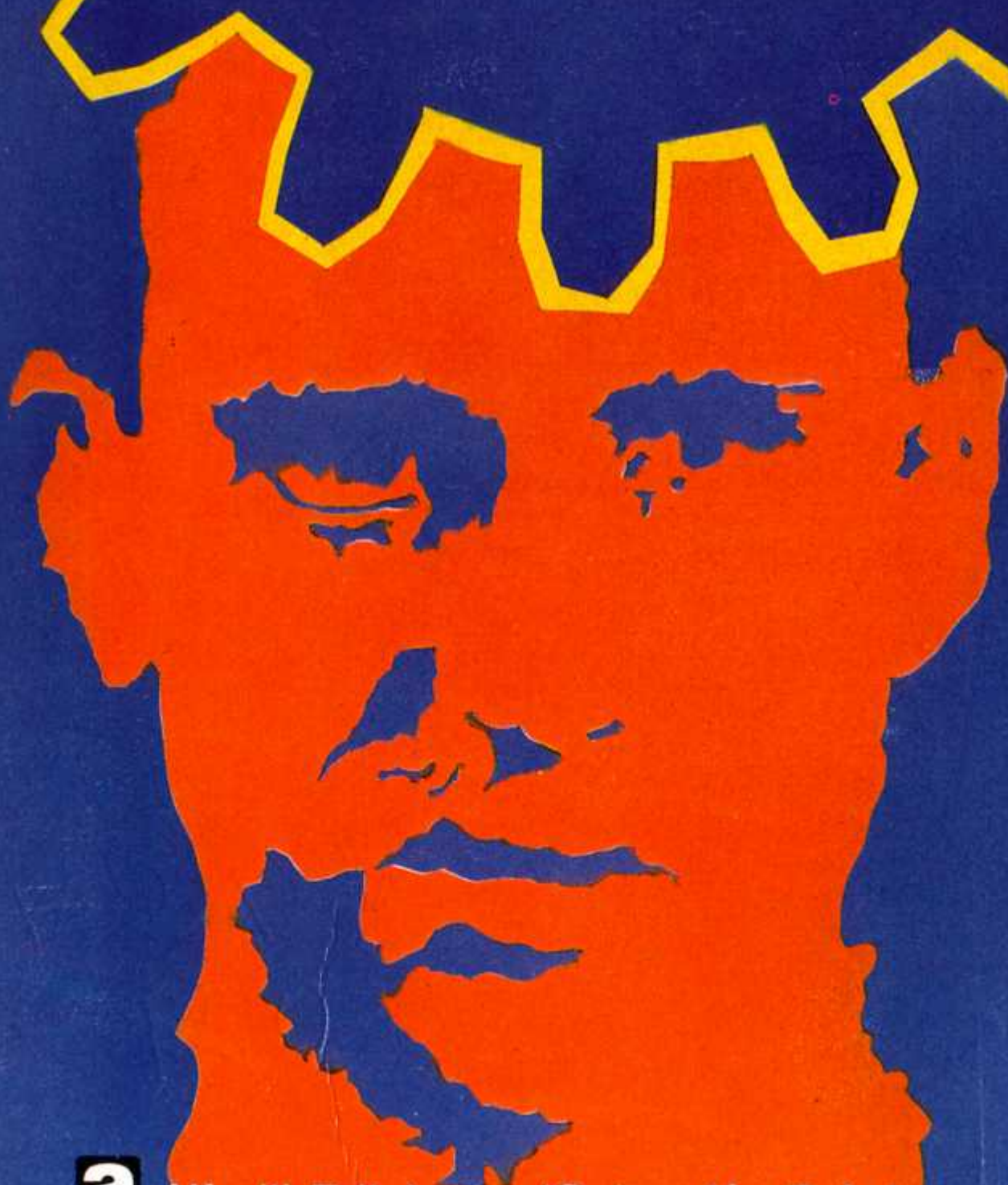


LA ALIENACION COMO SISTEMA

La teoría de
la alienación en
la obra de Marx

Ludovico
Silva



Alfadil Ediciones / Colección Trópicos

La alienación como sistema es una reconstrucción sistemática de la teoría de la alienación a través de toda la obra de Marx. Entra en polémica con casi todos los marxistas y estudiosos actuales, para quienes el tema de la alienación sólo fue estudiado por Marx en sus escritos de juventud. Aquí, por el contrario, se demuestra documentalmente que la teoría de la alienación no sólo persistió en las grandes obras económicas de la madurez de Marx, sino que en éstas se perfila una definición de la alienación que tiene un lugar central en el pensamiento económico-social de Marx. Se trata de una teoría de la alienación que comprende una de la "desalienación universal": la liberación y realización del individuo humano dentro de un proyecto socialista original de Marx, que no ha sido prácticamente estudiado hasta hoy con la debida profundidad, pero que sí, en cambio, ha sido ámpliamente tergiversado y hasta traicionado. Este libro, en suma, es como una culminación de los estudios y publicaciones marxistas que el autor ha realizado durante más de una década.

Los libros de Ludovico Silva han alcanzado casi todos numerosas reediciones, y algunos de ellos han sido traducidos a lenguas extranjeras, como el inglés, el italiano y el yugoslavo.

Ludovico Silva nació en Caracas, en 1937. Realizó estudios primarios y secundarios con los jesuitas en su ciudad natal, y en 1954, luego de graduarse de bachiller, emprendió un largo viaje por diversos países de Europa. En España, donde residió varios años, hizo estudios universitarios de Filosofía y Letras, en Madrid. Luego, en París, asistió a cursos sobre literatura francesa. En Friburgo de Brisgovia estudió filología románica durante un año, con Hugo Friedrich. De regreso a Venezuela, realiza estudios de Filosofía en la Universidad Central y se gradúa con la mención *Summa Cum Laude*. Hasta la fecha, ha publicado una veintena de libros, unos de poesía, otros de filosofía social. Entre sus obras filosóficas destacan: *La plusvalía ideológica* (Caracas, 1970), *El estilo literario de Marx* (México, 1971), *Teoría y práctica de la ideología* (México, 1971), *Anti-Manual para uso de marxistas, marxianos y marxólogos* (Caracas, 1975), *Contracultura* (Caracas, 1979), *Teoría de la ideología* (Caracas, 1980).



LA ALIENACION
COMO SISTEMA

COLECCION TROPICOS
2

LUDOVICO SILVA

LA ALIENACION
COMO SISTEMA

La teoría de la alienación
en la obra de Marx



ALFADIL EDICIONES, S.A.
CARACAS

Diseño de cubierta:
Raúl O. Pane

Copyright © 1983
Alfadhí Ediciones, S. A. /
Apto. 50.304
Caracas 1050 / Venezuela

ISBN: 84-7222-074-5
Depósito legal: B. 30.719-1983

Representante para España:
Editorial Lasa, S. A.
Constitución, 18-20
Barcelona (14)

Impreso y encuadernado por
I. G. Manuel Pareja
Montaña, 16 - Barcelona (26)

Impreso en España
Printed in Spain

*A Beatriz, mi esposa, como siempre,
en el nombre del vino y del amor.*

L. S.

*They do divide our being; they become
a portion of ourselves as of our time,
and look like heralds of eternity;
they pass like spirits of the past—they speak
like Sibyls of the future: they have power—
the tyranny of pleasure and of pain;
they make us what we are not—what they will
and shake us with the vision that's gone by,
the dread of vanish'd shadows—Are they so?*

LORD BYRON

PREFACIO

Las primeras páginas escritas de este libro datan de hace diez años. En esa época compuse los primeros capítulos, que luego, por supuesto, con los años he venido revisando y pulimentando. Largos años dejé dormir el libro, en parte por pereza, porque la labor se me presentaba difícil, fatigosa y arriesgada. ¡Tener que leerse la obra íntegra de Marx, en varios idiomas, para buscar el hilo conductor de la teoría de la alienación! Eso parecía una tarea para un equipo de investigadores, y no para uno solo. Hace cinco años redacté otro capítulo, el correspondiente a *La ideología alemana*; y luego el libro volvió a dormir. Faltaba aún lo más difícil: enfrentarse a las grandes obras económicas de la madurez de Marx. Por fin, hace un año, decidí emprender la tarea, y he aquí que por fin le he dado remate.

Esta no es una obra que verse tan sólo sobre el problema de la alienación. En realidad, es el libro mío que algunos lectores esperaban, donde se trata de un modo global el pensamiento y la vida de Marx. Porque no sólo se trata de encuadrar debidamente los principales momentos de su pensamiento; también se trata, como lo comprobará el lector al comienzo de cada capítulo, de ofrecer un panorama de la existencia de Marx en el momento de escribir cada una de sus obras. Se trata, pues, para hablar como Rubel, de una "biografía intelectual" de Marx, pero vista al través del lente de la teoría de la alienación. Las dificultades para componer una obra así son grandes. En primer lugar está, como diría Marx, la fase de la investigación. No es nada fácil rastrear en los textos alemanes de Marx —ayudado por traducciones francesas y españolas— las huellas de la teoría de la alienación. Y en segundo lugar, estaba la dificultad de consultar toda la gran bibliografía que hay sobre el tema, producto de los más diversos autores. El problema de la bibliografía es agudo en la fase de las obras de juventud de Marx. Particularmente sobre los *Manuscritos de 1844* hay una

infinidad de libros y artículos publicados, que me costó mucho trabajo reunir, sobre todo por escribir en un país como Venezuela, donde no existe esa bibliografía y hay que pedirla al extranjero. Pero, al fin y al cabo, fue un placer compulsar toda esa inmensa bibliografía, porque así se me ofrecían puntos de apoyo para sostener mi polémica —ya que este es un libro polémico. Después, en cuanto a las obras de la madurez de Marx, el problema era inverso: no existe casi bibliografía, al menos sobre el problema de la alienación. Sobre los *Grundrisse*, por ejemplo —que es tal vez el texto de Marx más importante para la teoría de la alienación— apenas si se pueden leer algunas observaciones de Ernest Mandel en su obra sobre el pensamiento económico de Marx, y sobre todo la imponente obra de Roman Rosdolsky *Génesis y estructura del Capital de Marx*, que son unos estudios a profundidad de los *Grundrisse*. Igual puede decirse sobre las otras grandes obras de la madurez de Marx. Prácticamente el único tema relacionado con la alienación que han tocado los intérpretes ha sido el del fetichismo, basándose en el parágrafo de *El Capital* dedicado a ese tema. El mejor de los intérpretes de la teoría de la cosificación sigue siendo el Lukács de *Historia y conciencia de clase*. Sobre la *Crítica de la economía política* de 1859, que es una de las obras más perfectas de Marx desde el punto de vista científico y literario, no hay nada escrito. Al menos, nada que se relacione con la alienación. Y sin embargo ¡cuán rico es ese texto sobre nuestro problema! Lo mismo hay que decir de las *Teorías de la plusvalía*, que es un texto riquísimo en referencias a la alienación y, sin embargo, permanecía hasta ahora intocado.

Entre los intérpretes de Marx europeos y americanos ha fluido un prejuicio que es producto, digámoslo duramente, de la más crasa ignorancia. Ese prejuicio consiste en creer que la teoría de la alienación es un producto exclusivo de la juventud de Marx, y más concretamente de los *Manuscritos de 1844*. Contra este prejuicio, que es universal, polemiza este libro mío. Yo demuestro, con los textos a la vista, que la teoría de la alienación fue un asunto de toda la vida de Marx. De ahí que este volumen tenga también, parcialmente, el carácter de una antología de textos. No me quedaba más remedio que demostrar con citas mis afirmaciones. Yo no puedo asegurar que en los *Grundrisse* existe una definición formal de la alienación del trabajo, de carácter científico social, sin citarla completa. Yo no puedo afirmar que en las *Teorías de la plusvalía* se habla constantemente de la alienación sin hacer una referencia directa. Estas referencias las he hecho, para mayor rigor, a partir de la edición alemana de las *Marx-Engels Werke* (MEW), citando,

cuando he podido, las ediciones españolas o francesas. Por cierto, que entre las fuentes francesas me ha resultado preciosa la edición de las obras de Marx hecha por Maximilien Rubel en La Pléiade, que es una verdadera edición científica de las obras económicas de Marx. En cuanto a las traducciones castellanas —casi todas de Wenceslao Roces— he tenido que modificarlas constantemente, pues fallan al traducir los pasajes sobre la alienación.

De modo, pues, que este libro está destinado en parte a demostrarles a los europeos y a los norteamericanos que están equivocados en su apreciación de la teoría marxista de la alienación. Guiados por los *Manuscritos de París*, de Marx, han construido una teoría antropológica de la alienación que no tiene nada que ver con la teoría *histórica* de la alienación desarrollada en las obras maduras de Marx. ¿Por qué ha ocurrido esto así? Yo creo que por dos razones. En primer lugar, por ignorancia, pues todos esos ilustres intérpretes no se han tomado la molestia de revisar las grandes obras económicas de la madurez de Marx (hay excepciones, como Mandel). Y en segundo lugar, hay una razón de orden ideológico. A muchos intérpretes seudomarxistas o directamente burgueses les interesaba, y les sigue interesando, presentar la teoría de la alienación como una teoría *filosófica*, en el sentido de una filosofía especulativa; así como también les interesa presentar a Marx como un filósofo al estilo antiguo. Y los *Manuscritos de 1844* les dan pie para ello, por las vacilaciones que hay en ese texto, y que yo examino cuidadosamente en el segundo capítulo de este libro, que fue uno de los que más dificultades me ofreció. Contra estos europeos y norteamericanos que desde sus altas cátedras difunden tal necedad y ofrecen tamaña ignorancia, un latinoamericano se atreve a decirles que están equivocados, que no han leído a Marx, y que si lo han leído no han sabido interpretarlo.

La alienación en Marx puede ser considerada como un concepto filosófico, pero no al estilo hegeliano, no al estilo especulativo. Es filosófico porque es un concepto de la máxima generalidad, aplicable al entero sistema de pensamiento de Marx y aplicable a toda la historia conocida. Pero sus raíces, su basamento, están en la teoría económico-social de Marx. *La alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio*. Esta, y no otra, es la definición que se desprende de las grandes obras económicas de Marx. Para comprenderla en toda su profundidad hay que leerse esas obras. Pues Marx es un economista muy singular, y en ello reside su genio: cuando habla en términos económicos —como valor de uso, de cambio, etc.—, implica en ellos toda una teoría de la sociedad, de su evolución

y de su estado presente. Este es el secreto de la perdurabilidad del pensamiento de Marx. Marx podrá haberse equivocado en algunos detalles, incluso en detalles importantes; pero el hueso de su teoría, y su método dialéctico, siguen teniendo vigencia. Por ello he considerado útil establecer en este libro una teoría marxista de la alienación; porque creo que ella puede ser útil, creo que es aplicable empíricamente. Aplicable, por supuesto, pero no en el sentido en que la aplican, por ejemplo, los investigadores norteamericanos, que han convertido a la alienación en una especie de concepto psico-social dotado de la mayor ambigüedad. Ni tampoco en el sentido de los europeos por el estilo de Louis Althusser, que la han convertido en un concepto meramente antropológico. El único europeo que ha reaccionado contra estas falsedades es Ernest Mandel, a quien mucho debe este libro, en su obra *La formación del pensamiento económico de Marx*. Por cierto que el título de esta obra mía, *La alienación como sistema*, me fue inspirada por Mandel. Pues, en Marx, la alienación es un sistema compuesto de tres variables fundamentales, tres factores histórico-genéticos: la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil. Estas tres variables son analizadas profusamente a lo largo de este libro. La alienación capitalista es un diorama compuesto por esas tres variables, que si bien son distintas en el tiempo, en nuestra sociedad se funden en una unidad sincrónica. Es lo que nos explica Marx en su famosa Introducción metodológica a los *Grundrisse*.

Finalmente, debo agradecer a mi hermano, el economista venezolano Héctor Silva Michelena, su ayuda para redactar el párrafo sobre la teoría de la explotación en *El Capital*, en el capítulo IX de esta obra. También agradezco la colaboración de mis alumnos de la Universidad Central de Venezuela, cuyas discusiones conmigo me han obligado siempre a precisar más mis puntos de vista y a pulir más mis conceptos.

Andrés Bello decía que su Gramática estaba destinada "al uso de los americanos". Yo debo decir que este libro mío, aunque mucho más modesto, está destinado, no sólo a los americanos, sino también a los europeos. Pues el marxismo y su teoría de la alienación es un asunto que nos concierne a todos, *urbi et orbe*.

LUDOVICO SILVA

Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

CAPITULO I

PANORAMA DEL CONCEPTO DE ALIENACION EN LA OBRA DE MARX: SU TRAYECTORIA Y SUS PROBLEMAS

En este libro intentaré una reconstrucción progresiva de la teoría marxista de la alienación. Su tesis fundamental es que esa teoría vive y pervive a lo largo de *toda* la obra de Marx; al menos, de sus obras fundamentales. La casi totalidad de la inmensa literatura que se ha producido y se sigue produciendo en torno al problema de la alienación, coincide en un gigantesco y nefando error: creer que la alienación es un problema que Marx sólo atacó en su juventud, concretamente en los *Manuscritos de 1844*. En el presente libro aporto suficientes análisis y pruebas documentales —no me ha quedado más remedio que hacer sacrificios en el altar de las citas— para demostrar que, más allá de sus obras juveniles, Marx ahondó de manera sistemática en el problema de la alienación. En las grandes obras económicas que escribió a partir de los *Grundrisse* (1857-1858), existe una teoría madura de la alienación, desprovista por completo de aquellos escauceos filosóficos esencialistas que dificultaban la lectura correcta de los manuscritos de París. Toda la literatura europea y norteamericana sobre este problema comete el mismo imperdonable error; y digo que es imperdonable porque no se trata de un error de interpretación, sino de información e investigación. Resulta un tanto extraño que un latinoamericano tenga que enmendarles la plana a tantos marxistas ilustres. Salvo en uno o dos casos, como el de Mandel y Rubel, todos cometen el mismo pecado. Pero antes de entrar en materia, plantearé los puntos centrales de la discusión.

1.º) *La alienación: ¿categoría filosófico-antropológica o categoría socio-económica?* Este es el punto más candente y más general de todos. Puede decirse que todos los otros puntos están incluidos en éste o se derivan de él. Tome el lector en cuenta lo siguiente: en caso de ser la alienación una categoría filosófica, un rasgo "antropológico" del ser humano por así decirlo, no queda otro remedio que separar la teoría de la alienación de todo el sis-

tema socio-económico de Marx, o sea, de su comprensión de la historia, ya que esta comprensión excluye por definición toda categoría de carácter a-histórico; en este caso, la alienación no sería otra cosa que una especie de pecado de juventud de Marx, o como se ha dicho "un concepto pre-marxista e ideológico". Por otra parte, si se concibe a la alienación como categoría socio-económica (con consecuencias éticas) se niega de raíz la posición anterior, pero entonces habrá que demostrar no sólo la persistencia de la teoría, y su vocabulario, a lo largo de la obra de Marx, sino lo que es más importante: demostrar su lugar preciso dentro de la concepción socio-económica de Marx.

2.º) *La alienación: ¿término científico o término ideológico?* Este punto no es sino consecuencia del anterior. Reconociendo el carácter científico de la obra de Marx, ¿juega algún papel específico en ella el concepto de alienación, o por el contrario, se trata de un "coqueteo" filosófico, una concesión ideológica de un científico?

3.º) *La alienación: ¿concepto que implica nociones no-operativas de carácter a-histórico tales como "la esencia humana" o "lo propio"?* Punto también derivado, pero que reviste especial importancia, por haberse centrado en él numerosas objeciones— así como las más extrañas adhesiones— a la teoría marxista de la alienación. Hay hechos tales como: en los *Manuscritos* de 1844 se emplea a menudo la expresión "esencia humana"; pero en los años subsiguientes, en sitios tales como *La ideología alemana* o el *Manifiesto del Partido Comunista* se lanzan denuestos contra los que hablan de "esencia humana". Un problema: ¿habrá que pensar en la ineficacia socio-económica de la alienación en los *Manuscritos* del 44, dado el empleo de expresiones semejantes, o por el contrario habrá que pensar que bajo un cierto ropaje filosófico (fundamentalmente hegeliano) se encuentran auténticas categorías socio-económicas, aún insuficientemente expresadas? La "esencia humana" de que hablan los *Manuscritos* del 44, ¿es concebida por Marx como la *quidditas* eterna del hombre? La alienación de tal "esencia", su ex-propiación, ¿es un fenómeno de una *quidditas* eterna, originaria o por el contrario es un fenómeno histórico que, por tanto, puede ser superado y desaparecer?

4.º) *La alienación: si es una categoría histórica, ¿pertenece sólo al capitalismo o también es propia de anteriores modos de producción?* Claro que esta alternativa sólo se presenta a quienes ya han resuelto la alternativa anterior, admitiendo la historicidad de la alienación. Marx ha concentrado todo su aparato analítico en el examen de la alienación capitalista; pero, ¿implica esto que no reconociese formas específicas de alienación en otros modos

de producción? El fetichismo de las mercancías, que es modalidad capitalista (pues se basa en el desarrollo histórico del capital y en la oposición de éste al trabajo), ¿es la única forma de alienación? ¿No es, por ejemplo, la alienación ideológica (y en particular, la alienación religiosa, que es parte de aquélla) una importante modalidad de alienación que estaba presente en sociedades primitivas en las que aún no había surgido el tráfico de mercancías? ¿No hay alienación en el esclavismo, en la servidumbre?

5.º) *La alienación: ¿sobrevivirá al capitalismo?* Este es uno de los puntos más controvertidos, sobre todo por la existencia actual de sociedades que, diciendo haber superado el capitalismo y ser ya socialistas, conservan, sin embargo, algunas formas fundamentales de alienación. ¿No representan más bien estas sociedades una transición hacia el socialismo? ¿O están sus individuos humanos "universalmente desarrollados", según quería Marx para superar la alienación? La presencia de una economía monetaria en las actuales sociedades "socialistas", ¿no es un factor primordial de alienación? La distribución, ¿alcanza por igual a todos, o hay aún privilegios? El derecho a la crítica, condición del desarrollo de la conciencia, ¿existe plenamente?

Hay, sin duda, otros problemas además de los mencionados,¹ pero puede decirse que todos, de una manera u otra, caen bajo la irradiación de los que acabamos de enumerar. Estos problemas, repetimos, se refieren a la alienación, pero no constituyen la teoría misma, aunque su discusión pueda aclarar a ésta. Esta discusión será el objeto del último capítulo de esta primera parte.

Queremos, como decíamos, ofrecer al lector desde ahora una visión panorámica del problema. Por ello, una vez enumerados los principales problemas de orden polémico, dedicaremos el resto del presente capítulo a *resumir* la trayectoria del concepto de alienación en la obra de Marx.

Aunque partiremos de los *Manuscritos* del 44, haremos una alusión—casi puramente a título de información— acerca de los giros que toma la alienación en obras anteriores. Nos quedaremos en alusión por dos razones. En primer término, porque detenernos en este examen nos obligaría a profundizar las relaciones Marx-Feuerbach-Hegel (y otros nombres, como Moses Hess, por ejemplo), relaciones que en este libro no queremos tocar sino cuando sea estrictamente necesario, y que por lo demás han sido estudiadas a fondo por múltiples autores, lo que

1. Por ejemplo, el célebre asunto del "Marx joven" y el "Marx maduro" que tanta e inútil tinta ha derramado. El problema nos parece artificial, pero no tendremos otro remedio que tocarlo.

no puede decirse del problema de la alienación en obras de Marx como los *Grundrisse*, o las *Teorías sobre la plusvalía*, o la *Contribución a la crítica de la economía política*, que son —aunque parezca mentira— terreno casi virgen en este aspecto. En segundo lugar —y esto es quizá más importante que lo anterior— porque sólo a partir de los *Manuscritos* del 44, primera obra escrita por Marx después de iniciar sus estudios de economía política, es posible hablar rigurosamente de “alienación” en sentido marxista. En la Disertación doctoral de Marx (*Über die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1840-41) se dice, por ejemplo, hablando de Epicuro, que éste concebía al “fenómeno en cuanto tal, esto es, como alienación (*Entfremdung*) de la esencia”,² lo que nada en absoluto nos dice acerca de la alienación en sentido marxista, y sí de la alienación en sentido hegeliano. En *La cuestión judía*³ se acerca un poco más a su sentido futuro, cuando —siguiendo los pasos de Feuerbach— señala la representación cristiana del hombre como “fantástica” y “extraña” y en relación antagónica con el hombre mismo; así como también señala la alienación del hombre respecto del Estado en la “sociedad civil”, en el sentido de que el hombre de esta sociedad no considera que su “esencia” está en él mismo, sino en el Estado, lo que equivale a una forma de alienación. Ambos temas —alienación religiosa, alienación estatal—, unidos a otros tales como el de la alienación burocrática reaparecen en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* o *Crítica del Derecho Público hegeliano*, de 1843;⁴ hay, asimismo, el germen de la crítica de la filosofía como alienación ideológica, que ahondará después. Y en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde Marx revela con esplendor estilístico su vocación materialista, hallamos temas que anticipan a *La sagrada familia*: la forma de suprimir la alienación religiosa consiste ante todo en suprimir la alienación existente en la estructura material de la sociedad, pues aquella es expresión de ésta; tanto en la religión como en la vida ciudadana es preciso denunciar la inversión de sujeto y objeto que ocurre universalmente: en la religión, el objeto creado —Dios— se convierte en sujeto creador; en la sociedad civil, el objeto creado —Estado, progreso, etc.— se convierte en sujeto dominador. Y para combatir las formas ideológicas de tal alienación, la filosofía que

2. Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Frankfurt-Berlin-Moscú, 1927-1935, I, 1, p. 42.

3. K. Marx, *Zur Judenfrage* (1843), en *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1961, vol. I, p. 347 sq.

4. K. Marx, *Kritik des hegelischen Staatsrechts*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, pp. 246-249.

separa al hombre de su existencia material, propone la *teoría* revolucionaria, pues “la teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades”.⁵

Pero no hay *teoría marxista de la alienación* sino a partir de los *Manuscritos* parisinos de 1844. A pesar del vocabulario filosófico, sus categorías son ya fundamentalmente socio-económicas,⁶ y la alienación aparece como categoría histórica, vinculada ante todo al régimen capitalista de producción, pero con indicadores suficientes como para saber que Marx ya extendía el concepto a modos de producción anteriores. Así, se habla ya de modo claro e inequívoco acerca de lo que nosotros calificaremos como “variables histórico-genéticas de la alienación”, a saber: *la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil*, tres condiciones históricas que pueden ser *superadas históricamente* y que, por tanto, no pertenecen a ninguna supuesta “esencia humana”, a menos, claro está, que se considere como la “esencia” del hombre el vivir en relaciones de explotación. Pese a hablar de “esencia humana” y pese a valerse de este concepto en expresiones tan comprometidas filosóficamente como “alienación de la esencia humana”, Marx insistirá, como veremos, en el carácter variable, esto es, humano, *histórico*, económico-político, pues *die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens, la alienación económica es la de la vida real y efectiva*.⁷ No puede haber para Marx una esencia humana alienada fija, estable, eterna, una inmutable *quidditas*, pues de otro modo, ¿qué sentido tendría toda la lucha de Marx por demostrar que la alienación es superable históricamente?

