octubre 1966), 508-27.
- PAUL, G. A.: «Lenin's Theory of Perception», *Analysis*, V, n.º 5 (1938), 65-73.
- POSTGATE, R.: *Revolution from 1789 to 1906*. Londres, 1920.
- PLAMENATZ, JOHN: *German Marxism and Russian Communism*. Londres, 1954.
- POPPER, KARL: *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, 1950.
- RIEDEL, MARTIN: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Stuttgart, 1965.

- ROTENSTREICH, NATHAN: *Basic Problems of Marx's Philosophy*. Indianapolis/New York, 1965.
- RUBEL, MAXIMILIEN: *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
- «Marx's Conception of Democracy», *New Politics*, I, n.º 2 (1962), 78-90.
- RUGE, ARNOLD: *Werke*. Mannheim, 1847.
- SCHMIDT, ALFRED: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, 1962.
- SCHUFFENHAUER, WERNER: *Feuerbach und der junge Marx*. Berlín, 1965.
- SILBERNER, EDMUND: «Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess, 1841-1843», *Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, VI (1963), 387-437.
- SOREL, GEORGES: *Les Polémiques sur l'interprétation du marxisme*. Paris, 1900.
- STUKE, HORST: *Philosophie der Tat*. Stuttgart, 1963.
- TALMON, J. L.: *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres, 1952.
- TILlich, PAUL: *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*. Stuttgart, 1952.
- TUCKER, ROBERT C.: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
- VENABLE, V.: *Human Nature: The Marxian View*. Londres, 1946.
- VERDÈS, JEANINE: «Marx vu par la police française 1871-1883», *Cahiers de l'IDEA*, série S, n.º 10 (agosto 1966), págs. 83-120. Paris.
- VICO, GIAMBATTISTA: *The New Science*, trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch. New York, 1961.
- VICTOR, W.: *Marx und Heine*. Berlín, 1953.
- VOGEL, PAUL: *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Berlín, 1925.
- WEBER, MAX: «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX (1904), 22-87.
- *Essays in Sociology*, trad. Gerth y Wright Mills. New York, 1946.
- WEISS, J.: «Dialectical Idealism and the Work of Lorenz v. Stein», *International Review of Social History*, VII, n.º 1 (1963).
- ZOLTOWSKI, A.: *Graf A. Cieszkowski's Philosophie der Tat*. Posen, 1904.

ESTA OBRA TERMINÓ DE
IMPRIMIRSE, EN LOS
TALLERES GRÁFICAS MAR-CAR, S. A.,
EL 21 DE DICIEMBRE DE 1983,
AÑO DEL CENTENARIO DE LA
MUERTE DE CARLOS MARX.