Por otra parte, Marx sienta las bases, en este manuscrito, de la teoría de la alienación que en obras posteriores desarrollará; y lo hace enumerando las principales formas de alienación: alienación del producto respecto del productor, alienación de éste respecto de su actividad productiva misma, alienación del “ser genérico” o antagonismo entre el hombre como individuo y el hombre como especie, alienación del hombre respecto del

5. K. Marx, *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, p. 386: *Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist*. Nada tiene que envidiar esta sola frase a cualquiera de las Tesis sobre Feuerbach!

6. “Todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todos conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con un lenguaje filosófico”. Herbert Marcuse, *Razón y Revolución*, ed. del Inst. de Estudios Políticos de la Universidad Central, Caracas, 1967, p. 249.

7. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en *Texte zu Methode und Praxis: Pariser Manuskripte 1844*, editado por Günther Hillmann, Rowohlt-Verlag, 1966, p. 76.

hombre y alienación ideológica en su forma religiosa. Todas estas formas reaparecerán en las obras posteriores de Marx, pero desvestidas de buena parte del ropaje filosófico que ostentan en los *Manuscritos*. La teoría de la alienación allí presente no puede considerarse —como la consideran muchos autores— como la teoría marxista definitiva; ni mucho menos, pues aunque figuren allí las intuiciones principales, ¿cómo podría estar completa la teoría marxista de la alienación sin la teoría de la plusvalía, ni la del valor-trabajo, que sólo desarrolló Marx años después? Sin embargo, hay pasajes que no desmerecen en modo alguno del Marx de los *Grundrisse*, tales como los referentes a la alienación de las necesidades.

En *La sagrada familia* no sólo se ataca duramente a la filosofía especulativa que hablaba (como hoy) del famoso *der Mensch* "el hombre" con su esencia a cuestas, sino que se insiste —como en los *Manuscritos* del año anterior— en relacionar raizalmente propiedad privada y alienación, señalando la vía práctica para que la deshumanización (*Entmenschung*) que implica la propiedad privada, sea superada mediante la autonegación de la misma, y se convierta en "deshumanización que se supera a sí misma" (*aufhebende Entmenschung*).⁸

En *La ideología alemana* se ataca también de frente a la "esencia humana" con un vocabulario, esta vez, plenamente socioeconómico; se plantea la alienación en casi toda su amplitud, haciéndose especial hincapié en dos de sus variables: la división del trabajo y la producción mercantil,⁹ trabadas ya con el mercado mundial capitalista y se trazan, junto a las bases para una teoría general de las formaciones ideológicas, los fundamentos para un subconjunto de la teoría de la alienación que hoy cobra inmensa importancia en el análisis de la sociedad (tanto la capitalista como la de transición hacia el socialismo), a saber: la *alienación ideológica*, concepto que, como veremos, ya había sido intuido en los manuscritos de París.

¿Qué ocurrirá con el correr de los años? ¿Desaparecerá, como algunos pretenden, el vocablo "alienación" de la obra madura de Marx? ¹⁰ O bien, como quieren algunos más cautos,

8. Marx-Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische frühschriften*, Dietz Verlag, Berlín, 1953, p. 138.

9. Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. III, todos estos temas se desarrollan en la Parte I: "Feuerbach".

10. Por ejemplo, Emile Bottigelli afirma —y es un craso error de información, no perdonable en este autor— que, después de 1844, la expresión de alienación desaparece de la obra de Marx, si se exceptúa, dice, la mención en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía política*. ¿Y los *Grundrisse*, *El Capital*, las *Teorías sobre la plusvalía*, e incluso la misma *Contribución*...? Cf. E. Bottigelli, "Presentación" de los *Manuscritos de 1844*, Editions Sociales, París, 1962, pp. lxvii-lxviii.

desaparecerá el concepto de alienación tal y como había sido formulado en 1844-45, para dar lugar a sucedáneos menos "filosóficos"? ¿Sería, en suma, la teoría de la alienación el recurso filosófico de un pensador que aún no había profundizado en el estudio de la economía política?

En este libro, trataremos de responder objetivamente tales interrogantes. Y veremos, *objetivamente*, que nunca desapareció el concepto de alienación de la obra de Marx: por el contrario, se fue perfeccionando y completando sucesivamente.

Veremos, por ejemplo, que en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), escriben Marx y Engels: los filósofos alemanes "bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían 'alienación de la esencia humana' (*Entäußerung des menschlichen Wesens*); bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían 'superación (*Aufhebung*) del poder de lo universal abstracto', y así sucesivamente".¹¹ Pero, entiéndase bien, no se burlan allí Marx y Engels de los términos hegelianos 'Aufhebung' y 'Entäußerung', es decir, no cuestionan la dialéctica ni la alienación, sino su aplicación a fantasmas filosóficos tales como la "esencia humana" y "lo universal abstracto"; en lo cual, por lo demás, hay una autocrítica de Marx, quien cuatro años antes había empleado la primera de esas expresiones en sus manuscritos parisinos.

Un año después, en *Trabajo asalariado y capital*, retoma uno de los temas centrales de la teoría de la alienación expuesta en los *Manuscritos* de 1844, a saber: el trabajo del obrero asalariado visto como labor *forzada* y desprovista de sentido propio; la vida comienza para él —escribe Marx— "cuando esa actividad termina: en la mesa, en el café, en la cama". Sus doce horas de trabajo no tienen sentido en sí mismas, en cuanto trabajo (por ello son trabajo alienado); su único sentido es el *salario*, que le sirve para ir a la mesa, al café, a la cama. "Si el gusano de seda hilase para unir los dos extremos, y aún así siguiera siendo larva, sería el asalariado perfecto".¹² Sometido a la producción mercantil y a la división del trabajo (tema que Marx había desarrollado detenidamente por primera vez en *Miseria de la filosofía*, de 1847), el llamado obrero libre es "libre" tan sólo porque puede, a diferencia del esclavo y el siervo de la gleba, vender en el mercado esa peculiar mercancía *suya* que es su trabajo (Marx dirá posteriormente: su *fuerza de trabajo*).

11. Marx-Engels, "Manifest der kommunistischen Partei", en Marx, *Die Frühschriften*, ed. de Siegfried Landshut, Kröner Verlag, Stuttgart, 1953, p. 552.

12. K. Marx, "Travail salarié et capital", en *Oeuvres, L'Economie*, (Edition établie et annotée par Maximilien Rubel), La Pléiade, Paris, 1965, vol. I, p. 205.

Años después, al reiniciar su investigación económica –interrumpida, irónicamente, por tener que vender su fuerza de trabajo intelectual en el mercado del periodismo: esa fuerza era, en efecto, su única mercancía, su único medio de vida, salvo las ayudas de Engels– vuelve Marx a su vieja teoría de la alienación, en diversos y muy ricos textos. Aparecerá entonces, no sólo parte del viejo vocabulario, sino lo que es más importante; la teoría de la alienación perfectamente trabada y unificada con la crítica del modo capitalista de producción (aunque Marx extendía la alienación también a otros modos de producción, y no sólo al capitalismo, como algunos autores erradamente afirman),¹³ pero además unida a toda la historia de la producción mercantil, la división del trabajo y la propiedad privada. Surge así la alienación como una de las más amplias categorías socio-económicas de Marx; la que le da el rango, junto a la teoría de las formaciones económico-sociales, de sistema explicativo de 7.000 años de historia humana, sistema *interpretador* sin duda, pero también instrumento *transformador* del porvenir, sistema teórico-práctico, y no sistema *ad usum philosophorum*, ni sistema de *philosophia perennis*.

Así, por ejemplo, en los *Grundrisse* (1857-1858), atacará Marx a los economistas burgueses por cometer un error garrafal semejante al que reprochaba a Proudhon en 1847: el error de confundir *objetivación* (*Vergegenständlichung*) con *alienación* (*Entfremdung*). “Los economistas burgueses –escribe– están hasta tal punto prisioneros en las concepciones de una etapa histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas de trabajo sociales se les aparece como algo inseparable de la necesidad de la

13. Véase, por ejemplo, G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero de Marx*, Laterza, Bari, 1968, pp. 89-90: “Per Marx, infatti, l’alienazione non è un fenomeno comune a tutte le epoche storiche, a tutti gli stadi dello sviluppo economico e sociale; bensì è il prodotto di una società, a destinato ad essere superato col superamento di questa. (...) l’oggettivazione è alienazione solo nelle condizioni descritte dall’economia politica, cioè nella società borghese.” La alienación del esclavo o del siervo de la gleba son ciertamente distintas de la del obrero asalariado (el siervo entrega su *corvée*; el esclavo es mercancía; el asalariado vende su mercancía: su fuerza de trabajo), pero no por ello dejan de ser alienación. Igualmente, en la sociedad primitiva, como escribe acertadamente E. Mandel, “el individuo suministra directamente trabajo social. Está armoniosamente integrado en su medio social, pero si parece estar ‘plenamente desarrollado’ no es sino por el hecho de la estrechez extrema de las necesidades de que ha tomado conciencia. En realidad, la impotencia de los hombres ante las fuerzas de la naturaleza son fuentes de alienación, sobre todo social (de sus posibilidades *objetivas*), ideológica y religiosa”. Cf. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., pp. 207-8. Mandel basa sus afirmaciones en textos de los *Grundrisse*. En uno de esos textos Marx califica de “ridícula” la pretensión (corriente en ciertos utopistas) de volver a la presunta “plenitud original” de la sociedad primitiva, en la que la alienación religiosa era omnipresente.

alienación de esas fuerzas respecto del trabajo viviente”.¹⁴ Describirá, además, la alienación del valor de uso en el valor de cambio (como en *El Capital*), la moneda como “poder autónomo frente a los productores”, la cosificación de las relaciones humanas y la personalización de las cosas, la desaparición de la economía monetaria como condición fundamental para la *Aufhebung* de la alienación (esta es una de las razones, dicho sea de paso, de la persistencia de la alienación en las actuales sociedades de transición hacia el socialismo, *soi-disant* “socialistas”; ¿no es una contradicción suprimir la propiedad privada de los medios de producción y al mismo tiempo mantener una economía monetaria?); igualmente, en los *Grundrisse* se hace hincapié en la *historicidad* del concepto de alienación (lo que lo separa de una vez por todas de la famosa “esencia humana”), y en la oposición Capital-Trabajo que había sido parcialmente desarrollada en los *Manuscritos* del 44; también en la alienación religiosa como perfecta analogía de la alienación del producto del trabajo, en la alienación ideológica en general como expresión de la alienación material, en la contradicción Apropiación-Alienación, y en otros temas que analizaremos en el lugar correspondiente.

En la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) está también presente el concepto de alienación, ¿y cómo no había de estarlo, si el libro es esencialmente un análisis de la mercancía? Es necesario insistir en el hecho siguiente, del que pocos autores se han percatado: no es necesario hallar en un texto el vocablo “Entfremdung” u otros semejantes para que ese texto hable de alienación; éste es un concepto socio-económico, de consecuencias éticas, que está presente siempre que Marx hace el análisis de la producción mercantil, en particular allí donde habla de la plusvalía. Por lo demás, en la *Contribución* si están presentes los vocablos hegelianos ya conocidos, como tendremos oportunidad de mostrarlo. Pero están presentes de una manera peculiar, asociada y disociada a un tiempo de las formas que exhibe en otros contextos. Asociada, porque se vincula, como siempre, al análisis de la mercancía; disociada, porque la entonación teórica es casi puramente económica. Trata allí Marx, en primer término, acerca del tema que, aunque hecho célebre por el *Capital*, era viejo en él: el fetichismo mercantil. “Lo que, en fin, caracteriza al trabajo creador de valor de cambio es que las relaciones sociales entre las personas se presentan, por así decirlo, como una relación social entre las

14. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, p. 716.

cosas".¹⁵ Se enfrenta, además, a la forma pura y escuetamente económica de la alienación, la forma que pudiéramos denominar "teórica", cuando analiza el dinamismo polar del valor de uso y el valor de cambio: "El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la *alienación* universal de éstos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso, ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio".¹⁶ Análisis que culmina en la forma dinero, la forma equivalencial general, la *merx mercium* o mercancía suprema que representa a todas las demás. Al alienarse como valor de uso y entrar en el proceso de cambio, llega la mercancía a tomar la forma del equivalente general y a convertirse en valor de cambio para todas las otras mercancías.

Esta alienación primaria, que pertenece al dominio puramente teórico del análisis de la mercancía —suerte de análisis que hoy llamaríamos "sincrónico"— se completa, en *El Capital*, con el análisis de la plusvalía. Pues hay, dentro del mercado de mercancías, una muy particular: la fuerza de trabajo, mercancía perteneciente al obrero libre, y que él vende en el mercado de trabajo. Al hacerlo, dice Marx, "realiza su valor de cambio y aliena su valor de uso" (*realisiert ihren Tauschwert und veräussert ihren Gebrauchswert*).¹⁷ El valor de uso de la fuerza de trabajo es consumido en el proceso de trabajo, pero con una peculiaridad muy importante que diferencia a la fuerza de trabajo de otras mercancías: no sólo se ha convertido ella misma en mercancía al realizarse como valor de cambio, al venderse al dueño del capital, sino que además, al consumirse como valor de uso en el proceso de trabajo, produce otras mercancías y produce plusvalía, con lo cual el proceso de alienación hace su recorrido completo: las mercancías que la fuerza de trabajo produce, y la plusvalía, se le enfrentarán luego al obrero como fuerzas poderosas, extrañas o ajenas a él, dominándolo y convirtiéndolo en su servidor. A medida que se desarrolla el capitalismo industrialmente, este proceso de alienación se intensifica cada vez más, y adquiere —como en el siglo XX— su expresión ideológica, su alienación ideológica, su producción de plusvalía ideológica. Pero esta intensificación de la alienación

15. K. Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. I, pp. 284-285. Rubel anota significativamente: "C'est la, dite d'un ton glacial, la protestation indignée contre le 'travail aliéné'" (*Ibid.*, p. 1605).

16. *Ibid.*, pp. 294-295.

17. K. Marx, *Das Kapital*, en *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1959-62, tomo XXIII, p. 208.

(que no es suavizada en modo alguno, sino más bien disfrazada por las "reivindicaciones" o "reformas" actuales en favor del obrero) es al mismo tiempo, según Marx, el camino para su superación. Al aumentar la alienación, el desarrollo de las fuerzas productivas crea asimismo las condiciones para su superación. La prueba máxima de que para Marx la alienación era una *categoría histórica*, y no filosófica ni antropológica, es precisamente su insistencia en que se trata de un fenómeno que puede superarse históricamente, superando las condiciones objetivas que la hacen posible —transformación o transustanciación de la propiedad privada y la división del trabajo, extinción de la economía monetaria, etc.

Es notable en *El Capital*, también, el desarrollo de eso que llama Marx "la forma más fetichizada del capital", a saber, el capital a interés, el dinero que produce dinero, allí donde el proceso no puede ya simbolizarse como $D - M - D'$ (el dinero que produce mercancías, y éstas que a su vez producen nuevo dinero), sino simplemente como $D - D'$, o sea, dinero que produce dinero, capital que se autovaloriza. A primera vista, parecería estar ausente de ese proceso la alienación humana, pues se trata de una cosa que produce a otra cosa, sin que aparezca un productor. Pero, en realidad, es la forma más profundamente alienada de todas, allí donde el capital producido por la plusvalía (que a su vez fue producida por el trabajador) se convierte en una entidad totalmente autónoma, en un poder sin cesar creciente sobre el mercado y, por tanto, sobre los productores.

El mismo punto encuentra un magnífico desarrollo en las *Teorías sobre la plusvalía*, ese ingente manuscrito de los años 1861-1863, destinado, según es opinión aceptada, a formar el Libro IV del *Capital*. Siendo este Libro IV uno de los lugares más ricos de la obra marxista en lo que se refiere al problema de la alienación, y estando publicado en su mayor parte desde 1905-1910 (edición de Karl Kautsky), sorprende que apenas ninguno de entre los muchísimos comentaristas del problema de la alienación en Marx (única excepción que conocemos: M. Rubel) se haya molestado en consultar este texto. Aparecen aquí, resumidas y profundizadas todas las grandes formas de la alienación que, como hemos visto ya a vuelo de pájaro, aparecen a lo largo de toda la obra de Marx. Así, por ejemplo, en el caso de análisis del capital a interés y de la usura. "El fetichismo más absoluto (*vollständigste Fetisch*) nos lo revela el capital usurario o productor de intereses. Es el punto de partida primitivo del capital, el dinero, y la fórmula $D - M - D'$, reducida a sus dos extremos: $D - D'$. Es la fórmula primaria y genérica del capital

condensada en una síntesis ininteligible (...).¹⁸ Así, en la forma del capital a interés, la plusvalía se presenta como una emanación misteriosa del dinero: 100 libras, al interés del 5 % producen 105 libras! ¿Dónde está el proceso de trabajo? ¿Es esta una forma fetichizada de la suprema mercancía: el dinero, en la que ha desaparecido la alienación del trabajo? En modo alguno: se trata de una concentración de trabajo muerto, trabajo "objetivado" que sigue pesando como una fuerza extraña sobre el trabajo vivo. Aparece así el tema eviterno en Marx: el antagonismo de capital y trabajo. En el capital a interés pareciera haberse borrado tal antagonismo; y así lo ven los economistas vulgares; sin embargo, más que nunca, se trata de un fetiche, de una forma en la que "el capital alcanza su forma más cósmica, su forma pura de fetiche (*seine dinglichste Form, seine reine Fetischform*), y en la que la naturaleza de la plusvalía queda ocultada".¹⁹ Es decir, la relación social, las relaciones de producción que han hecho posible el capital, parecieran esfumarse en el capital a interés o valor que se valoriza a sí mismo. Pero, a pesar de semejante mistificación, existe allí más que nunca la alienación, la *Form der Entfremdung*, comprendida a medias por los economistas clásicos (Smith, Ricardo) y absolutamente incomprendida por los economistas vulgares, "que nadan en la alienación como en su elemento natural", según apostrofa Marx.

Veremos que surge también en esta obra, en estrecha relación con el tema de la alienación, un tema que había aparecido en el Libro III del Capital, a saber, el de la "fórmula trinitaria". "Los economistas clásicos y, por tanto, críticos, consideran como un obstáculo la forma de la alienación (*die Form der Entfremdung*) y procuran descartarla mediante el análisis; los economistas vulgares, por el contrario, nadan en la alienación como en su elemento natural. Para ellos, la trinidad de la tierra-renta, el capital-interés y el trabajo-salario es lo que para los escolásticos la trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo. (...) Este modo de proceder es utilísimo para la apologética. Bajo la forma de tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario, las diversas formas de la plusvalía y de la producción capitalista no aparecen *alienadas (entfremdet)* como lo son realmente, sino como si fueran extrañas e indiferentes entre sí, como formas simplemente distintas, pero no antagónicas. Es como si las diversas rentas naciesen de fuentes muy

18. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* (3 vols.), en *Marx-Engels Werke*, vols. 26.I, 26.II y 26.III, Dietz Verlag, Berlin, 1965; cf. vol. III, p. 447.

19. *Ibidem*, v. III, p. 489.

distintas..."²⁰ ¡Cuando, en realidad, no hay plusvalía —ni ninguna de sus formas: ganancia, renta— que no tenga su fuente en el trabajo humano! Parecido reproche hará Marx en esta obra al sistema fisiocrático, que aunque "intenta explicar la plusvalía por la apropiación del trabajo ajeno", sin embargo la considera "como un simple don de la naturaleza", con lo que escamotea una buena parte de "la alienación (*Entfremdung*) de la fuerza de trabajo respecto de las condiciones objetivas del mismo".²¹ Figuran, además, en esta obra, temas tales como la peculiar alienación del trabajador agrícola frente al terrateniente-capitalista, el antagonismo irreconciliable entre el capital y el trabajo —el capitalista: personificación del capital; el trabajador: personificación del trabajo—; la alienación de la ciencia, convertida en fuerza productiva, en capital, e igualmente antagónica frente al trabajo; la alienación del producto; la plusvalía como medida objetiva de la alienación; la alienación ideológica en general y la de la producción intelectual artística en particular, cuando el producto artístico, material o inmaterial, entra como mercancía al mercado; superación de la alienación, etc.

* * *

Como panorama general, creemos que es ya suficiente. Una visión unitaria y sintética del problema, y de su vastedad y continuidad dentro de la obra de Marx, era necesaria antes de adentrarnos en los ricos detalles de los textos. Y no olvide el lector que los textos de Marx no se enfrentarán a él aquí como fetiches extraños, sino como pre-textos para la reconstrucción de la teoría marxista de la alienación...

20. *Ibidem*, v. III, p. 493.

21. *Ibidem*, v. I, pp. 21-22.

CAPITULO II

LOS MANUSCRITOS DE PARIS
O EL PROBLEMA DE LA ALIENACION
EN LA FRONTERA ENTRE
FILOSOFIA Y ECONOMIA

La transición de Hegel a Marx es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente. Veremos que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas de Hegel son todos conceptos filosóficos.

HERBERT MARCUSE
(*Razón y Revolución*, II, 1)

II.1. ADVERTENCIA

Como el tema de los *Manuscritos de 1844* exige –dada la complejidad y variedad de las interpretaciones existentes y el problema mismo de los textos-fuentes– muchas idas y venidas, muchos meandros y circunvoluciones teóricas, adoptaremos un orden de exposición que tal vez ahorrará al lector una buena parte de esa especie de tenis intelectual que de otro modo se vería obligado a practicar. Seguiremos un orden progresivo: de la exposición a la crítica. Sin embargo, este método nunca podrá ser perfecto, ya que el tema de la alienación, tanto como el tema de los *Manuscritos de 1844*, son tan delicados que la simple enunciación de una fórmula implica ya una posición teórica determinada, incluso una postura polémica. Estos manuscritos de Marx se han convertido en un auténtico banquete intelectual en el que han participado o participan teóricos y teorizantes de toda laya, capitalistas o socialistas, ateos o cristianos, marxistas, marxianos y marxólogos...

Dividiremos el tema en tres partes. La primera dará noticia general acerca de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: aspectos bibliográficos, filológicos y de contenido general. La segunda, que es la parte medular, tratará de las determinaciones de la alienación. Y la tercera caracterizará a los *Manuscritos* como obra de transición. Ciertos temas polémicos los dejaremos para un capítulo especial.

II.2. NOTICIA SOBRE LOS "MANUSCRITOS DE 1844"

Cuenta Engels, en el Prefacio al Libro II del *Capital*, que en el otoño de 1843 comenzó Marx en París sus estudios económicos, mediante la lectura de autores franceses e ingleses. De estos estudios resultaron una serie de cuadernos de notas que, a su vez, desembocaron en la redacción –entre abril y agosto de 1844– de los papeles que hoy se conocen como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, primer texto de Marx que puede

considerarse como fundamentalmente dedicado a la crítica de la economía política.

La historia posterior de estos manuscritos ha sido mil veces contada, por lo que no parece oportuno darle aquí más que una mirada general, a fin de hacer constar algunos hechos que pueden tener importancia para el análisis conceptual.

En primer término, es de destacar que se trata de un manuscrito inconcluso y, en parte, destruido, como lo recuerda Naville.¹ Nunca fue corregido para ir a la imprenta, lo que, dentro del estilo intelectual de Marx, equivalía a un texto no autorizado plenamente, expresión incompleta y mutilada de su pensamiento.² Este detalle ha sido frecuentemente menospreciado por quienes, deslumbrados por la aparición súbita de los *Manuscritos*, por su contundencia ética y por sus giros filosóficos, se han lanzado a proclamarlos como un texto definitivo y, a veces, como el texto más *definitivo* de Marx; olvidando así el hecho palmario de que se trata de unos borradores poco homogéneos, oscuros a ratos y, en ocasiones, contradictorios, para no mencionar importantes lagunas científicas que sólo serían llenadas por Marx después de más de una década de estudios.

En segundo lugar, esta obra, abandonada por Marx para dedicarse, junto con Engels, a la redacción de *La Sagrada Familia* (terminada a comienzos de 1845), permaneció inédita hasta el presente siglo. En 1927 fueron editados de modo incompleto y bajo un título incorrecto³ en el tercer volumen de los *Archivos de Karl Marx y Friedrich Engels*, en Moscú y en ruso, bajo el título de *Trabajos preparatorios para La Sagrada Familia*, rótulo que, como bien ha señalado V. Brouchlinski, no corresponde en modo alguno al plan real de Marx. Dos años más tarde se insertaron estos incompletos fragmentos en el tomo III de las *Obras de Marx y Engels*, también en ruso. Finalmente, en 1932, apareció la primera edición científica de la obra en el tomo III

1. Pierre Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, éditions Anthropos, 2ª ed., París, 1970, p. 131: "No se le puede considerar como una exposición perfectamente trabada, y menos aún definitiva". "Es un esbozo, a veces confuso".

2. "No acierto a decidirme a mandar nada a la imprenta antes de verlo *todo* terminado. Cualesquiera que puedan ser sus defectos, la ventaja de mis obras consiste en que forman un *todo artístico*, lo que sólo se consigue con mi método de no dejar jamás que vayan a la imprenta antes de que estén *terminadas*" (Marx a Engels, 31 de Julio de 1865; Cf. las "Cartas sobre el Tomo I del Capital" en C. Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, Trad. de Wenceslao Roces, México, 1966, vol. I, p. 672)

La obra de Marx se divide en dos grandes mitades: la concluida y la inconclusa. La importancia estilística de esta dicotomía la he analizado en un ensayo sobre *El estilo literario de Marx*, siglo XXI, México, 1971.

3. Cf. V. Brouchlinski, "Sur la publication des 'Manuscrits de 1844'" en: *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, N.º 19, París, 1960, p. 73 sq.

de las *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), editada por la Marx-Engels Verlag de Berlín bajo la dirección de V. Adoratski. El mismo año apareció también la edición de Landshut y Mayer (Leipzig, 1932), que en lo referente a los *Manuscritos* deja mucho que desear, comparada con la MEGA. Otras ediciones alemanas se han sucedido después, como la de E. Thier (*Karl Marx. Nationalökonomie und Philosophie*, Köln-Berlin, 1950) y la de G. Hillmann (*Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Leck-Schleswig, 1966), sin olvidar la presentada en el volumen inicial de las *Marx-Engels Werke* (Dietz, Berlín, 1968, "Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil"), que sigue de cerca a la edición MEGA.

Luego figura el problema de las traducciones; problema que, en lo que toca a la alienación, es particularmente agudo, sobre todo en lengua castellana. En la medida en que lo consideremos necesario, en este estudio ofreceremos nuestras propias versiones, tanto de los *Manuscritos de 1844* como de todas las otras obras de Marx en donde se habla de la alienación. El sentido de tales versiones será unificar el vocabulario en torno a un único vocablo: "alienación", salvo en los casos en que Marx emplea dos o tres vocablos distintos para expresar un mismo concepto, lo que ocurre muchas veces por razones puramente estilísticas. Por lo demás, si bien en 1844 Marx emplea indistintamente "Entäußerung" y "Entfremdung" para designar (con matices de "expropiación-desposesión" y "extrañamiento-alejamiento", respectivamente) lo que hoy llamamos *alienación*, en sus obras de madurez casi no emplea otro vocablo que "Entfremdung", con lo que nos proporciona la pista para unificar el vocabulario en torno a un concepto que es, a su vez, unitario y no merecedor de esa multiplicación lingüística de que es hoy objeto y que no hace sino enredar con marañas filosóficas algo que puede expresarse llanamente. Esta actitud no es original mía, por otra parte: ya la mayoría de los marxistas y marxólogos de habla francesa e inglesa han convenido en usar sólo "aliénation" o "alienation", pues han advertido que, como decía el viejo Platón, importan más los hechos y los conceptos que las palabras. En materia de traducciones nos parece, por eso, que una de las mejores es la francesa realizada por Maximilien Rubel y otros en la edición de La Pléiade (Karl Marx, *Oeuvres-Economie*, La Pléiade, París, vol. I, 1965, vol. II, 1968), donde aparece esa unificación del vocabulario de que hemos hablado, realizada con el criterio de uno de los más autorizados conocedores de Marx. La unificación alcanza a toda la obra de Marx. En lo referente a los *Manuscritos de 1844*, la traducción respeta, pero sobriamente, los juegos estilísticos de Marx, traduciendo "En-

täusserung" por "dépossession" y "Entfremdung" por "aliénation". Tiene esta traducción, además, el atractivo de que, aun siguiendo el texto fijado por la edición MEGA, corrige algunos errores de desciframiento de manuscritos que se habían deslizado en aquella magnífica edición. Toda traducción es una interpretación; a la interpretación de Rubel debemos numerosos giros que emplearemos aquí. Debemos decir lo mismo de las traducciones castellanas de Wenceslao Roces, quien ha vertido casi toda la obra de Marx en un límpido español. Sin embargo, en algunas de las ocasiones en que citemos por las traducciones de Roces, nos veremos obligados a modificarlas parcialmente, no porque las creamos incorrectas en cuanto al sentido, sino porque con frecuencia omiten el empleo de vocablos que nos darían la pista para perseguir el problema de la alienación. En su traducción de los *Manuscritos de 1844* Roces prefiere emplear "enajenación" por "Enttäusserung" y "extrañamiento" por "Entfremdung"; nada tenemos contra la "enajenación", que dice al fin y al cabo lo mismo que "alienación", aunque sin estar tan consagrado como este último vocablo; sí, en cambio, rechazamos el "extrañamiento", suerte de neologismo que dice poco en castellano y que resulta casi siempre forzado y sustituible por "alienación", término que tiene toda una prosapia que se remonta por lo menos hasta el San Agustín de la *alienatio hominis* o alejamiento del hombre respecto de su verdadero ser (en este caso, alejamiento de Dios: paradojas de un concepto que en Feuerbach y Marx sería completamente invertido!), pasó luego por la escolástica como *alienatio* para designar la "transferencia" o propiedad de los términos mediante la cual pasa un término de su uso propio a un uso impropio (buena parte de la ideología y el fetichismo capitalistas se basa, terminológicamente, en esta *alienatio terminorum*; también una nutrida serie de nociones filosóficas no consiste sino en una alienación de los términos), y finalmente, después de ser usado por diversos autores del XVIII y el XIX, halló su culminación en Hegel, Feuerbach y Marx. Es cierto que "Entfremdung" alude a la calidad de "extraño" (*fremd*); pero también *alienus* significa primitivamente "extraño a" e incluso "hostil a", como lo explican Ernout y Meillet.⁴ Pero no es esta la razón de mayor peso que

4. "Alienus, -a, -um, derivé de *alius*, 'qui appartient à un autre, d'autrui, étranger', correspondant au gr. *ἀλλότριος*. S'oppose à *suus*, cf. *aes alienum*, ou, absolument, *alienum*; à *proprius*: *alièna verba*. Peut être accompagné d'un complément précédé ou non de *ab*, 'étranger à'. Par extension, du sens d'étranger on passe aussi au sens de 'hostile': *alièna mens*. De là: *alièno*, -as, -àre (*ἀλλοτριω*) 'éloigner, rendre étranger' (avec tous les sens du mot français; dans la langue médicale, *alienatus*, 'aliéné'), ses dérivés, et son composé *abalieno*: *ἀπαλλοτριω* (A.

nos mueve a modificar parcialmente las traducciones de Roces. Si uno lee, por ejemplo, su versión de las *Theorien über den Mehrwert* (publicada por Roces como *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, México 1945, Buenos Aires 1956), resulta extremadamente difícil darse cuenta de que se trata de uno de los textos de Marx más ricos en alusiones al problema de la alienación; el vocablo "Entfremdung" aparece una treintena de veces, la mitad de las cuales en contextos importantes para la teoría. Pero Roces evita traducirlo, o lo hace mediante perífrasis que, aun conservando el sentido general del texto, borran la pista terminológica de la alienación. No es lo mismo decir "se establece una *alienación* entre capital y trabajo", que decir "se establece un *abismo* entre capital y trabajo"; en el primer caso, se alude a una concreta teoría; en el segundo, que es el de la traducción de Roces, no se hace presente otra cosa que una metáfora. Es imposible, en un estudio sobre la alienación, quedarse con la segunda traducción. Se nota en Roces cierto empeño "deshegelianizador", cierta tendencia a eliminar o disimular la fraseología filosófica que a veces empleaba Marx. Sin embargo, es un empeño sin sentido; Marx practicó su "deshegelianización" en estratos más profundos que los del vocabulario; superó la filosofía especulativa mediante la ciencia social; y habiendo realizado tal superación podía permitirse "coqueteos", como él mismo decía, con el vocabulario hegeliano referente a la dialéctica. Pero hay más: la persistencia del término *alienación* (*Entfremdung*, sobre todo) a lo largo de toda la obra de Marx es signo inequívoco de la persistencia de la categoría socio-histórica peculiar que servía a Marx para explicar, en sus términos más generales (de ahí la apariencia "filosófica") la situación social derivada de la existencia histórica de la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil.

En cuanto a la "situación intelectual" de los *Manuscritos de 1844*, suele decirse que ellos representan la transición de la filosofía a la economía política. Más exacto sería decir que representan el paso —de curioso dramatismo teórico— de la

Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4.^a ed., Paris, 1959, vol. I, p. 22).

En cuando al verbo griego *ἀλλοτριω*, el *Dictionnaire Grec-Français* de M. A. Bailly nos da cinco significados transitivos: 1) *Separar, privar de*; 2) *Alienar* ("aliéner) en el sentido de "hacer pasar a otras manos"; 3) *Alienar*, en el sentido de "rendre hostile"; 4) *Rendre étranger*, y 5) *Rendre étranger à sa propre nature*. Y un significado intransitivo: "être ou se rendre étranger".

Estas no son sino razones etimológicas; pero bastan para atestiguar la propiedad y conveniencia del vocablo *alienación*. En la mera etimología late ya el esquema lingüístico de todo el espectro teórico del concepto.

filosofía y la política hacia la ciencia social. La filosofía de Hegel había dado a Marx una pauta teórica general para comprender racionalmente la historia y concebirla como una sucesión de estadios; si en Hegel se trataba de estadios de la Idea o Espíritu, en Marx terminará tratándose de la historia de los modos de producción y las formaciones económico-sociales. La actividad política temprana, y su adhesión al comunismo hacia 1843, habían proporcionado a Marx la sed de conocer los secretos resortes que mueven realmente a las sociedades en sus aspectos más concretos y materiales. El estudio de la economía política en 1844 constituyó así una verdadera revelación para Marx, quien se consagró a ella con insaciabilidad, convirtiéndose en un eterno estudiante que aun a pocos meses de su muerte en 1883 se hallaba hundido en un mar de lecturas e investigaciones. De ahí que Maximilien Rubel hable de las *Premières lectures économiques ou l'origine d'un traumatisme*. Señala Rubel, por cierto, con gran precisión, el significado de los *Manuscritos de 1844* dentro de la obra total de Marx, al situarla como el punto de partida de esa gigantesca "Economía" que siempre proyectó Marx y que, después de sucesivas modificaciones arquitectónicas, acabó constituyendo el vastísimo (y casi todo inconcluso) plan del *Capital*. "Mieux que tout autre document, ces notes de lecture nous éclairent sur la disposition d'esprit de Marx qui ignore, en abordant cette science, qu'elle deviendra la hantise de sa carrière intellectuelle. *Le Capital* sera le fruit de cette hantise permanente, dont l'origine remonte au choc traumatique que Marx a subi lors de ses premiers contacts avec l'économie politique." ⁵

A pesar de la genialidad de estos manuscritos, que hacen del Marx joven una especie de Rimbaud de la economía política, repleto de frases e intuiciones fulgurantes, se trata de una obra que no ha rebasado aún ciertas posiciones filosóficas y cierto vocabulario que poco tiempo después, en *La ideología alemana*, serán completamente superados mediante la crítica anti-ideológica y, particularmente, la crítica a Feuerbach, cuya influencia conceptual y terminológica es evidente en los *Manuscritos*. De igual modo, en el aspecto económico se trata de una obra inmadura, pese a sus anticipaciones notables y a la existencia germinal de toda una concepción de la historia y la sociedad. No distinguía Marx aún, por ejemplo, entre capital constante y capital variable, y se limitará a distinguir, con Adam Smith, entre "capital fijo" y "capital circulante", como lo recuerda E. Mandel.

5. Maximilien Rubel, "Introduction" a la edición ya citada: *K. Marx, Oeuvres*, vol. II, p. LV.

Tampoco había resuelto el problema del valor-trabajo (teoría que comenzó por rechazar) ni, por tanto, el de la plusvalía, término que no aparecerá sino en los *Grundrisse*, hacia 1857. Estos datos son importantes para el problema de la alienación, porque, como trataremos de demostrar, *es imposible pensar que la teoría de la alienación estuviese ya perfectamente constituida en los Manuscritos del 44, puesto que Marx no poseía la teoría del valor ni la de la plusvalía*. Precisamente será sintomático en los *Grundrisse* el hecho de que la terminología de la alienación aparece casi siempre asociada a la de la plusvalía. En este punto, nos parece el juicio más equilibrado y exacto el emitido por Mandel: "Es cierto que los *Manuscritos de 1844* no constituyen una obra económica de madurez. Fragmentariamente capta Marx los problemas de una crítica global de la economía política. Esta crítica tropieza con un obstáculo fundamental: Marx no ha resuelto aún el problema del valor y de la plusvalía. Todavía no ha captado más que lo que había de racional en la teoría clásica, sobretudo en la de Ricardo. Sus análisis económicos resienten esto inevitablemente. Pero, al mismo tiempo, no deja uno de maravillarse del impulso que cobra el espíritu crítico, de la audacia de la visión histórica, de la crítica implacable que va al fondo de las cosas. Y se queda uno rápidamente con la convicción de que, desde el momento en que redactó sus *Manuscritos*, Marx había construido ya uno de los fundamentos de su teoría socioeconómica." ⁶

II.3. LAS "DETERMINACIONES" DE LA ALIENACION

Dentro del primer manuscrito, la parte específicamente dedicada al trabajo alienado (*die entfremdete Arbeit*), a pesar de constituir estilística y conceptualmente una síntesis bastante apretada y que se interrumpe bruscamente, encierra una cierta sistematización, que se trasluce en la exposición ordenada de cuatro "determinaciones" (*Bestimmungen*) del trabajo alienado. Pero antes de exponerlas, dedica Marx un espacio al planteamiento general del problema.

La característica de este planteamiento —es bueno advertirlo enérgicamente— es que está hecho *desde el punto de vista de la crítica de la economía política y de las relaciones materiales de producción social*. Es crítica de la economía política porque denuncia el carácter *ideológico* que había tenido esa ciencia

6. Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., pp. 31-32.

hasta entonces; es análisis de las relaciones de producción porque se descubre en éstas la oposición hombre-mercancía, que a su vez encubre la oposición entre capital y trabajo.

Es crítica de la economía política: "La economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso *material*, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la naturaleza de la propiedad privada. La economía política no nos dice cuál es la razón del divorcio entre el trabajo y el capital, entre el capital y la tierra."⁷ Describe aquí Marx un proceso semejante al que describe en *La ideología alemana*, cuando señala que el defecto capital de las ideologías consiste en explicar a la historia como el resultado de principios, ideas o leyes, en lugar de explicar a las leyes, ideas o principios como el resultado de la historia. La economía política, a sus ojos, practica esta inversión ideológica: explica las leyes de la propiedad privada, pero ignora cómo esas leyes son un resultado de la propiedad privada. Piensa así en la realidad de las leyes, pero no en las leyes de la realidad. Piensa en la realidad como expresión de la ley, pero no en la ley como expresión de la realidad. Es el reproche que hará a Proudhon en *Misère de la philosophie*, cuando dice que para la economía política proudhoniana "c'était le principe qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le principe."⁸ De este modo, al no poder explicar la economía política la verdadera razón del divorcio (*Teilung*) entre capital y trabajo, no podrá tampoco explicar la razón histórica de la alienación del trabajo, fenómeno que tiene su raíz en la oposición capital-trabajo (dentro de la sociedad capitalista).

Es también crítica de las relaciones sociales de producción: estas relaciones se perfilan como un cuadro de contradicciones, patentes en el antagonismo de capital y trabajo, o en su forma más concreta, hombre vs. mercancía; contradicciones que la sociedad capitalista —y con ella la economía política burguesa— sintetiza dialécticamente en ese engendro que Marx llama "el hombre mercancía", donde uno de los opuestos reales ha dominado al otro. "A base de la economía política misma y con sus propias palabras, hemos demostrado que el obrero degenera en mercancía..."⁹ "El obrero se convierte en una mercancía

7. *Marx-Engels Werke*, ed. cit., "Ergänzungsband: Schriften-Manuskripte-Briefe bis 1844, Erster Teil", p. 510 (En adelante: *Manuskripte 1844*).

8. Karl Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. I, p. 83.

9. *Manuskripte 1844*, p. 510. En castellano: Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968, p. 73. (En adelante citaremos esta traducción, de Wenceslao Roces, como: *Manuscritos de 1844*).

tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una *mercancía* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general."¹⁰ "Su producto [el del régimen capitalista] es la *mercancía consciente de sí misma* y dotada de *actividad propia*... la mercancía-hombre."¹¹ Obsérvese cómo Marx, aun sin poseer la teoría de la plusvalía y sin admitir la teoría del valor-trabajo, llega aquí a uno de los resultados a que llegará en sus investigaciones maduras: la teoría del fetichismo mercantil, la "personificación de las cosas y cosificación de las personas" de que nos habla en *El Capital* y las *Teorías de la plusvalía*. Desde el comienzo, el planteamiento general de la alienación del trabajo ataca la medula socioeconómica del problema: las relaciones de producción. Igualmente, desde la primera página sobre el trabajo alienado hará clara referencia a lo que, como veremos, constituye la triple raíz histórico-genética de la alienación: la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil. Estas proposiciones iniciales sobre el problema de la alienación revisten gran importancia polémica actualmente, sobre todo para demostrar la equivocación de todos aquellos autores que prestan mayor importancia a las adherencias "filosóficas" de la alienación que a su raíz socio-económica. Hay autores en cambio que, como Ernest Mandel o Wolfgang Jahn, subrayan el hecho indudable de que la alienación tuvo en Marx, desde los *Manuscritos de 1844*, un contenido socio-económico específico, tan sólo limitado por carecer Marx aún de desarrollos fundamentales de su teoría.¹²

10. *Manuskripte 1844*, p. 511; *Manuscritos de 1844*, pp. 74-75.

11. *Manuskripte 1844*, p. 524/ *Manuscritos de 1844*, p. 92.

12. Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, p. 200: "En pocas palabras, lo que ninguno de estos autores [Popitz, Thier, Hyppolite, Heise, Fromm, Calvez y otros, cada cual con distintos matices, L. S.] entiende es que el Marx de los *Manuscritos de 1844*, aunque no había desarrollado todavía, por completo, la teoría del materialismo histórico, sí había rebasado a Hegel, no razonaba ya en términos de ideas absolutas o de conceptos filosóficos, sino que *trataba de criticar una ideología determinada* (la economía política) *con ayuda de las contradicciones sociales empíricamente observadas*."

Wolfgang Jahn, "Le contenu économique de l'aliénation", en *Recherches internationales*, N.º 19, ed. cit., p. 165: "Avec la théorie de l'aliénation du travail, Marx rendait compte des rapports de production dans leur ensemble (...) Il restait encore un défaut: la théorie de l'aliénation du travail était certes en mesure de saisir certains aspects essentiels de l'exploitation de l'homme par l'homme, mais il n'était pas encore fait de différences entre les divers stades des rapports de production qui reposent sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Toute-fois la présentation d'ensemble des documents concrets permet de voir qu'il s'agissait pour Marx essentiellement de faire la critique des rapports de production capitalistes."

La ausencia de tales desarrollos da por eso, a veces, a la alienación de los *Manuscritos de 1844* un cierto tinte "antropológico" que no es, sin embargo, sino la insuficiente formulación de una categoría que, como todas las de Marx, era de carácter histórico.¹³

Con los dos rasgos generales antes anotados Marx no hace sino introducirnos por un marco adecuado a la exposición de las "determinaciones" de la alienación laboral, que examinaremos a continuación.

Pero antes, para evitar equívocos y vaguedades, precisemos qué debe entenderse aquí por "determinaciones". Los filósofos han empleado este término de varios modos. Quizá Marx tuviese de algún modo presente la fórmula de Spinoza: *Omnis determinatio negatio est*, "toda determinación es una negación",¹⁴ que quería decir: toda determinación de un objeto niega aquellas notas que no le pertenecen. Hegel, en sentido similar pero en dirección inversa, decía que la determinación es una afirmación (de aquellas notas). Pero todo esto remite a una problemática lógica (el asunto de las "definiciones") o a una problemática ontológica (el asunto de las "notas esenciales" de un objeto); y creemos que cuando Marx hablaba de "determinaciones de trabajo alienado" no quería establecer ni una definición lógica ni unas notas ontológicas. Más bien es de creerse que, como buen helenista y latinista que era, empleaba el vocablo *Bestimmung*¹⁵ ("determinación") de acuerdo a su significado etimológico propio, que indica tan sólo una relación posicional. En esa palabra vive la vieja raíz indoeuropea *-sta*, que siempre indica posición, postura, colocación, como en el verbo griego ἵστημι (colocar), o los vocablos *στάσις* (colocar de pie), *στάδιον* (estadio), *σταθερότης* (estabilidad); o en los vocablos latinos *Statuo* (determinar, fijar, "estatuir"), *Stativus* (permanente, estacionario) o simple y llanamente: *Statua*, estatua. De esta forma las "determinaciones" de la alienación no son otra cosa que las posturas o posiciones de la alienación, las formas en que se pone o propone al análisis. Esta explicación concuerda mucho mejor que la spinoziana-hegeliana con el pensamiento de Marx, pues éste, en efecto, nunca pretendió (pese a ciertos giros de 1844 referentes a la "esencia humana") fijar notas constitutivas de

13. Aunque con algunas exageraciones prospectivistas (atribuir al Marx de 1844 rasgos que no aparecen sino dos años después), se insiste acertadamente en este punto en: T. I. Oisermann, *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Dietrich Verlag, Berlin, 1965; cf. p. ej., pp. 82-84.

14. Esta expresión de Spinoza es citada por Marx en *El Capital*. Véase *Das Kapital*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. XXIII, p. 623.

15. *Manuskripte 1844*, p. 515.

una alienación "esencial", sino por el contrario, describir las posturas determinadas que toma la alienación en los diversos y concretos estadios históricos de las sociedades. Por lo demás, si fuese una "nota esencial" del trabajo humano su alienación, ¿cómo explicar en Marx su empeño por sentar las bases para una sociedad futura en la que haya sido superada la alienación del trabajo? Persiguiendo la etimología antes mencionada, puede decirse que, si la alienación ha tenido hasta ahora un status, una posición determinada dentro de la sociedad, desde el punto de vista de la teoría marxista de la alienación (que incluye una teoría de la desalienación) será posible llegar a un tipo de sociedad en la que, habiéndose superado la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil-monetaria, la alienación carecerá de todo status, no tendrá posición o determinación algunas. En las sociedades que actualmente se llaman "socialistas" (que no son sino sociedades de transición) no han sido superados completamente aquellos factores, y precisamente por ello la alienación conserva en esas sociedades un determinado status, está aún socialmente puesta o propuesta.

II.3.1. Primera determinación: la alienación del producto

La forma primaria de la alienación examinada en los *Manuscritos de 1844*¹⁶ es la alienación del producto del trabajo con respecto al productor; esto es, la conversión de ese producto en un *alienum*, un ente hostil, independiente, autónomo y extraño que se coloca frente al productor como un poder antagónico cuya fuerza crece en razón directamente proporcional al empobrecimiento del productor. Es un proceso de alienación en dos sentidos: por una parte, se trata del dominio del objeto sobre el sujeto, de lo inerte sobre lo vivo; por otra, se trata del dominio de la criatura sobre el creador, del producto sobre el productor. En la base económica de la sociedad capitalista, el producto se llama mercancía, y el productor, obrero asalariado. La mercancía es expresión del capital; el obrero es expresión del trabajo. El obrero produce mercancías: el trabajo produce capital. La relación de dominio reside en que las mercancías, a su vez, producen al obrero, y el capital al trabajo. Mientras mayor sea el grado de desarrollo de la sociedad capitalista, mayor será el grado de dominio de los productos sobre los productores, hasta el punto de que toda la economía se basará en las necesidades de los productos y no en

16. Como veremos a propósito de la *Crítica de la economía política* (1859) el análisis económico descubrirá formas más primarias aún.

las necesidades de los productores. Tal es la formulación general de esta primera determinación.

La explicación que da Marx de este fenómeno tiene dos niveles superpuestos y complementarios: 1), la distinción fundamental entre *objetivación y alienación*, y 2), la crítica de la economía política que se deriva de no realizar esta ciencia la mencionada distinción. Y 3), un corolario: la economía política describe el fenómeno de la alienación (como también describe, según vimos, el de la propiedad privada) pero *no lo explica*, no lo denuncia: esto es, lo encubre ideológicamente.

1) *En primer lugar, la distinción entre objetivación y alienación.* Marx se expresa mediante una ininterrumpida cadena de contradicciones: "(...)el objeto producido por el trabajo, esto es, su producto, se enfrenta a él como una *entidad extraña*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo mismo, cosificado y fijo en un objeto (*Gegenstand*) es la *objetivación (Vergegenständlichung)* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. En el nivel de la economía política, esta realización del trabajo aparece como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida y esclavitud* respecto al objeto, la apropiación como *alienación*, como *expropiación (die Aneignung als Entfremdung, als Entäusserung)* (...) Hasta tal punto aparece la apropiación como alienación que, mientras más objetos produce el trabajador menos puede poseer y caer más bajo el dominio de su producto, el capital. (...) La *expropiación* del trabajador en provecho de su producto significa no sólo que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que su trabajo existe *fuera de él*, independiente de él, extraño a él y se convierte en un poder propio y sustantivo frente a él, y la vida que ha infundido al objeto se vuelve contra él, hostil y extraña." 17

Estos fragmentos son lo esencial en este punto; a ellos sigue una página bastante oscura que no sólo no añade nada (salvo una frase) al esclarecimiento del tema, sino que lo complica innecesariamente. *Lo fundamental es comprobar cómo el fenómeno de la alienación del producto encuentra su explicación sólo si se lo relaciona con la distinción entre objetivación y alienación.*

Sería más cómodo discutir este punto acudiendo a textos inequívocos de los *Grundrisse*, a distinciones como "trabajo muerto" y "trabajo vivo", "trabajo abstracto" o socialmente necesario para constituir el *valor* de la mercancía y "trabajo concreto" o productor de valores de uso, etc. Pero no queremos apartarnos del vocabulario de los *Manuscritos de 1844*, no sólo

17. *Manuskripte 1844*, pp. 511-12.

por razones de exposición, sino para evitar el grave error de atribuirles desarrollos que en verdad no tienen. Sin embargo, sean cuales fueren sus limitaciones, estos textos contienen ya distinciones básicas para la teoría de la alienación.

Así, aunque Marx no sabía aún que si la mercancía se opone al trabajador es porque el *valor* de aquélla se mide por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirla, sin embargo reconoce plenamente, denunciándolo de modo implacable, el antagonismo existente entre la producción mercantil y el trabajo asalariado. No tenía aún la idea de trabajo excedente ni distinguía claramente entre valor y precio, pero sí sabía que el crecimiento del capital y el enriquecimiento mercantil provenían de una depreciación del trabajo. No distinguía entre "trabajo" y "fuerza de trabajo" ni sabía que ésta, en cuanto valor de uso, podía convertirse en mercancía, primer paso para la producción de plusvalía; pero sí afirmaba que el trabajador es reducido a mercancía. No sabía bien aún en qué consiste la diferencia entre "trabajo muerto" y "trabajo vivo", pero sí reconocía que el producto mercantil es trabajo objetivado, cosificado, que ejerce un dominio despótico sobre el trabajo vivo del obrero. No había aún formulado su teoría de la ideología, pero sí criticaba a la economía política como encubridora ideológica de toda esta alienación.

La diferencia entre alienación y objetivación 18 puede forma-

18. Como se verá enseguida, la historia de la economía política burguesa es en cierto modo la historia de una ciencia que nunca supo distinguir bien entre objetivación y alienación; le ocurre lo mismo que a la actual sociología "funcionalista" que, como diría Marx, *describe pero no explica*: oculta ideológicamente el factor conflictivo, la alienación social, disimulándolo tras el enrejado "objetivo" de las "funciones y disfunciones" sociales.

Sin embargo, es en Hegel en quien se inaugura formalmente la confusión entre alienación y objetivación. Se recordará que para Hegel la alienación era un desgarramiento de la Idea en el curso de su evolución racional, consistente en una *exteriorización u objetivación* de la Idea, esto es, su materialización en el mundo sensible. El ser humano viene a ser así una materialización, una objetivación de la Idea; pero, claro es, una objetivación alienada, en el sentido de que se opone a la Idea de la cual se ha desprendido o desgarrado. De esta manera, se concibe al hombre como ontológicamente alienado; él, en cuanto objetivación de la Idea, se halla separado, alienado de ésta. Todo esto, como con razón lo decía Feuerbach, no es más que una versión racionalista de la teología: también el hombre es, para la teología, un desprendimiento de Dios que, mediante el pecado original, se ha alienado de Dios. Según vimos antes (Cf. *supra*, II.2) era esto lo que precisamente llamaba San Agustín *alienatio hominis* o alejamiento del hombre con respecto a Dios. De ahí que Feuerbach haya sido el primero en querer poner "sobre sus pies" a Hegel, aunque sin conseguirlo más que en el plano de la alienación religiosa. La posición de Hegel es criticada por Marx en los *Manuscritos de 1844*, y le reprocha precisamente no distinguir objetivación y alienación: "Para Hegel no vale ya el hecho de que el ser humano se *objetive* de modo *inhumano*, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se objetiviza *diferenciándose y oponiéndose* al pensamiento abstracto [es decir, a la Idea]".

lizarse de este modo: si es cierto que toda alienación implica objetivación, no es cierto que toda objetivación implique alienación; o más concretamente, para ceñirnos a nuestra "primera determinación": si es cierto que toda alienación del producto del trabajo implica objetivación del trabajo en el producto, no es cierto que toda objetivación del trabajo en el producto implique forzosamente alienación del producto del trabajo. Estas fórmulas, que parecen tan complicadas y filosóficas, nada tienen en realidad de filosóficas ni de complicadas. Todo se resuelve si hablamos como la economía política: si bien es cierto que todo trabajo produce objetos, de ello no se siguen en modo alguno que los objetos producidos por el trabajo hayan de ser siempre mercancías. Precisamente una de las condiciones marxistas para la desalienación universal es, como dirá el Marx posterior, la fundación de un sistema económico basado en la producción de objetos en tanto valores de uso, y no en tanto mercancías o valores de cambio.

Es claro que "el obrero no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible"¹⁹, es decir, sin condiciones objetivas, sin materia que, transformada por el trabajo, se convierta en objetivación del trabajo; pero no es menos claro, para Marx, que no hay ninguna relación de necesidad lógica entre el hecho general de que, para trabajar, hagan falta condiciones objetivas, y el hecho particular e histórico de que,

G. Bedeschi, en su ya citada obra *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, p. 70, cita estas últimas palabras de Marx y comenta acertadamente: "E chiaro quindi che per Marx l'alienazione non può consistere nell'oggettivazione in quanto tale (e dunque nemmeno nell'oggettività), ma in una oggettivazione disumanizzante." Sin embargo, a pesar de reconocer esto, Bedeschi comete luego un error grave (cf. p. 90) cuando limita el fenómeno de la alienación al estadio histórico capitalista: "Per Marx, infatti, l'alienazione non è un fenomeno comune a tutte le epoche storiche, a tutti gli stadi dello sviluppo economico e sociale; bensì è il prodotto di una società, e destinato ad essere superato col superamento di questa. (...) L'oggettivazione e alienazione solo nelle condizioni descritte dall'economía política, cioè nella società borghese." Bedeschi, incomprensiblemente, no ve: 1) que aunque Marx en los *Manuscritos de 1844* limita su análisis a la alienación capitalista, en obras como los *Grundrisse* extiende la alienación a toda la historia conocida, a los 7.000 años de explotación; 2) que si la objetivación es alienación sólo en el capitalismo, entonces ¿la objetivación del trabajo de los esclavos no era alienada, no era "deshumanizante"?; 3) que aun si se recurre a sociedades primitivas donde no existían ni la economía mercantil ni la propiedad privada, ¿no existía en ellas la alienación ideológica-religiosa, proveniente de la división del trabajo en trabajo físico y espiritual, como lo recuerda Marx en *La ideología alemana*?

Confundir, en suma, objetivación y alienación basándose en que la historia del hombre ha sido la historia de la explotación no sólo a negar que para Marx toda esa historia no era más que "prehistoria", sino lo que es más grave: equivale a eternizar la alienación, a mirarla *sub specie aeternitatis*. ¡Máxima inversión ideológica!

19. *Manuskripte 1844*, p. 512; *Manuscritos de 1844*, p. 76.

para trabajar, haya que someterse a condiciones objetivas alienantes. Aun si identificamos hegelianamente (como hace Marx en los *Manuscritos*) la "esencia" del hombre en el trabajo, de ello no se sigue en modo alguno —ni lógica ni históricamente— que la "esencia" del hombre sea el trabajo alienado.

He aquí una primera y poderosa razón para considerar a la alienación como categoría socio-histórica y no como rasgo "ontico" del ser humano.

2) La economía política burguesa, al no establecer una clara distinción entre objetivación y alienación, se hace merecedora de la crítica de Marx. Esa ciencia sabe que los productos del trabajo se oponen al trabajador en el régimen de producción capitalista; incluso esa ciencia proporcionará a Marx algunos de los secretos teóricos para fundamentar la distinción; pero ella misma no la reconoce cuando describe como "natural" la situación alienada y da por sentado que el capitalismo, con su alienación, representa la culminación de la historia, o cuando, menos ruidosamente, se limita a descubrir la miseria obrera engendrada por la división del trabajo o la propiedad privada, sin explicarla, sin analizar el verdadero carácter de las relaciones de producción. Así, identifica a la alienación como un rasgo perteneciente a la "esencia del trabajo".

"La economía política —escribe Marx— disimula la alienación en la esencia del trabajo, al no tomar en cuenta la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción."²⁰ Es decir: si la economía política no se fijase tanto en la relación mediata, indirecta, que va del trabajo productivo al disfrute de la riqueza producida, como en la relación inmediata, directa, que va del trabajador a su propio producto, no osaría disimular el fenómeno de la alienación atribuyéndolo a la "esencia del trabajo". Si la economía política no se fijase tanto en "la riqueza de las naciones" como en la miseria de los productores de esa riqueza, entendería que el secreto de las relaciones de producción hay que buscarlo en la relación inmediata que existe entre el trabajador y su producto —una relación de alienación— y no en la relación mediata entre la producción y el disfrute de la misma. Pues, claro está, como dice Marx, "el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los trabajadores. Produce palacios, pero aloja a los trabajadores en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los trabajadores. Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los trabajadores a entregarse de nuevo a un trabajo propio de bárbaros y

20. *Manuskripte 1844*, p. 513.

convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero produce estupidez y cretinismo para los trabajadores.”²¹ Pero la economía política se deja llevar por las apariencias. Cuando un orondo burgués se pasea por las calles del burgo luciendo una espléndida levita, toda la apariencia es que el burgués tiene una relación inmediata y directa con su levita; y en efecto, la tiene, si se considera a la levita como un valor de uso; pero si la consideramos económicamente como un valor de cambio o mercancía adquirida por dinero, entonces hace su aparición entre el burgués y su levita un fantasma: el productor de la levita, el trabajador que produjo esa mercancía durante doce horas de trabajo, a cambio de un salario que difícilmente le serviría para comprarse siquiera los botones dorados de la levita.

La economía política es *ideológica* porque describe sólo la apariencia²² de este fenómeno, lo que equivale a encubrir y disimular su carácter estructural. En el *uso* burgués de la levita no hay ninguna “alienación del producto”; sí la hay, en cambio, en la producción proletaria de esa mercancía.

“Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo.”²³ Inaugura así Marx, a propósito de esta primera forma de la alienación, esa vasta metáfora —la religión— que, aprendida en Feuerbach, desarrollará ampliamente más tarde en casi todas sus obras. La metáfora²⁴ ilustra la alienación del producto. Aunque, en este caso específico, no se trata de una verdadera metáfora como de una *analogía*²⁵. Dios es a la mente del hombre lo que la mercancía es al trabajo del

21. *Manuskripte 1844*, p. 513.

22. “La teoría marxista rechaza esa ciencia económica y pone en su lugar la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres. No hace esto en virtud de un sentimiento humanitario, sino en virtud del contenido efectivo de la economía misma. Las relaciones económicas parecen objetivas debido sólo al carácter de la producción de mercancías. Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su *objetividad* natural es una mera *aparición* y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo. Además, una vez que este contenido sale a la luz, la teoría económica se convierte en teoría crítica.” (H. Marcuse, *Razón y Revolución*, ed. cit., p. 270)

Marcuse, sin embargo, exagera cuando afirma que los *Manuscritos de 1844* constituyen “la primera declaración explícita del proceso de la reificación” (p. 268). Es el error generalizado actualmente de ver los *Manuscritos de 1844* a la luz del *Capital*. Vistos desde *El Capital*, los *Manuscritos* de esa época lo “dicen todo”. No es cuestión de negar los atisbos geniales que hay en ellos acerca de la reificación y otros temas; pero ¿puede haber teoría explícita de la reificación o del fetichismo si no se cuenta con la teoría del valor?

23. *Manuskripte 1844*, p. 512.

24. Para un estudio de la religión como metáfora a lo largo de la obra de Marx, véase nuestro ya citado ensayo sobre *El estilo literario de Marx*, sección II.3.

25. Hay *analogía* cuando decimos: las ideas son para el mundo inteligible lo mismo que el sol para el mundo sensible. Hay *metáfora* cuando, con audacia platónica, decimos: el sol de las ideas.

obrero: un producto que domina al productor, una criatura que domina o sojuzga al creador. Vimos antes (cf. nota 18 del presente capítulo) que Feuerbach critica la confusión hegeliana entre objetivación y alienación, argumentando que la lógica de Hegel no es más que “la teología convertida en lógica”, y que al igual que la teología, la lógica hegeliana “divide y aliena (*entäussert*) al hombre tan sólo para luego identificar con él la esencia alienada” (*Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*: tesis 12 y 14.²⁶ Así como la teología, a partir de la idea de Dios, divide al hombre y lo representa como objetivamente alejado de Dios, del mismo modo la lógica hegeliana, a partir de la idea Absoluta, desgarrará al hombre y lo representa como objetivamente alienado con respecto a la Idea. En otras palabras: la lógica hegeliana y la teología, que no son sino productos de la mente del hombre, se alzan contra el hombre y pretenden dominarlo y, además, declararlo oficialmente alienado, según sacramentos o postulados. Por aquí llega Feuerbach a su idea del cristianismo, extensible a toda religión: el producto de la religión (es decir, de la fantasía humana) es Dios, así como el producto de la mente de Hegel es la Idea Absoluta; ambos productos se ciernen sobre los productos y pretenden dominarlos. La historia del cristianismo es la historia de esa dominación. De igual modo, la historia del capitalismo es la historia del dominio de la mercancía sobre el productor de mercancías. Y así como la teología ve el mundo al revés (al sujeto como objeto, al productor como producto), también la lógica hegeliana, y la economía política burguesa, ven el mundo ideológicamente invertido: la lógica ve al hombre como un *alienum*, y la economía lo ve como una mercancía.

De ahí que, siguiendo a Feuerbach, Marx había encontrado desde temprano la pista crítica sobre la alienación religiosa, patente en su Tesis del Doctorado y, más explícitamente aún, en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*,²⁷ donde, a través de una serie de ideas feuerbachianas, llega a su conclusión: la religión es “la conciencia invertida del mundo,”²⁸ y lo es porque, como había escrito Feuerbach un año antes en sus *Tesis provisionarias*, “la filosofía es honesta sólo cuando tiene el valor de aceptar la finitud de su infinitud especulativa; si, por tanto, acepta que el secreto de la naturaleza divina no es más que el secreto de la na-

26. “...den menschen entzweit und entäussert, um das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren...” Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (“Tesis provisionarias para una reforma de la filosofía”) en *Sämtliche Werke*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, vol. II, p. 226.

27. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit. vol. I, pp. 378-9.

28. *Ibidem*, p. 378: “ein verkehrtes Weltbewusstsein...”

turalidad humana, y que la *noche* puesta en Dios para engendrar en ella la luz de la conciencia, es tan sólo su propio sentimiento, oscuro e instintivo, de la realidad y la necesidad absolutas de la materia" (Tesis 32).²⁹ Esta es la lección feuerbachiana presente también en los *Manuscritos de 1844*, pero ya como la metáfora religiosa que sirve para iluminar las determinaciones socio-económicas de la alienación. Y si puede la alienación religiosa servir tan brillantemente como metáfora de la alienación material, es porque la una es *expresión ideológica* de la otra.³⁰

II.3.2. Segunda determinación: la alienación de la actividad productiva

La primera determinación o postura de la alienación del trabajo reveló un aspecto o "lado" (*Seite*) de la misma, resultante de la observación del fenómeno desde el punto de vista de uno de sus componentes: el producto del trabajo. "Pero la alienación no se muestra solamente en el resultado, sino también en el *acto de la producción*, en el seno de la *actividad productiva* misma"³¹. Si la alienación del producto consiste en que éste, desde el momento mismo de salir de las manos del productor, es ya algo ajeno y hostil, una mercancía, la alienación de la actividad productiva es la alienación del *trabajo* mismo, esto es: la pertenencia a otro del trabajo propio, la ex-propiación que de su trabajo, su actividad productiva, experimenta el obrero. La alienación se manifiesta en que el obrero no trabaja para sí, sino para otro, y en que lo hace constreñido a un salario que no le cubre sino una mínima parte de su esfuerzo: la parte estrictamente necesaria para su subsistencia como fuerza de trabajo. Su trabajo es un *alienum*, algo que le es ajeno y hostil; incluso su salario es un *alienum*, en cuanto que es manejado por el capitalista para comprar esa peculiar mercancía que es el obrero mismo en el mercado de tra-

29. Ludwig Feuerbach, *Voläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ob. cit., vol. II, p. 231.

30. Es lo que demostrará más tarde en *La ideología alemana*. Véase, sin embargo, en *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. cit., p. 378: "la miseria religiosa es a la vez la *expresión* de la miseria real y la protesta contra la miseria real".

En este punto, como en otros referentes a la alienación y a la ideología, Marx fue influido también, y a veces decisivamente, por Moses Hess. En un artículo publicado en los *Deutsche-Französische Jahrbücher*, así como en su *Philosophie der Tat*, Hess insistía en que la alienación religiosa no es más que la expresión de la alienación efectiva, social, en la que el obrero, excluido de la propiedad privada, aliena su trabajo en las mercancías que produce y no le pertenecen: una sociedad en la que "el verdadero Dios" es el dinero. Sobre esto, véase Auguste Cornu, *Karl Marx y Friedrich Engels: del idealismo al materialismo histórico*, Platina, Buenos Aires, 1965, pp. 570-571.

31. *Manuskripte 1844*, p. 514.

bajo, y en cuanto el obrero se halla en absoluta *relación de dependencia*³² con respecto al salario, ya que de éste depende su medio de vida, su vida misma³³. Por todas estas razones, su propio trabajo le es extraño al trabajador, se enfrenta a él como una actividad enemiga —pero ineludible, *forzada*—. Y si en su evolución el animal ha llegado a ser hombre gracias al trabajo, a la actividad productiva, con la alienación de ésta el hombre involuciona hasta el punto de detestar el trabajo y sentirse bien sólo en su actividad puramente animal: comer, dormir. Tal es la fórmula general de esta segunda determinación.

Se trata, explica Marx, de otro modo de ver el mismo proceso; pues "¿Cómo podría el trabajador enfrentarse al producto de su actividad como a un *alienum*, si no se alienase ya de sí mismo en el acto de la producción? El producto no es, al fin y al cabo, sino un resumen de la actividad, de la producción. Si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto del trabajo no hace sino resumirse la alienación, la enajenación de la actividad del trabajo mismo."³⁴

La explicación que da Marx acerca de la alienación de la actividad productiva tiene dos características, una conceptual y otra estilística. En lo conceptual, se refiere a la alienación del trabajo *asalariado* y, por tanto, se limita aquí (como en general en los *Manuscritos de 1844*) al capitalismo; en lo estilístico, Marx se expresa, como en tantos otros casos, mediante una cadena de opuestos. Estos opuestos, que no hacen sino traducir el antagonismo de las clases sociales, son los siguientes. Obsérvese que la alienación se manifiesta en el hecho de que todos los rasgos *propios* (en sentido económico, no ontológico) del trabajador, se alienan de él, se le separan, pasan a manos de otro o, en ciertos casos, se degradan:

- 1) La alienación consiste en que el trabajo le es *externo* (*äusserlich*) al trabajador: no pertenece a su ser³⁵.
- 2) Por tanto, el trabajador, en su trabajo, no se siente bien, no

32. Trataremos de mostrar en este libro que uno de los componentes universales de toda alienación es una *relación de dependencia*.

33. Marx gustaba de citar (p. ej. *Das Kapital*, ed. cit., I, p. 511) estos versos de Shakespeare: *You take my life*

when you do take the means whereby I live
(Me quitas mi vida
si me quitas mis medios de vida.)

34. *Manuskripte 1844*, p. 514.

35. Ser: *Wesen*. Ver más adelante, en este mismo capítulo, la discusión sobre la "esencia humana". Igualmente en lo que respecta al "en sí —fuera de sí", y a "lo propio", términos que dan lugar a las interpretaciones "filosóficas" de la alienación.

se afirma ni desarrolla su libre energía físico-espiritual: se siente mal, se niega y arruina su cuerpo y su espíritu.

3) El trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo: dentro de éste, se siente fuera de sí. Fuera del trabajo recobra su personalidad: dentro del trabajo, la pierde.

4) Su trabajo no es voluntario: es trabajo forzado.

5) Su trabajo no representa la satisfacción de una necesidad propia: es sólo un *medio* para satisfacer necesidades extrañas a él.

6) Su trabajo no es algo propio (*eigen*) suyo, no le pertenece, es propiedad de otro. El trabajador no se pertenece a sí mismo, pertenece a otro.

7) El hombre-trabajador sólo se siente libre en sus funciones animales: comer, dormir, procrear; en cambio, en sus funciones humanas: trabajar, producir, transformar la naturaleza, se siente como un animal. "Se humaniza lo animal, se animaliza lo humano".

Todos estos antagonismos, estos pasos de lo propio a lo impropio, estas transferencias o alienaciones inherentes al trabajo asalariado, se resumen en la fórmula magistral: *la acción como pasión, die Tätigkeit als Leiden*; fórmula que se completa con estas otras, del mismo corte estilístico: "la potencia como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía físico-espiritual del obrero, su vida personal —¿qué es la vida, sino actividad? ³⁶— como una actividad que se vuelve contra él mismo, independiente de él, que no le pertenece. Es la *autoalienación*, tal como antes se trataba de la alienación de la *cosa*" ³⁷.

Esta segunda forma de la alienación, al igual que la primera, encuentra en la religión su perfecta analogía: la actividad de la fantasía religiosa es a la mente humana lo mismo que la actividad de la fuerza productiva es al obrero productor. "Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, como actividad ajena, divina o diabólica, la actividad del obrero no es su actividad propia. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo." ³⁸

Todo este análisis de la segunda determinación, que no deja de ser estilísticamente brillante, ¿puede tomarse como definitiva

36. Marx había leído en el *Fausto*: *Im Anfang war die Tat*, "En el principio era la acción."

37. *Manuskripte 1844*, p. 515. Comentando estos pasajes, Marcuse señala que implican también una alienación del capitalista (*op. cit.*, p. 267). "Esto vale tanto para el obrero... como para el que compra el trabajo de éste. El proceso de la alienación afecta a todos los estratos sociales."

38. *Manuskripte 1844*, p. 514.

desde el punto de vista económico? La pregunta no es ociosa en modo alguno: hay diversos marxólogos, marxistas y tratadistas de la alienación que han insistido con toda seriedad en afirmar que los *Manuscritos de 1844* son la obra máxima de Marx. "Es el único documento que abarca la total dimensión del espíritu marxiano", escribe Siegfried Landshut en el prólogo de su edición de los *Frühschriften*,³⁹ con lo que se muestra consecuente con sus afirmaciones de 1932, según las cuales estos manuscritos constituyen "la obra central de Marx" y la "revelación del marxismo auténtico". Kostas Axelos afirma: "El *Manuscrito de 1844* es el texto más rico en pensamiento de todas las obras marxianas y marxistas"; y Henrik De Man, ante la aparición de la obra en 1932, asegura que "por alto que sea el aprecio en que tenemos las obras más tardías de Marx, manifiestan no obstante un determinado freno y un debilitamiento de sus posibilidades creadoras, que Marx no logró siempre vencer mediante una heroica puesta en tensión de sus fuerzas".⁴⁰

Nada más errado y pernicioso para la comprensión de la alienación que tales exaltaciones. Es por completo erróneo suponer que la alienación, que es categoría socioeconómica, pudiese estar ya formulada de modo completo y preciso en una obra que, como estos manuscritos, es insuficiente desde el punto de vista del análisis económico y, en ocasiones, nada "marxista". En ella se encuentra una *formulación general* de la alienación del trabajo, trazada con brillantez estilística y dominada por una indignación moral explicable después de un siglo de manufactura, de explotación increíble e inhumana de la clase trabajadora. Hay también la pista para futuros análisis. Pero en modo alguno hay una explicación específica de la alienación desde el punto de vista económico. Además, los trazos de economía política se ven entorpecidos a veces por los trazos filosóficos. ¿Cómo puede Henrik De Man hablar de un "debilitamiento" teórico del Marx maduro, si precisamente Marx en su madurez aclaró teóricamente y con total precisión científica aquellas formulaciones generales de 1844?

La alienación de la actividad productiva, nos dice Marx, es la alienación del trabajo mismo, en el sentido de que éste se

39. Karl Marx, *Die Frühschriften*, ed. cit., "Einleitung", p. XXXI.

40. Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, éditions de Minuit, Paris, 1961, p. 47; Henrik de Man, *Der Kampf*, N.º 5 y 6: "Der neu entdeckte Marx", 1932, pp. 275-276. Citados en Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 195. Mandel refuta muy apropiadamente a estos autores, al recordar que las teorías de la plusvalía y del valor-trabajo son posteriores en 14 años a los *Manuscritos*.

enfrenta al trabajador como algo ajeno, propiedad de otro y con características hostiles o explotadoras. Pero esto no es sino una consecuencia general y vagamente formulada de mecanismos económicos que Marx no descubrirá sino en los *Grundrisse* y la *Crítica de la economía política*, aunque hay atisbos concretos en *Miseria de la filosofía* y en *Trabajo asalariado y capital*. Es imposible explicar científicamente la alienación del trabajo sin la teoría del valor-trabajo. Un descubrimiento fundamental de Marx (sólo explicitado en 1859) fue el del doble carácter del trabajo: el trabajo como valor de uso y el trabajo como valor de cambio. Más aún: es otro descubrimiento que ese doble carácter pertenece a la "fuerza de trabajo" o *Arbeitskraft* (ya en los *Grundrisse* se hablaba de *Arbeitsvermögen* o "capacidad de trabajo"), que sólo entonces distingue Marx del "trabajo". El doble valor de las mercancías: su valor de uso que sustenta a su valor de cambio, tiene su fundamento en el doble valor de esa característica mercancía que es la fuerza de trabajo. El trabajo "concreto" crea el valor de uso: crea el producto; y el trabajo "abstracto", que es la fracción del tiempo del trabajo social globalmente disponible en una sociedad de productores de mercancías separados por la división del trabajo, es el creador del valor de cambio, de la mercancía en cuanto tal.⁴¹ Ahora bien, en la *Crítica de la economía política* Marx insiste una y otra vez en que hay una alienación económica elemental: la alienación del valor de uso de las mercancías, que es el soporte de todo el sistema de la alienación en el capitalismo y de sus implicaciones éticas. "El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la alienación universal (*allseitige Entäusserung*) de éstos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso, ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio."⁴² "Si, pues, la mercancía no puede convertirse en valor de uso más que realizándose como valor de cambio más que revelándose, en su alienación (*Entäusserung*), como valor de uso. Una mercancía no puede alienarse como valor de uso sino a favor de aquel para quien ella es valor de uso, es decir, objeto de una cierta necesidad (...). En su alienación universal, las mercancías como valores de uso no están en relación las unas con las otras sino en virtud de su diversidad material de objetos particulares, susceptibles de satisfacer necesidades particulares."⁴³ Igual ocurre con la fuerza

41. Cf. Mandel, *op. cit.*, pp. 88-89.

42. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. 13, pp. 28-29.

43. *Ibidem*, pp. 29-30.

de trabajo del obrero, considerada como valor de uso susceptible de alienarse y pasar a ser valor de cambio. La fuerza de trabajo del obrero tiene un valor de uso específico para el capitalista, su comprador; para que el obrero pueda servirse de su fuerza de trabajo a fin de lograr sus medios de subsistencia, debe alienar o enajenar su valor de uso y realizar su valor de cambio: debe valerle de su fuerza de trabajo como de una mercancía: una mercancía peculiar, creadora de plus-valor o plusvalía.⁴⁴

Este análisis era lo que faltaba en los *Manuscritos de 1844*, en especial en lo referente a la segunda determinación de la alienación del trabajo. Si hay alienación de la actividad productiva, o alienación del "trabajo", es por razones que Marx desconocía para 1844. Si hay esa alienación, es porque la fuerza de trabajo del obrero debe alienarse como valor de uso y realizarse como valor de cambio, como mercancía, primero en el mercado de trabajo y luego en la fábrica. Su propia fuerza de trabajo se convierte en un *alienum*, una fuerza que lo domina y le es hostil, en cuanto que pende sobre él como amenaza de desempleo y miseria, o como salario que no cubre sino una parte del valor creado por la fuerza de trabajo, en tanto la otra parte se cristaliza como plusvalía ajena, de otro, como riqueza creada por el obrero pero destinada a incrementar el capital. De ahí que Marx insistiera tanto, en diversos escritos, en que el capital no es una "cosa" (como creen los economistas vulgares y los banqueros) sino una relación social, burguesa, de producción. Tampoco está clara en los *Manuscritos de 1844* la idea de las "relaciones de producción". Ni la implicación sociológica de la alienación de la fuerza de trabajo. Marx no sabía aún (ya que para entonces rechazaba la teoría del valor-trabajo) que el valor de las mercancías se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas, es decir, que la alienación de la actividad productiva constituye, además de la alienación de los individuos que venden su fuerza de trabajo, la alienación de toda una clase social cuyo trabajo, globalmente considerado como "trabajo abstracto", determina el valor de las mercancías; valor que, por lo demás, confundía Marx en 1844 con el precio de las mismas.

No hay, pues, que confundir lo que en 1844 no eran sino presentimientos, motivaciones, intuiciones (sin duda geniales), anticipaciones imperfectas pero correctamente encaminadas, con la teoría económica que desarrolló Marx posteriormente. El propio Marx nos indica que la teoría acerca del doble valor del

44. Rubel señala (Karl Marx, *Oeuvres*, I, p. 1607) que es en esta obra de 1859 donde Marx habla por primera vez de "plusvalía".

trabajo y de las mercancías es un descubrimiento suyo, su aportación fundamental a la economía política. ¿Por qué entonces atribuirle en 1844 descubrimientos que no fueron sino muy posteriores? ¿Por qué calificar abusivamente de "obra central de Marx" unos manuscritos en los que ni siquiera había Marx aceptado la teoría del valor-trabajo expuesta en Adam Smith y Ricardo?

II.3.3. Tercera determinación: la alienación del "ser genérico" del hombre

"Tenemos ahora -nos dice Marx- que extraer, de las dos anteriores, una tercera determinación del *trabajo alienado*."⁴⁵ Esta determinación es la que, feuerbachianamente, llama la "alienación del ser genérico" (*Gattungswesen*) del hombre, o de su "vida genérica" (*Gattungsleben*).

Antes de formularla, hagamos notar que el manuscrito de Marx sufre aquí una suerte de interrupción o cambio de tonalidad teórica. A pesar de las insuficiencias notadas, los análisis anteriores se mantenían en un plano fundamentalmente económico y sociológico. Ahora, el análisis será marcadamente filosófico, no sólo por la terminología empleada sino, lo que es más importante, por el tipo de conceptualización, a menudo carente de asidero empírico y plagado de abstracciones que no dejan de resentirse de ese virus que tan implacablemente atacaría el mismo Marx un año más tarde en *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*: la especulación. Aunque veremos que, en última instancia, la raíz de tales especulaciones es económica, no podremos mostrarlo sino forzando un poco el texto de Marx. Si no fuera porque existen numerosos textos de madurez que demuestran lo contrario, los fragmentos sobre el "ser genérico" podrían dar la razón a quienes pretenden ver en la alienación una categoría filosófica, sin validez socioeconómica. Ciertamente, a la luz de la teoría económica madura de Marx, pueden aclararse algunos puntos oscuros "filosóficos", y dotar de contenido empírico algunas abstracciones; pero es preciso reconocer que en los *Manuscritos* mismos, y concretamente en este pasaje referente al "ser genérico", la letra de Marx es peculiarmente filosófica, científicamente imprecisa, y no deja ver mucho de ese célebre "espíritu marxista" de que tanto habla Landshut a propósito de esta obra. Nuestra tesis a este respecto, repitámoslo, es la siguiente: los *Manuscritos de 1844*, desde el punto de vista teórico-científico, son una obra de *transición*, están en la frontera entre filosofía y economía política, y en lo

45. *Manuskripte 1844*, p. 515.

referente a la alienación coexisten allí formulaciones propiamente socioeconómicas, primeros indicios de desarrollos posteriores, junto a formulaciones de carácter especulativo que el propio Marx rechazará poco después. Lo cual fue, sin duda, una de las razones que tuvo Marx para no publicar jamás su manuscrito y para no referirse a él en ninguna ocasión posterior.

Aportaremos mayores detalles teóricos sobre este punto controversial cuando discutamos el problema de la "esencia humana", que por su conflictividad merece tratamiento aparte.

Para formular adecuadamente esta alienación del "ser genérico" es preciso acudir a otras zonas de los *Manuscritos de 1844*, además de la consagrada específicamente a ello. Tomando los elementos que nos parecen más claros, el fondo del problema lo vemos como sigue.

Hay que partir de que el hombre es un ser histórico-natural, una sola unidad que puede contemplarse desde dos perspectivas: la perspectiva del hombre como ser social y la perspectiva del hombre como ser natural; o lo que es lo mismo: el hombre en su relación con la sociedad y el hombre en su relación con la naturaleza.⁴⁶ Son aspectos de una totalidad o *Totalität*.⁴⁷ En su relación con la naturaleza, el hombre se revela como un ser genérico por dos razones fundamentales: primero, porque, en un plano meramente teórico, puede decirse que la naturaleza forma parte de la conciencia humana, en cuanto que esta conciencia se unifica con el mundo objetivo natural trabajándolo y analizándolo bajo las formas culturales: ciencia, arte, tecnología; segundo, porque, en un plano práctico, desde los más remotos comienzos la naturaleza ha constituido el reservorio vital de la vida humana: la naturaleza ha sido y es, como dice Marx, el "cuerpo inorgánico" del hombre; la naturaleza es reservorio genérico y el hombre, en cuanto vive de ese reservorio, forma parte de esa genericidad. Por otra parte, la transformación de la naturaleza no la realiza el hombre en cuanto individuo, sino en cuanto género, en cuanto sociedad. Ahora bien: el sentido de esta relación es que el individuo trabaja para el género; la vida individual debe constituirse en un *medio* para la vida del género: tal es el sentido de la cooperación y la solidaridad en una sociedad en la que la división del trabajo y la propiedad privada no han establecido aún la guerra de todos contra todos y la lucha por la apropiación

46. Para un estudio detallado sobre el concepto de "naturaleza" en la obra de Marx, véase Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1962.

47. *Manuskripte 1844*, p. 539.

privada del sobreproducto social.⁴⁸ Sin embargo, la historia humana conocida nos presenta esta *relación invertida*, y en esta inversión consiste la alienación del ser genérico en su aspecto natural: la vida genérica, en lugar de aparecer como el fin de la vida individual, aparece como un *medio* para la vida individual. En el comunismo primitivo, la propiedad de los bienes extraídos de la naturaleza era una propiedad colectiva, era propiedad "genérica": el trabajo del individuo enfrentado a la naturaleza tenía el sentido de una contribución a la vida social. Pero cuando, con el desarrollo de la agricultura y de la división del trabajo, aparece un sobreproducto social y las primeras formas de trueque (y en un cierto estadio, las formas elementales de las mercancías), comienza la historia de la apropiación privada y, con ella, la historia de la alienación económica: la vida genérica, el trabajo social, se convierten en *medios* para el enriquecimiento individual. Es el primer enfrentamiento entre productores genéricos y acaparadores (o "administradores") individuales de la producción. En el estadio de la economía política burguesa, es decir, en el estadio capitalista, esta relación aparece máximamente invertida: la naturaleza se encuentra ya parcelada en compartimientos de "propiedad privada" y hay un régimen jurídico evolucionado que sustenta ideológicamente aquella parcelación. El productor de este estadio, el obrero asalariado, sale al mercado de trabajo, a trabajar las materias primas naturales y sus derivados técnicos como quien trabaja sobre un dominio extraño, ajeno: su relación con la naturaleza es ya de hostilidad, es la relación del expropiado frente a la propiedad privada; y claro está, su trabajo social, su vida genérica, en lugar de contribuir al desarrollo del género, contribuye tan sólo al desarrollo y enriquecimiento de individuos particulares, los dueños de los medios de producción, los propietarios privados. Por esto puede hablarse de una alienación genérica del hombre con respecto a la naturaleza. El hombre no la trabaja ya en cuanto hombre, sino en cuanto animal indigente que la necesita para su subsistencia. Lo cual no es sino una consecuencia de la alienación de la actividad productiva, en la cual, según vimos, "lo animal se humaniza y se animaliza lo humano". ¿De qué le sirve a un obrero que trabaja doce horas diarias para ganar un salario miserable, vivir en un país de naturaleza rica, si esta riqueza natural es propiedad de unos pocos?

2) *En su relación con la sociedad* aparece aún más claramente el hombre como un ser genérico. No porque Dios haya creado

48. Ya hemos advertido antes que esto no implica idealización alguna de las sociedades primitivas.

al hombre dotado *ab ovo* de una *quidditas* genérica, sino porque el hombre se ha creado a sí mismo históricamente como *ser social*. Su relación con la naturaleza no pudo convertirse en dominio de ésta sino gracias a enfrentarse a ella como sociedad, como trabajo social. En la parte del tercer manuscrito consagrada a "propiedad privada y comunismo", hay un pasaje que explica esto con claridad: "así como la sociedad produce ella misma al *hombre* en cuanto *hombre*, es *producida* por él (...) La sociedad es la cabal unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza (...) No sólo me es dado como producto social el material de mi actividad —ya que en el pensador actúa incluso el lenguaje—⁴⁹ sino que ya mi *propia* existencia es actividad social; de ahí que lo que yo haga por mí lo hago por mí, para la sociedad y con la conciencia que tengo de ser un ente social. Mi conciencia *general* no es sino la forma *teórica* de aquello de que la comunidad *real*, la esencia social, es la forma *viva*, mientras que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y, como tal, se enfrenta a ella (...) Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo. El individuo *es* el *ente social* (...) El hombre —por mucho que sea, por tanto, un individuo *especial*, y es precisamente este ser especial lo que hace de él un individuo y una real comunidad *individual*— es también, en la misma medida, la *totalidad*..."⁵⁰

La genericidad del hombre es, pues, un hecho real, una totalidad real o, como diría años más tarde el propio Marx, una "totalidad concreta". El individuo es, en lo concreto, un ser social.⁵¹ Su conciencia es la forma teórica de una comunidad real. Ahora bien: cuando la "sociedad" se presenta como una abstracción separada del individuo y hostil a él (tal como ocurre en la sociedad capitalista) la relación se invierte, y entonces aquello que debería ser la realización social del individuo se convierte en su desrealización; la conciencia social se le enfrenta al individuo, y éste siente su propia conciencia como algo

49. Marx fue uno de los primeros en adoptar la tesis de que el lenguaje es un producto social (tesis sistematizada en Saussure), tal como se desprende de este pasaje y de otro más explícito aún de *La ideología alemana* (*Die deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke*, v. 13, pp. 30-31.)

50. *Manuskripte 1844*, pp. 538-539; *Manuscritos de 1844*, pp. 116-118.

51. "Du concept anthropologique d'«homme générique» (*Gattungswesen*) de Feuerbach, Marx s'élève, par une transition qui n'a rien d'artificiel, au concept sociologique d'«homme social», tout en s'efforçant d'éviter l'erreur de Hegel et de son école qui prenaient leurs abstractions pour le dernier mot de la connaissance." (Maximilien Rubel, *Karl Marx: Essai de Biographie Intellectuelle*, Librairie Rivière, Paris, 1957, p. 133.)

extraño. Su genericidad como hombre se le ha convertido en un *alienum*. Estas abstractas formulaciones adquieren mayor concreción si relacionamos, como hace el propio Marx, la "alienación del ser genérico" con las otras dos determinaciones antes examinadas. En cuanto a la primera determinación (alienación del producto), "el trabajo alienado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatase su *vida genérica*, su realidad objetiva como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que le arrebatase su vida inorgánica, la naturaleza".⁵² Un poco antes nos había dicho que el objeto del trabajo es la "objetivación de la vida genérica del hombre". Lo que estas expresiones significan ya lo hemos explicado. Hagamos notar ahora que, desde esta perspectiva —la perspectiva del trabajo— adquiere mayor concreción y referencia empírica la especulación sobre el ser genérico. A pesar de todos los inconvenientes expresivos señalados, vemos que se trata, en realidad, de una proposición económica. En lo que respecta a la segunda determinación (alienación de la actividad productiva), "del mismo modo, al degradar en simple medio la propia actividad, la actividad libre, el trabajo alienado convierte la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física".⁵³ La actividad productiva es vida genérica en cuanto que es "vida que crea más vida"; la vida, toda vida, es actividad, y la vida humana es específicamente actividad productiva, actividad creadora de vida; pero la alienación del trabajo convierte a la actividad productiva en vida que sólo crea vida para el dueño del capital, en tanto crea muerte para el productor: de ahí su desrealización, su desvalorización en cuanto hombre, en cuanto género humano. La alienación del ser genérico del hombre no es otra cosa que la *degeneración* del hombre.

Lo que intenta Marx decir, con insuficiente vocabulario, al afirmar como proposición central de todo lo anterior que el producto del trabajo (la mercancía) y la actividad productiva misma (el trabajo asalariado) constituyen la *objetivación de la vida genérica del hombre*, es algo que en verdad no puede entenderse como proposición económica más que recurriendo a sus teorías de la madurez; pero ello no impide que ya en 1844 su verdadero contenido fuese económico, pese al ropaje filosófico, pues como ha dicho acertadamente Marcuse "todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas".⁵⁴ ¿Qué quiere decir "objetivación de la

52. *Manuskripte 1844*, p. 517.

53. *Ibidem*.

54. H. Marcuse, *Razón y revolución*, ed. cit., p. 249.

vida genérica del hombre"? ¿A qué realidad apunta Marx con esa expresión? Creemos que se trata de una manera muy oscura e imprecisa de designar lo que años más tarde descubrió como "trabajo abstracto". Si una mercancía puede concebirse como objetivación de un ser genérico es porque su *valor* se determina por la cantidad de trabajo *socialmente* necesario para producirla; no es el trabajo individual, el trabajo concreto productor de valores de uso el que crea el *valor* de las mercancías, el que posibilita su existencia como valores de cambio, sino el trabajo abstracto, el trabajo "genérico" o social. Todo este trabajo, dice Marx en *El Capital*, es trabajo *objetivado* en la mercancía, por lo cual —como ya había escrito en 1859— cada mercancía es la mercancía. Ese trabajo objetivado o trabajo muerto pesa sobre el trabajo viviente e individual con una pesantez genérica y abstracta, pero al mismo tiempo con la terrible concreción de la mercancía, el capital, esas "cosas" que no son sino relaciones sociales de producción.

La alienación del ser genérico del hombre se nos presenta así, en el plano económico, como la *alienación del trabajo social*, que es precisamente la medida de la alienación de los productos del trabajo, en cuanto son *mercancías*. Si el valor de las mercancías se midiese por la cantidad de trabajo *individualmente* necesario para producirlas, entonces no habría una alienación propiamente genérica, sino individual; pero aquel valor se mide por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario para producir las mercancías. Como veíamos a propósito de la alienación de la actividad productiva, se trata de la alienación de una clase social. La alienación "genérica" no es, a fin de cuentas, sino un matiz que añade Marx a la alienación de la actividad productiva; matiz que ya no haría falta en su teoría económica de la madurez, al aparecer el concepto de "trabajo abstracto".

Se nos dirá que forzamos un poco los términos para explicar un pensamiento confuso de 1844 mediante una teoría de los años de madurez. Pero estamos muy lejos de todo prospectivismo o "genetismo" en este aspecto. Reconocemos, y lo hemos dicho insistentemente, la insuficiencia del texto de 1844; pero, al mismo tiempo, hemos querido mostrar que aquella insuficiencia no oculta una "filosofía de la alienación" a pesar del "ser genérico" y la "esencia humana" alienados que allí aparecen, sino por el contrario: esconde categorías sociales y económicas.

Marx terminó, o abandonó, su manuscrito en agosto de 1844. El día 11 de ese mismo mes y año escribe a Ludwig Feuerbach, de quien había tomado el célebre "ser genérico", lo siguiente: "Al plantear, en principio, la unión del hombre con los demás hombres, basada en su diferenciación; al hacer descender del

cielo a la tierra el concepto de *especie humana* despojado de toda abstracción, ¿no ha expresado Ud. acaso la esencia misma del concepto de *sociedad*?"⁵⁵ Y en la *Tesis 6 sobre Feuerbach*: "En realidad, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales."⁵⁶

II.3.4. Cuarta determinación: la alienación del hombre respecto del hombre

"Consecuencia directa", nos dice Marx, de las tres determinaciones anteriores es la alienación del hombre respecto del hombre, *die Entfremdung des Menschen von dem Menschen*.⁵⁷ No nos detendremos demasiado en este punto, ya que buena parte del análisis que precisa ha sido adelantado a propósito de los puntos anteriores, de los cuales es el presente apenas algo más que un corolario. No olvidemos, por otra parte, que sólo teóricamente puede hablarse de diversas "alienaciones" y que, en la práctica, éstas no son sino aspectos de un mismo fenómeno global.

Si el producto del trabajo se aliena o separa del productor es porque ese producto pertenece a *otro*; si su actividad productiva misma está alienada, es porque es trabajo *para otro* y si el hombre está alienado de su ser genérico, es porque está alienado *con respecto a otro hombre*. Las tres determinaciones anteriores suponen e implican un cuarto punto de vista que los resume. "La alienación del hombre, y en general toda relación del hombre consigo mismo, sólo se realiza y se expresa en su relación con los demás hombres."⁵⁸ Ahora bien, es preciso preguntarse, o repreguntarse como hace Marx, desde el plano más elemental y general de la alienación: ¿qué o quién es ese *otro* a que hace referencia el concepto de alienación? La palabra misma indica que se trata de un proceso en que algo que es de alguien (producto, actividad productiva) pasa a ser de *otro*, de un *alius* que se convierte en *alienus*, en *fremd* o extraño (nótese que no decimos: un algo que pasa a ser *otro* —lo que indicaría una trasmutación de esencia: problema filosófico—, sino: un algo de alguien que pasa a ser *de otro* —relación genitiva que indica un paso de "propiedad" a "expropiación": problema socioeconómico).

Ahora bien, tomando como ejemplo típico de alienación la

55. Carta publicada en *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, Berlín, 1958, fascículo 2, p. 9.

56. *Thesen über Feuerbach*, en *Marx-Engels Werke*, v. III, pp. 5-7. Véase también W. Jahn, op. cit., p. 167: "En los *Manuscritos*, Marx rebasaba ya a Feuerbach al colocar la esencia genérica del hombre en la práctica humana, en la producción social."

57. *Manuskripte 1844*, p. 517.

58. *Ibidem*, p. 518.

referente al producto del trabajo, Marx se pregunta: "Si el producto del trabajo es algo ajeno a mí y se me enfrenta como un poder extraño, ¿a quién pertenece, entonces?"⁵⁹ Igual con respecto a la alienación de la actividad: "Si mi propia actividad no me pertenece y me es ajena, forzada, ¿a quién pertenece entonces?" La respuesta a estas preguntas dará la clave de la cuarta determinación.

Respuestas posibles: 1) El *otro* a quien pertenecen mi producto y mi actividad son *los dioses*. Tal sería el punto de vista religioso, dice Marx, de los antiguos egipcios, hindúes o mexicanos, quienes ponían sus principales producciones, los templos, "al servicio" de los dioses; y hubiera podido añadir Marx: tal es el punto de vista, más sutil, del cristianismo en su elogio de la pobreza de los humildes, en su canonización de la pobreza. Pero los reales dueños de los templos son los sacerdotes, a quienes no en vano llamaba Marx "los primeros ideólogos"; y la Iglesia cristiana, por su parte, elogia la pobreza y la predica siendo rica ella misma y hasta teniendo un Estado "temporal".⁶⁰ Entonces no son los dioses, ni Dios, sino los sacerdotes y la Iglesia los dueños posibles; dueños que, por lo demás, no son sino la expresión más antigua y persistente de la división del trabajo en físico y espiritual. Pero busquemos otro tipo de respuesta: 2) ¿Será la "naturaleza" el verdadero dueño de mi producto y de mi actividad? Marx responde: "Imagínese qué contrasentido sería el que, cuanto más vale el hombre dominando la naturaleza por medio de su trabajo y cuanto más superfluos van haciéndose los milagros de los dioses,⁶¹ gracias a los milagros de la industria, el hombre tuviera que renunciar, en gracia a estas potencias, al goce de la producción y al disfrute del producto."⁶²

No son los dioses, ni la naturaleza. La respuesta definitiva de

59. *Manuskripte 1844*, p. 518; *Manuscrito de 1844*, p. 83.

60. Juan David García Bacca, en un precioso artículo sobre *Filosofía y Economía*, cita a Antonio Machado: "El Cristo predicó la humildad a los poderosos. Cuando vuelva predicará el orgullo a los humildes", y luego comenta: "Si Cristo no viene prestamente al mundo actual a predicar el orgullo, el sentimiento de dignidad, a los pobres, se hallará con que otros —socialistas y comunistas— han realizado ya lo que debió hacer su Iglesia hace diecinueve siglos: predicar el orgullo a los humildes, dignificar al pobre destruyendo la pobreza y no canonizarla cual virtud social y triste ocasión de hacer tristes méritos ante el Cielo. Tal misión la han emprendido y comenzado a realizar desde hace siglo y medio los socialistas; y ahora se pasa la Iglesia el tiempo pidiendo a Dios que les devuelva los pobres..." (J. D. García Bacca, *Ensayos*, ed. Península, Barcelona, España, 1970, pp. 36-37.)

61. Marx escribiría en los *Grundrisse*: "Toda mitología vence, domina, transforma las fuerzas de la naturaleza, en la imaginación y a través de la imaginación; desaparece, por tanto, cuando esas fuerzas son dominadas realmente." (K. Marx, *Grundrisse...*, ed. cit., p. 30.)

62. *Manuskripte 1844*, p. 518; *Manuscritos de 1844*, p. 83.

Marx es esta: ese ser *ajeno* a quien pertenece el producto y disfruta, el dueño del trabajo, el que lo tiene a su servicio, no es otro que *el hombre mismo*. Por eso había dicho antes que toda alienación es en su raíz, un fenómeno del hombre respecto de sí mismo. Pensemos en los dioses: en la alienación religiosa se enfrentan al hombre fuerzas extrañas, pero éstas sólo metafóricamente son "dioses"; *realmente*, son los administradores de los dioses, los *hombres* sacerdotales. Pensemos en la naturaleza cuando el hombre la trabaja, exterioriza u objetiviza su ser genérico, su ser humano productor; pero éste sólo se aliena cuando *otros hombres*, en ciertas condiciones históricas originadas por la división del trabajo y la propiedad privada, "administran" aquel trabajo y se lo apropian, despojando o expropiando al trabajador.

Por eso, la forma más general de expresar la alienación consiste en decir que se trata de la expropiación de un hombre por otro hombre; pero sólo bajo sus formas concretas —incluidas las formas ideológicas— puede analizarse científicamente la alienación. Estas formas concretas son económicas en su raíz.

Tal es la cuarta determinación del trabajo alienado; constituye el resumen y la raíz de todas las demás, y para ella valen las diversas explicaciones económicas suministradas en los puntos anteriores.

Hay un pasaje de las notas de lectura de Marx, en esta misma época, que a propósito de las relaciones entre comunidad e individuo sintetiza admirablemente todo cuanto hasta ahora hemos expuesto: "*En tanto el hombre no se reconozca como tal, no haya organizado el mundo humanamente, su comunidad tendrá la forma de la alienación: sujeto de esa comunidad, el hombre es un ser alienado de sí mismo. Los hombres son esos seres alienados, no en la abstracción, sino en tanto individuos reales, vivientes, particulares. Tales individuos, tal comunidad. Decir que el hombre está alienado de sí mismo es decir que la sociedad de ese hombre alienado es la caricatura de su comunidad real, de su verdadera vida genérica; que su actividad se le manifiesta como un tormento, sus propias creaciones como una potencia extraña, su riqueza como pobreza, el lazo profundo que lo une al otro hombre como un lazo artificial y la separación con respecto al otro como su verdadera existencia; que su vida es el sacrificio de su vida; que la realización de su ser es la pérdida de su vida; que en su producción produce su propia nada; que su poder sobre el objeto es el poder del objeto sobre él; que, en fin, siendo dueño de su producción, aparece esclavo de su producción.*"

63. Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte*, ed. cit., pp. 171-172.

II.3.5. Quinta determinación: la alienación ideológica

Marx no nos habla en sus *Manuscritos de 1844* de una "quinta determinación", ni tampoco emplea la expresión "alienación ideológica", aunque sí nos habla de alienación de las necesidades y de alienación religiosa, que son formas ideológicas de la alienación. En base a observaciones concretas, que luego hallarían su pleno desarrollo en *La ideología alemana*, podemos delinear esta quinta determinación. Pero no haremos otra cosa que delinearla, a fin de no salirnos del ámbito de los *Manuscritos*. Trataremos, en cambio, en detalle este punto cuando exponamos el problema de la alienación en *La ideología alemana*. En los *Manuscritos* no hay sino alusiones muy significativas, pero sólo alusiones; por lo demás, es imposible manejar una teoría de la alienación ideológica sin manejar una *teoría de la ideología*, que Marx no poseerá y expondrá sino en 1845-46.

La alienación ideológica aparece en los *Manuscritos* bajo tres aspectos: 1) la que se da en el terreno de la Economía Política, entendida como ciencia que, alienada o alejada del espíritu científico, suministra explicaciones *ideológicas* y encubridoras de los verdaderos problemas económicos, entre ellos el de la alienación del trabajo; 2) La alienación religiosa entendida como una inversión de valores, y 3) La alienación de las necesidades, consecuencia directa de la alienación productiva, entendida como producción para las necesidades del mercado y no para las necesidades humanas.

1) *La economía política como ideología*. Ya que este punto lo hemos considerado anteriormente (ver *supra*, II.3 y II.3.1, apartado 2) nos limitaremos aquí a resumirlo. La Economía Política es una ciencia burguesa, necesitada de una crítica radical que ponga a la luz sus aspectos ideológicos. Marx se había dado cuenta de que el tema de la economía política, a saber, la "sociedad civil" (Hegel), es el tema radical pues explica la raíz de todos los problemas sociales; y se había dado cuenta de esto, sobre todo después de leer el *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* ("Esbozo de una crítica de la economía política") de Engels, que éste había publicado ese mismo año de 1844 en los *Anales franco-alemanes*, y que Marx posteriormente, en 1859 (*Prólogo de la Crítica de la economía política*) calificaba aun de "genial esbozo". En ese escrito, de una precocidad intelectual notable (Engels contaba sólo 23 años), el futuro compañero de Marx definía a la economía política como "ciencia del enriquecimiento" o *Bereicherungswissenschaft*,⁶⁴

64. Friedrich Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. I, p. 499.

ciencia que pone el acento en las necesidades de la producción y no en las necesidades de los consumidores y que insta a los productores a producir sin conciencia genérica (*Gattungswusstsein*) como átomos aislados; y señalaba, entre frases de indignación, uno de los temas de que más habla Marx en sus obras maduras a propósito de la alienación: el antagonismo irreductible que hay entre capital y trabajo en las relaciones burguesas de producción, fenómeno que la economía política ocultaba o disimulaba ideológicamente. En lo que respecta a Marx, sus *Manuscritos* recogen esta crítica de la economía política y la vinculan sobre todo, como hemos visto, al tema de la propiedad privada, fenómeno que la economía política se limita a "describir", pero no a "explicar". En suma, lo que tanto a Marx como a Engels irritaba en esa ciencia era que no contaba con una teoría de la explotación. Si Marx hubiese poseído por ese entonces la teoría del valor-trabajo tal como él la perfeccionó 15 años más tarde, habría comprendido que en algunos economistas clásicos, sobre todo en David Ricardo, aunque no había una explícita "teoría de la explotación", sí había al menos dos elementos de gran importancia opuestos a toda "apologética": a) la teoría de que la cantidad de trabajo incorporada en las mercancías es la regla que gobierna su valor relativo o valor de cambio, lo que explica: b) que la relación entre la ganancia del capitalista y el salario del obrero es una relación antagónica. William Petty y Adam Smith aceptaban igualmente que el valor de las mercancías depende de "la cantidad relativa de trabajo contenido en ellas".⁶⁵ Sin aceptar esta teoría del valor-trabajo, Marx no podía en 1844 descubrir, junto a los elementos ideológicos de la economía política, sus aspectos propiamente revolucionarios y científicos, cosa que sólo reconocería más tarde, especialmente en las *Theorien über den Mehrwert*, incluida llegaría a decir que sus propios descubrimientos eran la "coronación" de la economía clásica. Pero en 1844 tenía presente, sobre todo, la aparición, a comienzos del siglo XIX, de ciertos desprendimientos de la economía clásica, representados por los socialistas utópicos y los economistas que el propio Marx llamaría "vulgares", cuya vulgaridad residía en su carácter apologético. Un juicio maduro de acerca de la economía política clásica y vulgar se halla en sus *Theorien über den Mehrwert*, como tendremos oportunidad de mostrarlo más adelante en este libro. En 1844 no podía existir tal juicio; sin embargo, se trazan los primeros lineamientos de la alienación ideológica que, en la ciencia

65. Véase Alonso Aguilar Monteverde, *Economía política y lucha social*, Editorial Nuestro Tiempo, col. "La cultura al pueblo", México, 1970, pp. 32-34.

económica burguesa, expresa sin saberlo la alienación existente en las relaciones sociales de producción. Poco tiempo después descubrirá que el defecto ideológico capital de la economía clásica (y claro está, de la vulgar) residía en que, pese a su análisis clarificador de la teoría del valor, presentaba las relaciones capitalistas de producción como la expresión de leyes "naturales y eternas", lo que no hace sino presentar a la alienación como algo eterno y natural.

2) *La alienación religiosa*. También este punto lo hemos adelantado ya (ver II.3.1 y II.3.2); sin embargo, lo hemos presentado sólo en calidad de analogía de la alienación del trabajo. Pero advertíamos que si la alienación religiosa es perfecta analogía de la alienación del trabajo, ello ocurre porque el dominio religioso suscita una alienación que le es propia y merece tratamiento especial, lo mismo que la merece la alienación jurídica.⁶⁶ La formulación abstracta de la alienación religiosa la toma Marx directamente de Feuerbach, de obras tales como *La esencia del cristianismo*, las *Tesis provisórias* y los *Fundamentos de la filosofía del futuro*; el esquema de tal alienación consiste en una inversión: la conversión del predicado en sujeto y del sujeto en predicado. Este esquema lógico no es sino el hueso del siguiente razonamiento: Dios, que no es sino un predicado del hombre, pasa a ser, en la alienación religiosa, el sujeto, y el hombre por su parte pasa a ser un predicado de Dios. La criatura se transforma en creador, y viceversa. Decía Jenófanes que si los bueyes y los leones pudieran pintar a sus dioses, los pintarían con forma de bueyes o leones, así como los etíopes los pintan negros, y los griegos, blancos. Esto significa que Jenófanes veía claro que las potencias divinas no son sino la hipóstasis de las potencias humanas, y no al revés. Igual cosa decía Feuerbach, e igual cosa diría después Marx. Pero, entre tanto, habían pasado numerosos siglos en los que se pensaba lo contrario y, lo que es más grave, se actuaba socialmente según ese pensamiento. Feuerbach hace su crítica irreligiosa con la finalidad de realizar su crítica contra la filosofía especulativa o alienación filosófica. "Las propiedades esenciales o predicados de la esencia divina son las propiedades o predicados de la filosofía especulativa"⁶⁷ dice, refiriéndose a esa "teología conver-

66. El tema de la alienación jurídica (estrechamente ligado al problema de la propiedad privada) es tratado por Marx en su *Kritik des hegelischen Staatsrechts*, sobre todo referido al Estado y la burocracia. Pero la formulación es aún insuficiente y filosófica, comparada con la que veremos en textos del *Capital* y otras obras de Marx, así como de Engels.

67. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 254.

tida en lógica" que es el sistema hegeliano. La lógica de Hegel no es sino una teología enmascarada. La Idea es un modo de llamar a Dios sin rezar. Y así como, en Hegel, el mundo objetivo y material es un desprendimiento, una "alienación" de la Idea, del mismo modo el Cristo ¿qué es sino un desprendimiento, una "alienación" de Dios? Esto nos explica la frase de Marx en los Manuscritos: *Cristo es el Dios alienado*.⁶⁸

Ahora bien, Feuerbach hace su crítica de la alienación religiosa para equiparar esta alienación a la que tiene lugar en la filosofía especulativa. Pero esto, al fin y al cabo, no es sino quedarse en la zona de la alienación ideológica como en un reino aparte e independiente. Marx no hará notar esto sino más tarde; sin embargo, ya en los *Manuscritos* rebasa completamente a Feuerbach, pues va a buscar la raíz última de las alienaciones religiosa y filosófica —y, en general, de toda ideología, si hablamos como el Marx de 1845— en la estructura de las relaciones materiales de la sociedad, concretamente en su aspecto económico. Es cierto que también en este punto se trata de un análisis limitado: su límite es la época capitalista, y por tanto sus referentes religiosos son los correspondientes a este estadio histórico. Sólo en obras posteriores hablará de la alienación religiosa existente en otros estadios, incluso y mayormente en estadios primitivos no conocedores aún del más elemental tráfico de mercancías. Pero en esos estadios primitivos también será la raíz económica ⁶⁹ la explicación: la llamada

68. "Entäusserte Gott." Cf. Karl Marx, *Texte zu methode und Praxis II: Paris Manuskripte*, ed. cit., p. 167.

69. Engels ha explicado este proceso con singular claridad en el *Anti-Dühring*: "La religión no es otra cosa que el espejo fantástico que proyectan en las cabezas de los hombres aquellas fuerzas externas que dominan su vida diaria; un espejo en el que las fuerzas terrestres aparecen transfiguradas en fuerzas supraterrrestres. En los comienzos de la historia, empiezan siendo las potencias de la naturaleza los objetos que experimentan esta transfiguración, y con la posterior evolución revisten las más diversas y abigarradas personificaciones entre los diferentes pueblos. La mitología comparada nos permite seguir este proceso (...) Pero pronto, al lado de las potencias naturales, entran también en acción los poderes sociales, poderes que se enfrentan al hombre y que al principio son para él tan extraños (*fremd*) e inexplicables como las fuerzas de la naturaleza y que, al igual que éstas, lo dominan con la misma aparente necesidad natural. Ahora, las figuras de la fantasía, en las que al principio sólo se reflejaban las fuerzas misteriosas de la naturaleza, cobran atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos. Al llegar a una etapa más avanzada de desarrollo, todos los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses se concentran en un solo dios omnipotente, que a su vez no es más que un reflejo del hombre abstracto. (...) Hemos visto ya varias veces que en la sociedad burguesa actual los hombres viven dominados, como por una potencia extraña (*wie von einer fremden Macht*) por las relaciones económicas creadas por ellos mismos, por los medios de producción que ellos mismos producen. Es decir, que la base efectiva de la religión como proceso ideológico de acción refleja, perdura, y con ello perdura su propio reflejo en la religión."

economía de ocupación, que implica un dominio casi inexistente del hombre sobre la naturaleza, implica también, en compensación, un *dominio imaginario*, proporcionado por el mundo de la religión, por los dioses. Y este mundo imaginario será tan sustantivo frente al hombre que éste, en su indigencia, será apenas un *predicado* del enorme sujeto celeste, y creará deberle su vida puesto que son los dioses los que le dan sus *medios de vida*. Este es en el fondo el mismo esquema de todas las religiones. De ahí que sirva su alienación como comparación ideal de la alienación del trabajo. Esto lo pensaba Marx en 1844, y lo pensaba igual en su plena madurez, como cuando, en los años 60, en un manuscrito, escribe algo que ya no necesita comentarios: "En la producción material —que no es otra cosa que el proceso de producción— tenemos exactamente la misma relación que se presenta, dentro del dominio ideológico, en la religión: el sujeto transformado en objeto, y el objeto transformado en sujeto (...) Tal es el proceso de alienación (*Entfremdung*) del propio trabajo del hombre."⁷⁰

La religión es, pues, una alienación por partida doble: por una parte, es una alienación en sí misma, por cuanto divide interiormente al hombre y lo somete a una relación de dependencia con respecto a sus propios fantasmas; por otra parte, en cuanto ideología, sirve para ocultar o "suavizar" la miseria real remitiendo la "verdadera riqueza" a otro mundo, lo que, visto del revés, no significa otra cosa que la justificación de la apropiación de la riqueza mundana en pocas manos. Como dirá en 1845, la religión (cristiana) ha justificado la esclavitud antigua y la servidumbre medieval, así como justifica, según la oportunidad lo exija, la opresión sobre el proletariado moderno. Y en 1843 había escrito: "La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo."⁷¹

3) *La alienación de las necesidades*. En varias partes de los *Manuscritos de 1844*, y especialmente en el tercero de ellos, hay pasajes de Marx relativos a la alienación de las necesidades, que constituyen, como ha dicho Mandel, "una grandiosa anticipación".⁷² Es cierto que el análisis se halla limitado, por cuanto se

Véase Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. XX, pp. 294-295.

70. Karl Marx, *Oeuvres*, ed. cit., vol. II, pp. 419-420.

71. Karl Marx, *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie*, ed. cit., p. 378.

72. Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, p. 29.

refiere sólo a los efectos de la propiedad privada; apenas, en pasajes no muy claros y que en modo alguno pueden competir con los de *La ideología alemana*, se hace referencia a la división del trabajo como fuente primigenia de la alienación; también se alude a la producción mercantil, pero con las limitaciones señaladas anteriormente. Pero, a pesar de esto, el análisis de Marx va de modo impresionante al fondo del asunto. Como señala Mandel, en materia de alienación de las necesidades Marx vio desde temprano ciertas tendencias de la sociedad capitalista que sólo hallarían su desarrollo en gran escala en nuestro siglo. Y si incluimos aquí la "alienación de las necesidades" dentro de las formas ideológicas de alienación, es precisamente porque lo que vio Marx desde 1844 no es otra cosa que lo que hoy llamamos *ideología del consumo*. Dentro de la propiedad privada, nos dice Marx, "cada hombre especula para crear en el otro una nueva necesidad (*ein neues Bedürfnis*) a fin de obligarlo a un nuevo sacrificio, colocarlo en una nueva relación de dependencia e inducirlo hacia un nuevo modo de disfrutar y, por esa vía, hacia la ruina económica (...) Con la masa de los objetos se acrecienta así el reino de los seres *extraños* que sojuzgan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva potencia del fraude mutuo y del mutuo despojo. El hombre se empobrece tanto más como hombre, y tanto más necesita de dinero para apropiarse de esos seres extraños, mientras que la potencia de su dinero decrece en razón inversa a la proporción en que aumenta la masa de la producción; es decir, sus necesidades crecen a medida que aumenta el poder del dinero. La necesidad de dinero es, por tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política, la única necesidad que ésta produce. (...) Incluso subjetivamente se manifiesta esto, en parte, en el sentido de que la expansión de los productos y las necesidades se convierte en una especie de *especulativo* y sin tregua *calculador* esclavo de apetencias *imaginarias*, inhumanas, refinadas, antinaturales: la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad humana (...) En parte, esta alienación se manifiesta al producirse, por un lado, el refinamiento de las necesidades y de sus medios y, por el otro, el bestial salvajismo, la total, tosca y abstracta sencillez de la necesidad".⁷³

Como remate de todo este panorama, Marx deja caer una frase penetrante: "La producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil*."⁷⁴

73. *Manuskripte 1844*, pp. 546-549.

74. *Ibidem*, p. 550: "...die Produktion von zuviel Nützlichem zuviel unnützer Population produziert".

Desde hace más de una centuria, Marx había visto, como lo demuestran estos fragmentos, una tendencia que habría de desarrollarse con el capitalismo con el rigor de una ley histórica: la superproducción de necesidades. Toda economía basada en el valor de cambio y en el sistema monetario así lo exige. El productor no se aliena tan sólo en la producción, en la que recibe un salario mínimo en forma de dinero; se aliena también luego como consumidor cuando, con el dinero de su salario, tiene que comprar los productos de su propio trabajo bajo la forma de mercancías; pero se aliena doblemente cuando el mercado, no contento con hacerle pagar dinero por productos que el trabajo ha producido, induce en él más y más necesidades nuevas para el consumo de productos que, en rigor, no satisfacen las necesidades de los consumidores, sino las *necesidades del mercado*. El consumidor necesita al mercado y el mercado necesita al consumidor: este aparente equilibrio o círculo vicioso no oculta otra cosa que un gigantesco desequilibrio y una contradicción: la valoración del mercado y la desvalorización del consumidor-productor; en otras palabras, la desvalorización del obrero y la valoración del capital.

Así se convierte lo más elemental, las necesidades humanas, en un *alienum* vecindado en la mente de los hombres. Se aloja en ella como *ideología*, por lo cual es explicable que el consumidor encuentre siempre una "justificación" para sus nuevas necesidades, por más absurdas que éstas sean; ignora que han sido infiltradas ideológicamente en su psiquismo. Por esto la visión temprana de Marx constituye una predicción objetiva: ¿cuál, sino esa, es la función que cumplen en nuestro siglo los diversos géneros de propaganda y los medios de comunicación de masas? ¿Qué otra cosa, sino la alienación de las necesidades, es el objetivo cotidiano de los investigadores "motivacionales" en su labor minuciosa y escalofriante de descubrir los resortes irracionales que pueden mover a un individuo para declararse leal a un determinado producto?

No está muy lejos el análisis de Marx de aquellas terribles palabras que, según Vance Packard en *The hidden persuaders*, pronunció el director de una gran compañía norteamericana de publicidad: "*Lo que hace grande a este país es la creación de necesidades.*"

II.4. LOS MANUSCRITOS DE 1844: OBRA DE TRANSICION

Hemos intentado presentar de un modo sistemático lo que, siguiendo a Marx, llamamos las "determinaciones" de la aliena-

ción del trabajo, tal como se encuentran en los *Manuscritos* acompañando la exposición de crítica.

En lo que respecta a la exposición, ésta debería completarse con muchas otras observaciones que desliza Marx en diferentes partes de los *Manuscritos* y que completan el fragmento específicamente dedicado al tema. Particularmente importante sería analizar la concepción de Marx, en ese entonces, sobre categorías claves de la economía política, tales como "propiedad privada", "división del trabajo" y "producción de mercancías" que son *los factores históricos de la alienación*. Pero preferimos dejar el análisis de estos temas para un capítulo especial que sólo cobrará entero sentido después del viaje que haremos por la obra de Marx en busca de la alienación; en ese capítulo se hará referencia a los *Manuscritos de 1844*, en la medida en que en ellos se habla de esos temas. Cosas tales como "la alienación causa de la propiedad privada", que, basadas en pasajes de Marx, parecen señalar una "alienación originaria" de la cual la propiedad privada sería un mero efecto, se analizarán allí, y se verá que Marx *deducía* el concepto de propiedad privada del de alienación tan sólo *por análisis* (como él lo dice expresamente *durch Analyse*), pero que ello no implica en modo alguno la derivación *histórica* de la propiedad privada a partir de la alienación. Lo que establece un análisis *lógico* puede ser lo inverso de lo que establece *genéticamente* la historia.

En lo que respecta a la crítica, quedarán pendientes algunos problemas que se han suscitado a raíz de los *Manuscritos*, a partir de su publicación en 1932. Pero, desde nuestro punto de vista, es absurdo meter baza en esa inmensa polémica sin estar provistos de un panorama *completo* de la alienación en Marx, panorama que, precisamente, es muy *incompleto* en casi todos los comentaristas de Marx. Tesis globalmente dirigidas contra el concepto de alienación, tales como la que postula que dicho concepto implica forzosamente nociones tales como "verdadera esencia", "esencia humana", "lo propio", etc. y, por tanto, es una categoría *filosófica* inadecuada para la ciencia social empírica (es la objeción de autores como Federico Riu, o Pietro Chiodi) sólo podremos discutir las con el detenimiento que se merece después del recorrido por la obra de Marx que haremos en los capítulos subsiguientes; ya que se trata de objeciones hechas desde el siglo XX, es justo que las respondamos desde la perspectiva de la obra total de Marx, y no sólo desde la insuficiente atalaya que representan los *Manuscritos*, pues se demostrará, entre otras cosas, que muchas de las objeciones del tenor de la aludida provienen de la idea —errónea— de que la alienación es un problema que preocupó a Marx tan sólo en sus

escritos juveniles, cuando lo cierto y lo objetivo es que —como ya lo esbozamos en el capítulo I— Marx nos habla del tema también en sus obras de madurez.

Pero no queremos cerrar el capítulo relativo a los *Manuscritos* sin hacer una alusión al tema del Marx "joven" y el Marx "maduro", que tanta tinta ha hecho correr. Mucha tinta superflua, por cierto, porque, enredándose en sutiles disquisiciones acerca de la "juventud" y la "madurez", la mayor parte de los autores suelen perder de vista los temas de fondo y las cuestiones más obvias. Los árboles impiden ver el bosque, dice el adagio. La obra de Marx es un conjunto de árboles que a muchos impide ver el bosque. La moda de los *Manuscritos* es como la moda actual del estructuralismo: de tanto hablar acerca de las "estructuras" se ha perdido en esa moda la noción de la totalidad, y el estructuralismo ha pasado a ser una *ideología*; de tanto hablar sobre los *Manuscritos de 1844* se ha perdido de vista la totalidad de la obra de Marx. Landshut, Axelos, De Man y muchos otros afirman así que este texto es el fundamental de Marx; ¿les gustaría a estos autores ser juzgados por manuscritos de su juventud, por textos incompletos, mutilados, escritos cuando aún sabían poco de su especialidad? Ciertamente que la genialidad de Marx está ya presente en esos manuscritos, sobre todo en la exposición sobre el trabajo alienado; pero esa genialidad se empequeñece notablemente cuando lo comparamos con el gigantesco análisis socio-económico que hace de la alienación en manuscritos posteriores, tales como los *Grundrisse* o las *Theorien über den Mehrwert*, para no hablar sino de textos que, como los de 1844, permanecieron inéditos e inconclusos. Y es que se filtran en este asunto numerosos rasgos ideológicos. En efecto, a los interesados en presentar un Marx especulativo, moralizante, psicologizante, filósofo de "esencias" y de postulados ontológicos, se les abrió una excelente oportunidad con la publicación de unos *Manuscritos* que representan una transición teórica entre la filosofía y la economía, y están plagados de expresiones especulativas y de indignación ética, y llenos de brillantes metáforas que a veces suplen la ausencia de análisis científicos. Pero podríamos preguntarles: ¿por qué fijar tanto la atención en esos textos juveniles, y no en manuscritos u obras posteriores? ¿Por qué negarse a admitir que, objetivamente, Marx habla tanto de alienación, de *Entfremdung* y *Entäusserung*, en sus obras maduras como en las de su juventud? Evidentemente, hay una preferencia *ideológica* por los *Manuscritos de 1844*; afirmar, como hace Landshut, que en esos manuscritos está "la totalidad del espíritu marxista", aparte de ser una afirmación que no dice nada concreto, desliza la idea de que el "espíritu" de Marx colgaba, indeciso, entre filosofía y eco-

nomía, cuando era más auténticamente "marxista", lo cual no es más que poner cabeza abajo a un científico que se obstinó en la mejor de su obra por ponerlo todo cabeza arriba y pies-sobre-la-tierra.

Pero admitir que en los *Manuscritos* hay rasgos "filosóficos especulativos" no significa admitir que allí la alienación consista en una pura categoría filosófica; hemos tratado de mostrar en nuestra exposición que, aun allí, la alienación es concebida como categoría histórica y socioeconómica. Para construir una teoría puramente filosófica de la alienación humana, Marx no habría tenido necesidad alguna de estudiar a los economistas ingleses y franceses; le habría bastado con "especular" en su mesa de trabajo, sin emprender la fatigosa tarea de analizar la estructura real de la sociedad en todos sus aspectos concretos. Marx partió de Feuerbach, es decir, de una concepción *antropológica* de la alienación en la que el hombre era desposeído de su "ser genérico" y de su "esencia"; pero bien pronto, inclusive en parte de los mismos *Manuscritos*, Marx se aproxima a una concepción *histórica* en la que el "ser genérico" se concretará como "las relaciones sociales", y desaparecerá todo rastro de la "esencia humana". ¿Qué derecho, qué legitimidad teórica hay para acusar globalmente a Marx de "filosófico" (lo mismo que a su teoría de la alienación) a partir de ciertas expresiones de 1844 que serían negadas sistemáticamente, y hasta con saña, en los años posteriores, inclusive al año siguiente?

De ahí que coincidamos con E. Mandel cuando este autor no habla, a propósito de la trayectoria de la alienación en Marx, "de una concepción antropológica a una concepción histórica de la alienación"⁷⁵. En efecto, los *Manuscritos de 1844* deben caracte-

75. E. Mandel, op. cit., p. 176. Para una clasificación minuciosa de los diferentes matices que ha adquirido la polémica sobre el Marx "maduro" y el "joven Marx" véase p. 187 y siguientes. Mandel enumera tres posiciones: "1) La posición de quienes tratan de negar la diferencia entre los *Manuscritos de 1844* y *El Capital*, pues pretenden encontrar lo esencial de las tesis de *El Capital* en los *Manuscritos de 1844*. 2) La posición de aquellos que, contra el Marx de *El Capital*, consideran que el Marx de los *Manuscritos de 1844* expone de una manera más 'global', más 'íntegra' el problema del trabajo alienado, sobre todo al darle una dimensión ética, antropológica o inclusive filosófica a esta noción y que, por consiguiente, o bien contraponen los dos Marx o bien 're-evalúan' *El Capital* a la luz de los *Manuscritos de 1844*. 3) La posición de quienes consideran que las concepciones del joven Marx en los *Manuscritos de 1844* acerca del trabajo alienado no sólo estaban en contradicción con el análisis económico de *El Capital*, sino que inclusive eran un obstáculo que había impedido al joven Marx aceptar la teoría del valor-trabajo. Para los representantes extremistas de esta escuela, el concepto de alienación es un concepto 'premarxista', que Marx tuvo que superar antes de llegar a un análisis científico de la economía capitalista." Entre los primeros figuran nombres como Frömm o Rubel; entre los segundos, Landshut, Kosic, Marcuse, Popitz, etc.; y entre los últimos, autores como Jahn, Botigelli, Buhr, o Althusser.

rizarse como *obra de transición* en el sentido anotado. Así como es injusto el "genetismo" que pretende ver en esos *Manuscritos* todas las *claves básicas* del futuro pensamiento de Marx (error de M. Rubel), también es impropio afirmar que no hay en los *Manuscritos* pistas seguras para una concepción histórica de la alienación. En otras palabras: si bien en los *Manuscritos* no podía haber una formulación completa de la alienación por carecer Marx de las teorías del valor y la plusvalía, ello no impide que desde 1844 Marx situase el problema en el campo específico de la *economía política*.

Repitémoslo: si para Marx, desde el principio, hubiese sido la alienación un rasgo antropológico, algo inherente a la naturaleza humana, ¿no resultaba absurdo preocuparse por la desalienación del hombre, de la revolución social? Ya hemos visto que, desde el principio, Marx afirmaba: "Decir que el hombre está alienado de sí mismo es decir que la sociedad de ese hombre alienado es la caricatura de su comunidad real".

CAPITULO III

LA SAGRADA FAMILIA DE LAS
ABSTRACCIONES

III.1. CAMBIO DE PERSPECTIVA

Tal vez resulte algo exagerado hablar de un formal "cambio de perspectiva" de *La Sagrada Familia* (1845) con respecto a los *Manuscritos* (1844) en lo tocante al problema de la alienación. Parece excesivo trazar una línea nítida entre dos obras que fueron escritas la una después de la otra, con un intermedio de apenas tres meses entre ambas (Agosto-Noviembre de 1844). Sin embargo, no deben olvidarse dos cosas diferentes y complementarias que hacen pensar en un cambio de perspectiva: en primer término, biográficamente hablando, tres meses de la vida de un lector tan desmesuradamente voraz como Marx, tres meses que son además tiempo juvenil de trabajo, pueden equivaler objetivamente a la profundización de un punto de vista y al abandono definitivo de otro; concretamente en lo que se refiere a lecturas económicas —en este caso, determinantes— las lecturas de Marx fueron muy intensas y extensas, tanto que ya para comienzos de 1845 se sintió pertrechado para firmar con el editor Leske un contrato para publicar una *Crítica de la política y de la economía política*: una de las primeras promesas editoriales de publicación de aquella gigantesca "Economía" que siempre soñó Marx y que nunca acabó sino parcialmente.

Pero, en segundo lugar —y esto es lo realmente importante— hay en *La sagrada familia* dos rasgos que, en lo tocante a la alienación, son decisivos: 1) *el vocabulario*: Marx abandona ya por completo esos vestigios de vocabulario filosófico-antropológico que aún lastraban, como hemos visto, sus manuscritos parisienses; ya no hablará más de *Entfremdung des menschlichen Wesens* o "alienación de la esencia humana", ni empleará otros términos semejantes; 2) *el planteamiento*: al no enfrentarse a la alienación filosóficamente, deja la vía libre por completo a la visión de la alienación como un fenómeno propio de la lucha social, propio del terreno de la economía política y resultado, por tanto, de una situación histórica analizable científicamente y caracterizada por el antagonismo de las clases sociales.

De ahí que pueda hablarse de un *cambio de perspectiva*,¹ sin apurar demasiado los términos, pues si bien es cierto que en los *Manuscritos* de pocos meses antes el planteamiento de fondo se enrumbaba por esta misma vía, también es cierto que se veía notablemente obstaculizado por las diversas razones que planteamos en el capítulo anterior. Es probable que, si hubiese Marx corregido sus *Manuscritos* para su publicación, lo habría hecho en este sentido. De ahí que resulte importante su carácter de "manuscritos" para dilucidar su contenido, cosa que han olvidado todos los que, como vimos, se enfrentan a ellos como si se tratara de una obra acabada, y peor aún, como "la más acabada" de Marx.

Sin embargo, el cambio de perspectiva, aunque marca una vía teórica que Marx no abandonará jamás, no implica la posesión de todos los instrumentos científicos necesarios para plantear el problema de la alienación desde el punto de vista de la ciencia social de un modo satisfactorio y definitivo. Más que ciencia positiva, hay aquí lo que hoy llamaríamos "pensamiento crítico-negativo", para hablar como los teóricos de Frankfurt; Marx lucha a fondo aún contra la filosofía, buscando desenmascarar las falacias *ideológicas* contenidas en la manía de las abstracciones, la manía del sustancialismo, la manía de "llamar abstracto a lo concreto, y concreto a lo abstracto",² propia de los "especulativos"; y en esta lucha por que se vea en las abstracciones especulativas el ocultamiento ideológico de la auténtica realidad social, la denuncia de las contradicciones en el seno de la sociedad burguesa adquiere aquí un marcado tinte ético. De ahí que nos parezcan muy acertados estos juicios globales de Rubel acerca de *La sagrada familia*: "Este libro es un testimonio —por la profundidad de su sátira política, filosófica y literaria— de la seguridad intelectual con la que el autor se alejaba definitivamente de su propio pasado neo-hegeliano, antes de comprometerse en la elaboración de una 'teoría

1. Dice Pierre Naville: "Una serie de esbozos presentan ya [en *La Sagrada Familia*] la concepción histórica del materialismo bajo una forma que introduce directamente a *La ideología alemana*, redactada un año más tarde, y que atestigua una ruptura más profunda con el pasado." (P. Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, ed. cit., pp. 161-162). Naville reconoce, pues, que *La sagrada familia* representa una ruptura. Sin embargo, limita esta ruptura al rebasamiento "en potencia" de Feuerbach, por cuanto Marx muestra "lo que le faltaba" a Feuerbach: una concepción histórica de la vida social. Pero este rebasamiento "en potencia" ya se encontraba en los *Manuscritos de 1844*. Por eso, pensamos que, más que de una "ruptura" se trata de un formal cambio de perspectiva, que tiene que ver con varias cosas más aparte de Feuerbach y que Naville deja de lado.

2. Karl Marx, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vol. II, p. 23. Engels escribió, de esta obra, el primero de los 21 pliegos del original.

positiva' sobre las 'doctrinas filosóficas y sociales contemporáneas' (MEGA, I, 3, p. 179)."³ Por otra parte, "al reivindicar para la emancipación de la clase obrera la propia iniciativa de un proletariado consciente no sólo de su miseria sino además de una misión histórica, Marx dio una significación ética a un hecho social..."⁴

III.2. NOTICIA SOBRE "LA SAGRADA FAMILIA"

El 15 de Mayo de 1844, escribe Ruge a Feuerbach a propósito de aquel joven entre faustivo y mefistofélico que, al parecer, era Marx: "Posee una naturaleza muy peculiar, una naturaleza de sabio y de escritor; pero carece de toda aptitud para el periodismo. Lee enormemente, trabaja con una intensidad poco común y posee un talento crítico que a veces degenera en una dialéctica extravagante; pero no termina nada, lo interrumpe todo e incesantemente se lanza en un océano sin fondo de nuevas lecturas." Siempre será Marx así: odio al periodismo, pero necesidad de practicarlo tanto por razones de práctica política como de "trabajo asalariado"; trabajo descomunal de escritor que en las épocas más críticas, después de pasarse el día escribiendo artículos de prensa, dedica sus noches, hasta las 4 de la madrugada, a sus inmensos manuscritos; una obra partida literalmente en dos pedazos: la parte concluida y la parte inconclusa, interrumpida y no publicada por infinitos escrúpulos artísticos de perfección; y un océano de lecturas que lo lleva, en los últimos años de su vida, a abandonar el pulimento de la mayor parte del *Capital* para dedicarse a la lectura de una infinidad de documentos sobre Rusia y sus comunas rurales.

Ello nos da la pauta de lo que ocurría con sus concepciones de aquel año tan especial que fue 1844, verdadero año de alumbramientos discontinuos y fulgurantes. Nada de extraño tiene que, en el lapso de un año, Marx haya dado un giro de casi 180 grados en materia de pensamiento. De un mes a otro ocurrían cambios. En Agosto abandona sus *Manuscritos*, donde aún se valía de cierto vocabulario especulativo, y un mes después se halla redactando un panfleto donde hay uno de los más corrosivos ataques que existen contra la especulación filosófica. Este panfleto es *La sagrada familia*. Entre tanto, se atiborra literalmente de economía: lee a Ricardo, Mill, MacCulloch, Boisguillebert, Smith, Say, Skarbak, Sismondi, Buret, Schulz, etc.

3. M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, p. 140.

4. *Ibidem*, p. 145.

Desde 1843, Bruno Bauer y sus hermanos Edgart y Egbert habían venido publicando en Charlotemburgo la *Allgemeine Literaturzeitung* o "Gaceta general literaria"; en esta publicación más de una vez habían dirigido mordaces dardos a la *Rheinische Zeitung* o "Gaceta del Rin", de Marx y Engels. Bauer consideraba un "ametrallamiento del espíritu" ese paso de la filosofía a la política que operaban Marx y Engels en la *Gaceta*.⁵ Para Bauer, la salvación residía en la "crítica pura", la "filosofía pura": todo lo quería *rein*, "puro", en una especie de kantismo trasnochado. Su programa general era como sigue: "hasta aquí, todas las grandes acciones de la historia fracasaron desde el primer momento y discurrieron sin dejar detrás ninguna huella profunda, por el interés y por el entusiasmo que la masa ponía en ellas; otras veces, acabaron de un modo lamentable porque la idea que albergaban era tal, que por fuerza tenía que contentarse con una reflexión superficial, no pudiendo, por tanto, concebirse sin el aplauso de la masa."⁶ Para Bauer, como comenta Mehring, los verdaderos e irreconciliables enemigos eran el "espíritu" y la "masa"; lo cual es, a su vez, un goethianismo trasnochado. Lo cierto es que un programa tan decididamente aristocratizante y oscurantista tenía que provocar las iras de Marx y Engels, quienes nunca pararon mientes en eso de responder las críticas reaccionarias con insultos mayúsculos; insultos que, afortunadamente, nunca empañaron la claridad teórica de la refutación. Sobre la *Allgemeine Literaturzeitung*, Engels emitió lo que Mehring llama un juicio "casi cortés", a saber: "Es y seguirá siendo una vieja solterona, la filosofía de Hegel ajada y acartonada, que cubre de adornos y afeites su cuerpo reseco y marchito, convertido en la más repelente abstracción, y busca en vano un pretendiente por toda Alemania." Por su parte, Marx, después de leerse todos los números del periódico, canalizó su reacción en *La sagrada familia*.

Esta obra, que en principio fue pensada como un breve folleto y que luego resultó todo un volumen, fue escrita en tres meses. Ya en Noviembre de 1844 fue enviada al editor, aunque no apareció sino en Febrero de 1845, bajo el siguiente título: *DIE HEILIGE FAMILIE oder KRITIK der KRITISCHEN KRITIK - Gegen Bruno Bauer & Consorten- von FRIEDRICH ENGELS UND KARL MARX - Frankfurt a. M., Literarische Anstalt (J. Ritten), 1845*. Marx y Engels la habían titulado sólo "Crítica de la crítica crítica", pero por presión del editor se denominó finalmente "La

5. Cf. Franz Mehring, *Carlos Marx: historia de su vida*, 3.ª ed., Grijalbo, México, 1968, p. 110.

6. *Ibidem*, pp. 110-111.

sagrada familia", dejando lo otro, para subtítulo. Buen ojo tuvo el editor! En cuanto a la redacción, a Engels le pareció "cómico" que su nombre figurase de primero en una obra de la cual él había redactado tan sólo un pliego de los 21 que constituían el manuscrito. La culpa fue de la voracidad de Marx; habían ellos programado un folleto de dos o tres pliegos, y resulta que Marx se presentó con un libro hecho y derecho que a Engels le pareció demasiado voluminoso. Tenía razón: el libro es prolijo, y podría reducirse a la mitad, sobre todo si se elimina la tediosa polémica con *Szeliga* (pseudónimo del oficial prusiano Zychlinski). Pero es posible, como apunta Mehring, que Marx pensase en la censura: ésta no censuraba las obras de más de 20 pliegos. En consecuencia, fueron 21. Sea lo que fuere, Engels no escribió sino una docena de páginas del libro, y Marx el resto.

Como estructura general, la obra puede dividirse en dos grandes "ataques": el ataque a la deformación que de Proudhon hacían los "críticos críticos", personalizados en Bruno Bauer, y el ataque al análisis hecho por Szeliga de la obra novelesca de Eugenio Sue *Les mystères de Paris*, obra que según Szeliga contenía la clave de la sociedad moderna. En ambos casos, el denominador común es el ataque al sustancialismo filosófico, a las "entidades" que supuestamente explican e implican la vida real y material. Es curioso notar, por lo demás, que los dos escritos más sañudamente polémicos de Marx -*La sagrada familia* y la *Miseria de la filosofía*- estuvieron ligados al nombre de Proudhon: una vez para defenderlo y otra para lapidarlo. Sin embargo, en su defensa de 1845 se notan ya los primeros atisbos de la crítica implacable de 1847, como cuando señala que Proudhon ha convertido el postulado de la "justicia" en una especie de absoluto histórico, observación que contiene en germen toda aquella requisitoria de 1847, cuando decía que, para Proudhon, "no era la historia la que hacía los principios, sino los principios los que hacían la historia".

Hay que tener en cuenta que se trata de una obra en buena parte fruto de la improvisación y la premura polémica. Esto será importante tomarlo en cuenta para el análisis que a continuación haremos del concepto de alienación contenido en esta obra. A diferencia de los *Manuscritos* (cuyo plan era más ambicioso), aquí no figura ningún tratamiento sistemático del concepto de alienación. Lo que sí figura es la aplicación práctica del concepto, el concepto en funciones, en tanto categoría explicativa. La limitación se hace así fecunda, y nos permite una visión renovada, más precisa y concreta del problema.

En resumen, se trata de una obra discontinua, en la que alternan los pasajes flojos con los pasajes brillantes. Al igual que

a una gran parte de *La ideología alemana* –toda la dedicada a una minuciosa polémica–, el tiempo ha corroído a *La sagrada familia* y ha reducido nuestro campo de intereses teóricos actuales a unos pocos capítulos y fragmentos. Pese a ello, como apunta Mehring, se trata de una bella obra desde el punto de vista literario. Según el padre de los biógrafos de Marx, “el crítico moderno dice, después de censurar todas las sutilezas escolásticas, los retorcimientos de palabras e incluso los retorcimientos monstruosos de pensamiento de la obra, que en ella contiene algunas de las más bellas revelaciones del genio, que él pone, por la maestría de la forma, por la concisión apretada y bronceada del lenguaje, entre las páginas más maravillosas de la pluma de Marx”.⁷

Veamos ahora qué nos dicen esas páginas acerca de la alienación.

III.3. EL CONCEPTO DE ALIENACION EN “LA SAGRADA FAMILIA”

No hay, lo hemos visto, en esta obra de Marx un tratamiento sistemático del concepto de alienación. Ni podía haberlo: no es una obra de teoría socio-económica sobre los fundamentos de la “sociedad civil”, sino un panfleto dirigido contra especulaciones ideológicas. Sin embargo, Marx acababa de escribir sus *Manuscritos* parisienses, y estaba mentalmente teñido de la problemática de la alienación. Esta surge, pues, aquí y allá en *La Sagrada Familia*. No obstante, intentaremos una clasificación, no sin advertir que, como al fin y al cabo ocurre con casi todas las clasificaciones, es artificial. Ninguno de los aspectos que aislaremos se da aislado en la “práctica teórica” de Marx (para hablar como Althusser); todo forma un enrejado, una sola malla crítica de violento empuje.

Estudiaremos, así, cuatro aspectos fundamentales: III.3.1.) *La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones*; III.3.2) *Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación*; III.3.3.) *Economía política y alienación*, y finalmente III.3.4.) *La superación de la alienación*.

Es de hacer notar que Marx no toca estos distintos aspectos con el mismo detenimiento, lo cual se reflejará en nuestra exposición. Por otra parte, la clasificación tiende a perfilar temas que, a veces, no encontrarán su pleno desarrollo sino en obras posteriores de Marx. Por ejemplo: el tema III.3.1. hallará su

7. Franz Mehring, *op. cit.*, p. 112.

expresión acabada en *La ideología alemana*; el tema III.3.3. lo hallará en *El Capital* y las *Teorías de la plusvalía*; y el tema III.3.4., en los *Grundrisse*. Estos temas, si no desarrollados, están al menos apuntados –a veces con gran rigor– en *La sagrada familia*.

III.3.1. La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones

Aunque Marx no habla aquí literalmente de “Alienación ideológica”, es evidente que se refiere a las especulaciones ideológicas de sus enemigos hipercríticos como a una forma de la alienación. Tomamos aquí la palabra “ideología” en un sentido estricto que Marx no le dio sino poco después, en *La ideología alemana*. Es muy probable que fuera en este interregno entre *La sagrada familia* y *La ideología alemana* cuando Marx y Engels concibieron su teoría de la ideología, que explicaremos en el capítulo sobre aquella última obra. En *La sagrada familia* aparece tan sólo una vez el vocablo “ideólogo”.⁸ Sin embargo, como realmente se trata de un solo período de Marx (aun con los avances rápidos a que nos hemos referido) y como, sobre todo, se trata de un mismo problema, nos permitimos aquí –al igual que en el caso de los *Manuscritos de 1844*– enfocar cierta problemática de *La sagrada familia* empleando un vocabulario, mucho más preciso, que no aparecerá sino meses después en *La ideología alemana*. Estos escrúpulos nuestros se explican si se tiene en cuenta que, siendo el método del presente estudio un método conscientemente genético y reconstructivo, queremos evitar el error –tan frecuente– de perspectiva mediante el cual se pretende atribuir a ciertas épocas de Marx pensamientos y teorías que sólo cuajaron en épocas posteriores del mismo Marx. Vimos que ésta era una de las razones por las que se ha atribuido a los *Manuscritos de 1844* una importancia y profundidad desmesuradas en lo tocante a la alienación, en desmedro del tratamiento que hace Marx del mismo problema en obras de su plena madurez. De modo, pues, que si respecto de *La sagrada*

8. Napoleón, escribe Marx, “llevó a cabo el terrorismo en cuanto que substituyó la revolución permanente por la guerra permanente. Satisfizo hasta la saciedad el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero reclamó también el sacrificio de los negocios, el disfrute, la riqueza, etc., de la burguesía, siempre que así lo exigiera la finalidad política de la conquista. Reprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa –el idealismo político de su práctica cotidiana–, pero sin cuidarse ya tampoco de sus intereses materiales más sustanciales, del comercio ni de la industria, cuando éstos chocaban con sus intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d'affaires* industriales era el complemento de su desprecio por los ideólogos”. (*Die Heilige Familie*, p. 131; versión castellana de W. Roces, en: *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 190). Marx hace alusión al combate de Napoleón contra la escuela de los ideólogos del Institut National, con Destutt de Tracy (inventor del vocablo “idéologie”) a la cabeza.

familia hablamos de "ideología" y de "alienación ideológica" estamos conscientes de que la teoría de la ideología como alienación no fue explicitada en esta obra, sino en *La ideología alemana*; pero este traslado dista de ser arbitrario, por las razones antes mencionadas,⁹ así como por las que expondremos a continuación.

Tres zonas borrosamente delimitadas se distinguen en este campo de la alienación ideológica. La primera, relacionada con la distinción entre alienación y objetivación; la segunda, con la crítica literaria, y la tercera, con la manía sustancialista de los filósofos.

Alienación y objetivación. Este tema, que ya tocamos con propósito de ciertos pasajes de los *Manuscritos de 1844* y que no encontrará su desarrollo pleno sino en los *Grundrisse* (1857-58), se presenta en *La sagrada familia* de un modo curioso, y ciertamente no muy explícito. La "crítica crítica", por boca de Edgar Bauer, se había ocupado del tema del amor, a propósito de las novelas de Henriette von Paalzow (1788-1858), escritora alemana hoy olvidada. "Herr Edgar", en cita de Marx, escribe cosas como estas: "El amor (...) es un dios cruel que, como toda deidad, quiere adueñarse del hombre total (*der ganzen Mensch*) y no se da por satisfecho hasta que éste no le ha sacrificado, no ya su mera alma, sino su yo físico. Su culto es la pasión, y el punto culminante de este culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio." A continuación, Marx comenta: "Para poder convertir al amor en el *Moloch*, en el demonio corpóreo, el señor Edgar comienza por convertirlo en un dios. Y, una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae, naturalmente, bajo la crítica de la teología; aparte de que, como es sabido, dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro." Se nota aquí un eco nítido de la crítica feuerbachiana a Hegel, convertida por Marx en crítica a la caricatura de Hegel practicada por los Bauer. Hegel convertía, no ya el "Amor", sino la "Razón" en una divinidad, razón por la cual —según la crítica de Feuerbach— la superación hegeliana de la religión y de "Dios" —sigue paradójicamente, manteniéndose en el plano de la teología. De ahí que, como vimos en el capítulo anterior, Feuerbach insistiese en que el punto de vista de Hegel era aún "el punto de vista de la teología". Marx recogió esta crítica y la hizo suya, hasta el punto

9. Este método genético-reconstructivo que empleamos para la reconstrucción del concepto de alienación en Marx, y que nos llevó a distinguir escrupulosamente las diversas épocas, no nos impedirá en modo alguno mirar posteriormente, en los capítulos finales, la obra de Marx como un todo, y el concepto de alienación en toda su amplitud. Para emplear el vocabulario saussuriano, digamos que el análisis será diacrónico, y la síntesis, sincrónica. Corte longitudinal y corte transversal.

de que, tiempo después (en las *Tesis*) reprochó al mismísimo Feuerbach haber realizado su crítica irreligiosa manteniéndose "aun dentro del plano de la religión", esto es, sin tener en cuenta las condiciones materiales e históricas —la práctica— que hacen posible esa religión criticada por Feuerbach. A nivel menor, esto es lo mismo que ocurre en el pasaje citado a propósito del "señor Edgar"; lo que critica Marx es la desmaterialización del amor, su conversión en objeto abstracto, teológico, desprovisto de sus determinaciones humanas reales; en otras palabras, la alienación ideológica del amor, lo que no quiere decir —si leemos lo general en lo particular— otra cosa que la transformación de los conceptos en criaturas irreales destinadas, ideológicamente, a mistificar y ocultar la realidad, las relaciones reales y concretas.

Pero el tema de fondo aparece en las líneas siguientes del comentario de Marx: "El señor Edgar convierte al amor en un dios, y no en un dios cualquiera, sino en un 'dios cruel', haciendo del *hombre enamorado*, del *amor del hombre*, el *hombre del amor*, para lo cual separa al 'amor' del hombre como un ser aparte, y lo sustantiviza en cuanto tal. Mediante esta sencilla manipulación, transformando el predicado en sujeto,¹⁰ es posible transformar críticamente todas las determinaciones y manifestaciones esenciales del hombre en una *no-esencia* y en *alienaciones de la esencia*. (in *Unwesen und Wesensentäusserungen*). Así, por ejemplo, la Crítica crítica hace de la Crítica, en cuanto predicado y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica que recae sobre sí misma, es decir, la crítica crítica..."¹¹

Nótese, en primer término, que aquí no aparecen ya la "esencia humana" ni la "alienación de la esencia" como el vocabulario filosófico de Marx, sino como el vocabulario que Marx critica a los filósofos. La "crítica crítica" se movía a sus anchas en el mundo de las esencias, en el mundo "puro". Decía: "¡Objeto! ¡Algo espantoso! No hay nada más reprobable, más profano, más de masa, que un *objeto*: ¡abajo el objeto!"¹² *La Sagrada Familia* es por eso un gigantesco esfuerzo para ver el mundo *objetivamente*, en su rica concreción, y no en la visión ideológicamente invertida y alienada que ofrecen los filósofos especulativos. Y aquí aparece la distinción entre alienación y objetivación. Estos filósofos, después de sustantivizar al Amor y declarar a este ente abstracto como el "ser" o la "esencia" del amor, no ven en los amores reales, concretos y *objetivos* otra cosa que "alienaciones de la esencia" del Amor, desprendimien-

10. Esta inversión de sujeto y predicado era, como se recordará, la fórmula empleada por Feuerbach en su crítica de la alienación religiosa.

11. *Die Heilige Familie*, p. 21.

12. *Ibidem*

tos u objetivaciones de aquella esencia universal. Para ellos, pues, el amor objetivo y real es, cuanto tal, el amor alienado, alienación y objetivación se confunden. Del mismo modo, en Hegel, el mundo *objetivo* y externo es, en cuanto tal, una alienación, desprendimiento o exteriorización de la Idea absoluta. Consecuencia: la desalienación no puede darse sino en un plano ideal, puesto que el plano material (léase: la "sociedad civil") es de por sí y para siempre "esencialmente" alienado. Para los "críticos críticos", la alienación del hombre no es el producto de cosas como la propiedad privada o la división del trabajo, sino el producto de un alejamiento del hombre con respecto a su "esencia". Detrás de lo cual, ideológicamente disimulado, no hay otra cosa que la afirmación de la alienación como algo *esencial* al ser humano, una determinación antropológica y metafísica que niega de plano toda posibilidad concreta de desalienación. Si el hombre es un ser objetivo y, por serlo, es alienado, entonces la única desalienación del hombre sería la que podría ocurrir en el reino de las ideas. Dicho de un modo más concreto: la alienación que, de diversas formas, ha dominado la historia humana —y que ha culminado con la alienación existente en la sociedad burguesa— es un fenómeno no-superable pues pertenece a la "esencia" del ser humano tanto como le pertenece al hombre la objetivación. Quedan, así, perfectamente confundidas e identificadas alienación y objetivación. Confusión filosófica que, a su vez, no es sino una forma de alienación ideológica, esto es, una forma de presentar la historia humana como determinada y gobernada por ideas, cuando no por la Idea; forma de alienación destinada, finalmente, a ocultar y disfrazar la alienación real que tiene lugar en el seno de la sociedad. Es lo que Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, criticó a Hegel cuando éste identificaba alienación y objetivación; es lo que ahora, en *La sagrada familia*, critica a esa caricatura de Hegel que son los "críticos críticos".¹³

a) *Crítica literaria y alienación ideológica*. Es este el único momento de la obra de Marx donde éste se ocupa expresamente del tema anunciado. Los Bauer y Szeliga, como buenos "críticos críticos", no podían omitir incursiones en la crítica literaria. Lo que Marx va a demostrar, con un lenguaje particularmente feroz y cáutico, es que la crítica literaria, mediante una cierta manipulación especulativa, puede hacer de ciertos personajes

13. "En polémica con E. Bauer, Marx reivindica el carácter *concreto, real* de la alienación en la sociedad burguesa, en contraposición al carácter abstracto, espiritualista, de las alienaciones representadas por los epígonos de Hegel, alienaciones producidas por el pensamiento y superables por el pensamiento" (G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, ed. cit., p. 102.)

novelísticos muy concretos unas puras abstracciones, lo que a su vez sirve de falseamiento ideológico de la realidad representada por los personajes. Supongamos que tenemos delante una novela sobre la Revolución Francesa de 1789, cuyo protagonista es un revolucionario: un ser real, concreto, con sus amores y pasiones, sus dudas, sus oscilaciones humanas. La crítica literaria positiva vería en ese revolucionario un ser real y humano, con sus dudas, oscilaciones, etc., y sólo *a posteriori* y como corolario del análisis objetivo hablaría de alguna generalidad, alguna "idea" representada por ese individuo revolucionario. La "crítica crítica", en cambio, no vería en ese revolucionario un individuo de carne y hueso, sino simple y directamente la encarnación de una idea, la "realización" de una Idea; pongamos por caso, la Idea de Igualdad. Y sacaría la consecuencia *ideológica* inevitable: la historia de la Revolución Francesa no es sino la historia de unas ideas, entre las cuales figura la de Igualdad. Por una parte, de este modo, se mitifica al individuo, se lo desmaterializa, y por la otra, se mitifica la historia humana al declarar veladamente que son las ideas las que hacen la historia y no la historia la que hace las ideas. He ahí cómo la crítica literaria puede funcionar como una alienación ideológica.

El ejemplo anterior es imaginario, y por ello mismo lo ofrecemos como "modelo" (en el sentido epistemológico del término). Ahora bien, el caso examinado por Marx, siendo distinto, responde a las mismas características generales. Se trata de la novela de Eugenio Sue *Les mystères de Paris*, una novela "social", en cierto modo exótica dentro de una época en que los novelistas centraban sus ficciones en el individuo y no en la sociedad; la "masa" no existía prácticamente como personaje literario, al modo como existirá décadas después en un Dickens, en cuyas obras mejores juega un importante papel el proletariado en cuanto tal.

El personaje central de la obra de Sue es Fleur de Marie, una muchacha que empezó como pequeña prostituta y terminó como monja. Dos personajes que gozan de la característica del "bulldog moral" (tal es el apóstrofe de Marx), Chorineur y Rudolph, después de oír la historia de la vida de Fleur de Marie y de aconsejarle "honestidad" (*Honnete, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête?*), la entregan finalmente al cuidado de una cierta Madame George, quien la recibe con las "untuosas palabras" siguientes: "Dios bendice a quienes le aman y temen, a quienes han sido desgraciados y a los que *se arrepienten*." Luego, Rudolph manda llamar "al funesto cura Laporte", un sacerdote "encanecido en la superstición", quien

inmediatamente, al ver a Fleur de Marie, "se coloca en actitud supraterrrenal" y la sermonea lindamente invitándola a la *expiación*. Fleur de Marie se arrepiente y "se convierte -dice Marx- en la sierva de la conciencia del pecado". Se mete al convento, en el que pronto, por influencia de Rudolph (quien resulta al final ser su padre) es nombrada Madre Abadesa. Pero no dura mucho: muere. Marx resume la historia y, de un modo mordaz, incluye en ella al mismísimo Szeliga, crítico literario de la novela en cuestión: "Como se ve, Rudolph convierte primero a Fleur de Marie en una pecadora arrepentida, la pecadora arrepentida se convierte luego en una monja y, por último, la monja en un cadáver. En sus funerales pronuncia una oración fúnebre, además del cura católico, el cura crítico Szeliga."¹⁴

Ahora bien, esta es la Fleur de Marie real, exenta de la truculenta "transformación crítica" que sufrirá en manos del crítico Szeliga. Es el personaje que Marx describe en los siguientes términos: "Encontramos a María como muchacha de placer entre criminales, como sierva de la patrona de la taberna de los delincuentes. Pero en medio de esta humillación, sabe mantener una nobleza humana, una ingenuidad humana y una humana belleza, que imponen respeto al medio en que vive, y hacen de ella una flor poética en medio de aquel mundo encanallado y le valen el nombre de Fleur de Marie. Es necesario observar meticulosamente a Fleur de Marie desde que sale a escena, para poder cotejar su *figura originaria* con su *transformación crítica*."¹⁵

¿En qué consiste la enajenación crítica de Szeliga? Fundamentalmente, en no ver en Fleur de Marie un personaje del cual se desprende una idea, sino una idea de la cual se desprende un personaje. Igualmente, cuando Rudolph le da unos puñetazos al carnicero Chorineur y éste, como consecuencia, deja de maltratar a Fleur de Marie, Szeliga no ve un hombre que le da golpes a otro, sino un "ente moral", una abstracción que practica en el carnicero una "transformación crítica". Es típico de la mala crítica de arte, así como de los malos pintores, ver en las pinturas la encarnación de "ideas"; el buen crítico no ve ideas, sino colores, líneas y personajes concretos, y el buen pintor no pinta la idea del caballo, sino un caballo específico. Del mismo modo, la enajenación de la crítica literaria consiste en no valorar

14. Para esta y las anteriores citas, véase *Die Heilige Familie*, VIII, 2, b.

15. *Die Heilige Familie*, pp. 178-179; *La sagrada familia*, p. 235. De la descripción que hace Marx de Fleur de Marie, dice agudamente Naville: "On ne peut ne pas reconnaître ici l'écho de sentiments personnels, et une tendresse profonde envers l'innocence qui est l'antidote perdu de l'aliénation." (P. Naville, *De l'aliénation a la jouissance*, p. 174.

lo que los personajes novelescos tienen de reales, concretos e individuales, sino la "idea" que representa; Szeliga iba más allá, porque para él los personajes no eran ni siquiera seres concretos que representan ideas abstractas, sino ideas concretas que representan personajes abstractos. La crítica enajenada parte siempre de arquetipos, y acomoda los personajes a estos arquetipos. Es evidente que si un crítico como Szeliga se obstina en ver a Fleur de Marie como la encarnación de la idea cristiana de "arrepentimiento moral", nadie se lo impedirá; pero es igualmente evidente que esa visión no corresponde en modo alguno con un personaje que era mucho más viviente y humano cuando andaba en su vida alegre que cuando decidió, acosada por el "bulldogismo moral" de Rudolph, Chorineur, el cura Laporte y el mismísimo "cura crítico" Szeliga, enterrarse viva en un convento, lo que la hizo marchitarse definitivamente como flor.

La razón profunda de toda esta alienación de la crítica literaria reside en su carácter *especulativo*; es decir, tiene la misma razón de ser que la alienación filosófica. "La especulación -dice Marx a este propósito- *no gusta de las mediaciones naturales en su ancha prolijidad*."¹⁶ La especulación crítico-literaria pasa, sin solución de continuidad, sin mediación alguna, del personaje a su idea. Rudolph, por ejemplo, es "lo divino". "En la Flor de María crítica -como dice Marx- la culpa general de la época, la culpa del misterio se convierte en el '*misterio de la culpa*', como la deuda general del misterio, en el tendero endeudado, se convierte en el *misterio de las deudas*."¹⁷ Por otra parte, al saber el señor Szeliga que la muchacha resulta ser la hija de su redentor Rudolph, se le arma toda una confusión hegeliana en la cabeza y comienza a ver visiones. Por de pronto, convierte a la redimida Fleur de Marie nada menos que en la *madre de Dios*. "En rigor -comenta Marx- con arreglo a la construcción de la Madre de Dios, Flor de María debiera ser la *madre de Rudolph*", puesto que, como hemos visto, Rudolph es "lo divino". Sin embargo, Rudolph es el padre real de Flor de María. ¿Qué hacer? ¡Pues adaptar la realidad a la idea! Rudolph podrá ser padre de Flor de María, pero eso a Szeliga le tiene sin cuidado. Hace como los filósofos especulativos, quienes después de tragarse al mundo en un bostezo crítico, proclaman la realidad de la Idea. En el fondo de la alienación crítico-literaria de Szeliga no hay otra cosa que hegelianismo trasnochado. "El

16. "Weil die Spekulation die natürlichen Vermittlungen in ihrer breiten Umständlichkeit nicht liebt..." *Die Heilige Familie*, p. 177; *La sagrada familia*, p. 232.

17. *Die Heilige Familie*, p. 177; *La sagrada familia*, p. 233.

señor Szeliga se arregla fielmente a la especulación hegeliana cuando dice que, con arreglo a la 'sucesión lógica', la hija es considerada como la madre de su padre. En la filosofía de la historia de Hegel, lo mismo que en su filosofía de la naturaleza, el hijo engendra a la madre, el espíritu alumbró a la naturaleza, la religión cristiana da nacimiento al paganismo, el resultado produce el comienzo."¹⁸

Ahora bien, lo que hay detrás de toda esta fantasía hipercrítica no es otra cosa que la alienación ideológica disfrazada de crítica literaria. Así como lo típico del ideólogo consiste en derivar la historia de las ideas, o sea, derivar los orígenes de los resultados, del mismo modo el tozudo crítico literario deriva la madre del hijo. La "sucesión lógica" hace que Szeliga vea en la Fleur de Marie ya "redimida" una madre de Dios y, por tanto, madre de "lo divino", que es Rudolph. Sin embargo, Rudolph es su padre real. Al ideólogo en general no le interesan las relaciones reales. Para él, como el cristianismo es "redentor" el cristianismo es el padre de todas las religiones y mitologías anteriores a él. De igual modo, no verá en el Senado Romano, por ejemplo, a una clase dominante que maneja intereses de acuerdo a un orden jurídico *ad hoc*, sino que verá en él la idea de "auctoritas". No verá en la Revolución de 1789 el ascenso de la burguesía, sino el triunfo de las ideas de Igualdad, Libertad y Fraternidad. No verá en Don Quijote a un loco, sino a *la locura*. No verá en el Estado Prusiano un Estado Prusiano, sino la encarnación de la Idea.

Hoy como ayer, en el terreno literario y filosófico, abunda esta especie de ideólogos que no se consideran a sí mismos simplemente como "críticos", sino como "la crítica". De ahí que su alienación comience y acabe por ser autoalienación, *Selbstfremdung*.

b) *La alienación filosófica*. Es en este punto donde resulta más clara, más punzante y enérgica la lucha contra lo que hemos llamado "la sagrada familia de las abstracciones". Hasta ahora hemos visto cómo la manía de las abstracciones se manifestaba en temas específicos, tales como el amor o la crítica literaria. Ahora veremos cómo se da esta manía en su estado puro o "filosófico". Hemos aquí, como diría Marx, en el corazón de aquella Alemania que, en las primeras décadas del siglo XIX, compensaba su atraso industrial con su flamante avance en materia de construcción de sistemas abstractos. Tras la época, algo más empírica y terrestre, de la Razón Pura, levantó su vuelo todo un cortejo metafísico compuesto de cosas como el Yo, La

18. *Die Heilige Familie*, p. 178; *La sagrada familia*, p. 233.

Idea, El Espíritu, El Estado; aves teóricas que Marx se dedicará, por aquellos años de 1845 y 1846, a cazar en pleno vuelo.

Ya habíamos visto cómo la crítica de Marx se dirige contra aquel "lenguaje especulativo, con arreglo al cual lo concreto se llama abstracto y lo abstracto se llama concreto"; veamos ahora cómo se ocupa esa crítica de desmontar el procedimiento de la alienación filosófica en el taller mismo de la meditación filosófica. Se trata siempre del asunto relacionado con la "transformación crítica" realizada por Szeliga sobre la obra de Hue *Les mystères de Paris*; pero ahora la labor consistirá en desentrañar "el misterio de la construcción especulativa, de la construcción hegeliana" (*das Geheimnis der spekulativen, der Hegelschen Konstruktion*).¹⁹ Este fragmento de *La sagrada Familia* es tan explícito y clarificador que hace ocioso cualquier comentario; por ello se nos permitirá citarlo por extenso. Se trata de "caracterizar en general la construcción especulativa", para entrar luego en los detalles (que ya hemos visto) de la crítica literaria.

Cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de "fruta" y cuando, yendo más allá, me *imagino* (*mir einbilde*) que mi representación abstracta, "la fruta", obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el verdadero ser de la pera, de la manzana, etc., explico —especulativamente hablando— "la fruta" como la "sustancia" de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial (*Das Wesentliche*) de estas cosas no es su existencia efectiva, sensible y visible (*wirkliches, sinnlich anschauliches Dasein*), sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación o sea "la fruta". Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de existencia, como modos "de la fruta". Es cierto que mi entendimiento finito, basado en los sentidos, *distingue* una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa considera esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana lo mismo que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: "la fruta". Las frutas reales y específicas sólo se consideran ya como frutas *aparentes*, cuyo verdadero ser es "la sustancia", "la fruta".

Por este camino no se llega a una riqueza especial de determinaciones. El mineralogista cuya ciencia se limitara a

19. *Die Heilige Familie*, p. 59; *La sagrada familia*, p. 122.

saber que todos los minerales son, en rigor, *el mineral*, será un mineralogista en su *imaginación*. Pues bien, el mineralogista especulativo nos predica en todo mineral "*el mineral*" y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales hay.

Por tanto, la especulación, que convierte las diversas frutas reales en una fruta de la abstracción, en la "fruta", tiene necesariamente, para poder llegar a la apariencia de un contenido real que intentar de cualquier modo retrotraerse de la "fruta", de la *sustancia*, a las *diferentes* frutas reales profanas, a la pera, a la manzana, a la almendra, etc. Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta "*la fruta*", lo tiene de difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta "*la fruta*", las frutas reales. (...)

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción de la "fruta", pero la abandona de un modo *especulativo*, *místico*, es decir, aparentando *no abandonarla*. En realidad, por tanto, sólo en apariencia se sobrepone a la abstracción. Razona, sobre poco más o menos, del siguiente modo:

Si la manzana, la pera, la almendra y la fresa no son otra cosa que "*la sustancia*", "*la fruta*", cabe preguntarse: ¿cómo es que "*la fruta*" se me presenta unas veces como manzana y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta *aparición* de *variedad*, que tan sensiblemente contradice a mi intuición especulativa de la *unidad*, de la *sustancia*, de la *fruta*?

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que "*la fruta*" no es un ser muerto, indiferenciado, inerte, sino un ser vivo, diferenciado, dinámico. La diferencia entre las frutas profanas no es importante solamente para *mi* entendimiento sensible, sino que lo es también para "*la fruta*" misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de vida de la "*fruta una*", cristalizaciones plasmadas por "*la fruta*" misma. En la manzana, por ejemplo, cobra "*la fruta*" existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la *sustancia*, que la pera es "*la fruta*", que la manzana, la almendra, etc., es "*la fruta*", sino que "*la fruta*" se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre "*la fruta*", que hacen de los frutos específicos otras tantas fases distintas en el proceso de vida de "*la fruta*". (...)

Como vemos, si la religión cristiana sólo conoce una encarnación de Dios, la filosofía especulativa conoce tantas encarnaciones cuantas cosas hay, como lo revela el hecho de que en cada fruta vea una encarnación de la *sustancia*, de la *fruta absoluta*. Lo que fundamentalmente interesa a la filosofía especulativa es, por tanto, el engendrar la *existencia* de los frutos reales profanos y el decir de un modo misterioso que hay manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, las peras, las almendras y las pasas con que volvemos a encontrarnos en el mundo especulativo no son más que *seudomanzanas*, *seudoperas*, *seudoalmendras* y *seudopasas*, pues son momentos vitales de "*la fruta*", de este ser *intelectivo* abstracto y, por tanto, en sí mismas, *seres intelectivos* abstractos. Lo que, por consiguiente, nos alegra en la especulación es volver a encontrarnos con todas las frutas reales, pero como frutas dotadas de una significación mística más alta, que brotan del éter de nuestro cerebro, y no del suelo material, que son encarnaciones de "*la fruta*", del *sujeto absoluto*. Cuando, por tanto, retornamos de la abstracción, del ser *intelectivo sobrenatural*, "*la fruta*", a las frutas *naturales*, lo que hacemos, por el contrario, es atribuir también a las frutas naturales un significado sobrenatural y convertirlas en puras abstracciones. (...)

El hombre vulgar y corriente no cree decir nada extraordinario cuando dice que hay manzanas y peras. Pero el filósofo, cuando expresa estas existencias de un modo especulativo, ha dicho algo *extraordinario*. Ha obrado un milagro, ha engendrado del seno del *ser intelectivo* irreal "*la fruta*" los *seres naturales* reales manzana, pera, etc.; es decir, ha *creado* estas frutas... (...)

Esta operación se llama, en la terminología especulativa, concebir la *sustancia* como *sujeto*, como *proceso interior*, como *persona absoluta*, concepción que forma el carácter esencial del método *hegeliano*.²⁰

Puede ver el lector, en esta extensa cita, un verdadero modelo de crítica anti-filosófica, en el que no se condena a *toda* filosofía, sino sólo a la filosofía especulativa, esto es, a la filosofía como ideología, como alienación ideológica. El razonamiento —que, como se ve, describe un método hegeliano— se basa en tres pasos característicos de toda especulación filosófica: 1) abstraer, de las cosas sensibles, el concepto de las mismas: "*la fruta*"; 2) convertir este concepto en un ser real sobrenatural, y 3) derivar,

20. Die Heilige Familie, pp. 60-62; La sagrada familia, pp. 122-125.

de este ser sobrenatural o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, se transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la Idea, como un desprendimiento, una "alienación" u "objetivación" de aquélla. Y el señor Szeliga, como buena caricatura de Hegel, hace derivar a Fleur de Marie de la Idea del Bien.²¹

Esta es la única vez (si hacemos excepción de algunos pasajes de *La ideología alemana*) que Marx arremete de un modo expreso y detallado contra la filosofía especulativa. Sin embargo, este tipo de crítica se reproduce, en sus líneas generales, en muchísimos pasajes de su madurez; sólo que entonces ya no se tratará de criticar la alienación propiamente filosófica, sino el empleo, en el orden material capitalista, de métodos semejantes al especulativo destinados a encubrir ideológicamente la realidad, la estructura de las relaciones materiales. Así como el filósofo especulativo convierte a las ideas en seres y de estos seres hace derivar la existencia de las cosas reales, del mismo modo los economistas hacen derivar la teoría del valor-trabajo, no del trabajo mismo y de las relaciones de producción, sino de la idea del valor. Se trata de una *inversión* característica, que el capitalista práctico ejecuta diariamente sin saberlo, cuando piensa que, siendo suyo el capital, le corresponden legítimamente las "ganancias" del capital. Las "ganancias" actúan aquí como la idea, y la explotación como la realidad. Piensa así que la propiedad privada es una "idea" de la cual se deriva la existencia humana, que no es sino una manifestación de la propiedad privada, *ontológicamente* hablando. Como no concibe el mundo más que bajo la relación capitalista, eterniza la idea de "capitalismo" y como esta idea es para él algo *real*, eterniza realmente al capitalismo.

Por otra parte, la evolución del pensamiento filosófico parece darle la razón a Marx en sus ataques contra la especulación metafísica. Se ha abierto hoy un abismo entre la filosofía

21. A propósito de este problema en *La sagrada familia*, el P. Calvez emite una acertada caracterización: "Hay alienación en la filosofía y en el modo de existencia del filósofo (principalmente del filósofo alemán de aquel tiempo) porque el filósofo, una vez que vislumbra las alienaciones reales, las transporta inmediatamente al mundo del pensamiento y presenta una conciliación puramente ilusoriamente carente de asidero en el mundo de los hechos. Sin duda, Marx no tendría gran cosa que reprochar al filósofo si la actividad de éste fuese un puro juego. Si Marx critica con vehemencia a la filosofía, es porque ésta es una cosa seria y porque las alienaciones que describe son presentadas por ella como contradicciones de lo real, de la vida: la filosofía engaña y aliena." (Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1970, p. 71).

especulativa y la filosofía científica. Los lógicos matemáticos han practicado (caso de Carnap respecto a Heidegger) un verdadero descuartizamiento sobre el abultado y misterioso cuerpo del lenguaje especulativo, y han hallado —con la misma orientación de Marx, pero con técnicas muy diferentes— un resultado que se hallaba *in nuce* en la crítica de Marx, a saber: que toda filosofía es, en último término, un *lenguaje*, y por tanto es susceptible de ser examinada en cuanto lenguaje bien construido o mal construido. Desde el punto de vista lógico un lenguaje bien construido se caracteriza por ser o verdadero o falso; en cambio, un lenguaje mal construido no es ni verdadero ni falso: es tan imposible afirmar la verdad de sus proposiciones como refutarlas, porque, simple y llanamente, carecen de sentido.²² De ahí que, como hemos visto en el fragmento de Marx antes citado, la crítica anti-especulativa sea centrada en la crítica de un lenguaje; un lenguaje que, como dice Marx, tiene características "misteriosas", más ligadas a la cábala y a los mitos que a la ciencia; un lenguaje a veces ingenioso que se las arregla para invertir totalmente (ideológicamente) las relaciones reales creando una suprarrealidad que no tiene otra realidad que la del lenguaje.

De igual modo, en el plano de la ciencia social, el error especulativo de los economistas consiste en abstraer categorías de las relaciones sociales reales, para luego hacer derivar estas relaciones de aquellas categorías, que es más o menos lo mismo que aquello que Marx ironizaba en Szeliga cuando éste convertía "a la hija en la madre de su propio padre".

También el desarrollo del propio pensamiento marxista en nuestro siglo y su inmensa influencia en los más variados campos de la investigación, es un argumento a favor de aquella crítica de Marx contra la especulación filosófica. A pesar de los falseamientos de que ha sido objeto en el mundo de hoy, la crítica de Marx ha logrado abrir una profunda brecha entre el pensamiento científico y el especulativo, de modo que, gracias a esa brecha crítica, hoy están los campos mucho más delimitados que en la época de Marx. Una gran parte de pensadores filosóficos que otrora se habrían enfrascado en especulaciones sobre la "esencia" y el "ser", se hallan dedicados hoy a una filosofía social teñida de observaciones y discusiones empíricas, y por ello mismo hablan en un lenguaje bien construido, esto

22. "Un sistema sólo debe ser considerado científico si hace afirmaciones que puedan entrar en conflicto con observaciones; y a manera de testar un sistema es, en efecto, tratando de crear tales conflictos, es decir, tratando de refutarlo. Así, la testabilidad es lo mismo que la refutabilidad." (Karl Popper, *El desarrollo del conocimiento científico*, 11, 2; Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 296.)

es, un lenguaje que puede ser testado o refutado, pero que en todo caso tiene sentido porque, como dice Popper (ver nota anterior), "puede entrar en conflicto con observaciones". Pensadores que, como Herbert Marcuse y, en general, los de la Escuela de Frankfurt, comenzaron como discípulos de Martin Heidegger, bien pronto abandonaron el área especulativa y metafísica para consagrarse a crear una *teoría crítica de la sociedad* que es uno de los más formidables análisis críticos conscientemente *negativos* que se hayan hoy hecho de las sociedades industrialmente avanzadas. Al hacer esto, se encontraron con el pensamiento también crítico-negativo, de Marx, y decidieron continuarlo. De este modo, aunque aún quedan bastantes pensadores filosóficos especulativos, éstos se hallan en un área delimitada; y en cuanto a los pensadores científicos en apariencia que en el fondo deslizan especulaciones y presupuestos ideológicos, hoy es más fácil descubrirlos gracias a la teoría marxista de la ideología, uno de cuyos puntos capitales —como se verá en el siguiente capítulo— consiste en la distinción entre ideología y ciencia, que se corresponde con la distinción epistemológica entre apariencia y estructura, ya que el ideólogo, por definición, no ve de los hechos empíricos más que su apariencia (no ve, por ejemplo, en la sociedad otra cosa que "el Estado"; por ver la fachada ideológica de la sociedad, ignora que ésta reposa sobre cimientos o estructuras de orden económico); en tanto el científico se distingue precisamente por ir a las estructuras de los fenómenos.

Marx contribuyó decisivamente al destronamiento de la filosofía especulativa, a su descendimiento de aquella posición rectora que había ocupado durante siglos. Si hay hoy todavía filósofos empeñados en desempolvar trastos viejos tales como el "ser" o la "quidditas", o en redorarlos presentándolos como "ser-en-el-mundo" o "ser-ahí" y demás sutilezas incomprensibles que no pueden ser negadas ni afirmadas porque carecen de sentido, también es cierto que el mundo de la ciencia —natural o social— mira con desdén a esos representantes vivos de un pasado filosófico cuya grandeza nunca fue mayor que su alienación.

III.3.2. Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación

Lo mismo que en los *Manuscritos de 1844*, en *La sagrada familia* Marx hace especial hincapié en el análisis de la propiedad privada como uno de los primordiales factores histórico-genéticos de la alienación. Sólo posteriormente llegará a la conclusión (en obras como *La ideología alemana* y *El Capital*)

de que la primacía histórico-genética de la alienación le corresponde al fenómeno de la división social del trabajo, en tanto que la primacía dentro de un análisis sincrónico, actual, de la sociedad (capitalista), corresponde al fenómeno de la economía mercantil y monetaria; fenómeno que, aunque *históricamente* posterior a la división del trabajo y la propiedad privada, constituye la base actual de éstas, hasta el punto de que (como ya lo intuyó en los manuscritos; véase *supra*, II.4.) tanto la división del trabajo como la propiedad privada pueden deducirse *por análisis* de la producción mercantil. De igual modo, del fenómeno global de la alienación humana puede deducirse, *por análisis*, los fenómenos de la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil; sin embargo, *históricamente* hablando, la alienación no es causa, sino producto de esos tres factores.

Nos fijaremos aquí sólo en algunos aspectos que reviste en *La sagrada familia* el tratamiento del problema de la propiedad privada. Queda claro que, como ya lo hemos expresado a otro propósito similar, el tratamiento global de este fenómeno dentro de la concepción marxista de la alienación lo llevaremos a cabo en un capítulo especialmente dedicado a los grandes factores histórico-genéticos de la alienación.

* * *

El problema aparece planteado a propósito de Proudhon. Se trata de Proudhon autor de la obra *Qu'est ce que la propriété* (subtitulada: *ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement: premémoire*; a esta "primera memoria", aparecida en París en 1840, siguió, al año siguiente, una "segunda memoria"). Este Proudhon había sido falsificado o "transformado críticamente" por los hermanos Bauer, especialmente por Edgar. Resulta curioso ver cómo Marx defiende a Proudhon de sus falsificadores; Marx defendiendo a Proudhon es algo que hoy se nos antoja extraño, pues nos hemos hecho a la idea de Proudhon que nos transmitió la *Miseria de la filosofía* (1847), donde Marx prácticamente descuartiza a Proudhon. Pero en 1844 no se trataba de descuartizar a Proudhon, sino de despellejar a los "críticos críticos", quienes, entre otras cosas, habían falsificado al autor francés. Por otra parte, la crítica de 1847 se referirá, no a la obra de Proudhon arriba mencionada (con la que Marx tenía forzosamente que congeniar, por el ataque directo a la propiedad privada desde el punto de vista económico), sino al *Système des contradictions*. La defensa que hace Marx de Proudhon contiene, sin embargo, alguna reser-

vas, que son precisamente las que se desarrollarán posteriormente hasta transformarse en crítica implacable. Marx conocía muy bien a Proudhon, desde que, en París, habían sostenido largas discusiones nocturnas.

Continuamente contrapone Marx el "Proudhon crítico" al "Proudhon real". Así, por ejemplo, el "Proudhon crítico", al decir, el Proudhon traducido e interpretado a su modo por los Bauer, dice: "No pretendo ofrecer ningún sistema de lo nuevo, sino que aspiro simplemente a la abolición del privilegio, a la supresión de la esclavitud..." En cambio, el Proudhon real dice: "Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège." La diferencia entre ambos Proudhon es la que señala claramente Marx: no "pretender ofrecer un sistema de lo nuevo" parecía querer decir que de todos modos se pretende *ofrecer un sistema*, tal vez de lo viejo, y en cambio lo que Proudhon ha dicho enfáticamente es que no le interesa ofrecer *ninguna clase de sistemas*. "Es decir —comenta Marx— el Proudhon real declara que no persigue ninguna clase de fines científicos abstractos, sino que formula a la sociedad exigencias directamente prácticas." 23 De nuevo nos encontramos aquí con un ataque al hegelianismo desahogado de los "críticos críticos", pues la manía de fabricar sistemas abstractos para hacer *derivar de éstos* la realidad en su conjunto, ¿qué es sino ese fenómeno que antes hemos examinado como *alienación ideológica*? A Marx le entusiasma en la obra de Proudhon sobre la propiedad la exigencia de acción práctica. ¿De qué sirve la fabricación especulativa de sistemas abstractos, si de lo que se trata es de analizar y destruir un *sistema real*, un sistema de relaciones reales y materiales?

Del mismo modo, Proudhon, un revolucionario, es presentado como si fuera un reformista. Nos dice así Marx que "el Proudhon crítico injuria a los 'reformistas', un partido socialista francés, mientras que el Proudhon real dirige sus tiros contra los fabricantes de reformas". 24

Según el Proudhon falsificado, el auge de Roma antigua se debió "a su política y a sus dioses"; pero resulta que lo que Proudhon realmente dice es que tal auge se debió a factores económicos, en la base, y a factores jurídicos, en lo ideológico. Por una parte, dice Proudhon que "los esclavos son la fuente más fecunda de su riqueza; la liberación de los pueblos habría representado, por tanto, la ruina de sus finanzas". Para los

23. *Die Heilige Familie*, p. 24; *La sagrada familia*, p. 89. "...dass heisst, der wirkliche Proudhon erklärt, dass er keine abstrakt wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern unmittelbar praktische Foerderungen an die Gesellschaft stellt."

24. *Die Heilige Familie*, p. 25; *La sagrada familia*, p. 90.

críticos-críticos esa liberación habría representado tan sólo una "necedad": vaya necesidad. En cuanto al derecho, lo que dice Proudhon es que "Las pretensiones de Roma aparecían legitimadas por el derecho de gentes (*droit de gens*).". Lo que, como recuerda Marx, es confirmado por las *Pandectas reales*: *Iure gentium servitus inuasit*, es decir: "La esclavitud se ha extendido por medio del derecho de gentes." Todo lo cual no es otra cosa que la *forma jurídica de la alienación ideológica*, tal como cobró forma en el régimen esclavista romano, y cuyo sentido era como lo es en la época burguesa el régimen jurídico de propiedad— la justificación ideal de la alienación material, o sea, la que ocurre en la estructura socio-económica.

En el párrafo siguiente veremos qué papel desempeña Proudhon, según Marx, en la economía política entendida como alienación, como distorsión. Veamos ahora cómo Marx, al margen de su defensa de Proudhon, desarrolla toda una concepción global acerca de la alienación que supone el fenómeno de la propiedad privada.

El estilo de Marx adquiere aquí el carácter de un continuo juego de opuestos contradictorios, precisamente porque se trata de develar "la esencia contradictoria" (*widerspruchsvolles Wesen*) de la propiedad privada.²⁵

"Proletariado y riqueza —comienza diciéndonos Marx— son términos antagónicos (*Gegensätze*). Pero no se trata de antagonismos que se "agreguen" el uno al otro, sino de términos que conforman una estructura, un todo. Como en toda estructura, la noción de "todo" abarca aquí a la noción de "partes" y es *anterior lógicamente* a ésta. De modo, pues, que de lo que se trata es de identificar el *todo* dentro del cual proletariado y riqueza son términos antagónicos; y en segundo lugar, se trata de ver qué papel juega cada uno de esos términos dentro de la antítesis global. El todo lo identifica Marx aquí como la *propiedad privada*, de la cual son "modalidades" el proletariado y la riqueza; y el papel que estos términos juegan dentro de la antítesis es el siguiente: la riqueza representa el *lado positivo* de la antítesis, y el proletariado, el *lado negativo*.

Lado positivo: "La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener su *propia existencia*, y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es éste el *lado positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma." 26

25. Véase a este respecto nuestro ensayo *El estilo literario de Marx*, secc. II.2.

26. Salvo indicación expresa, esta cita y las siguientes pertenecen a *Die Heilige Familie*, IV, 4, "Kritische Randglose Nr.II."

Lado negativo: "Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve."

El movimiento lógico-histórico es, pues, el siguiente: la propiedad privada tiende a autoperpetuarse, pero esta tendencia lleva implícita la perpetuación del proletariado; ahora bien, el proletariado tiende a autodestruirse en cuanto proletariado, lo que a su vez lleva implícita la destrucción de la propiedad privada. El antagonismo social aparece así, además, como una contradicción. Si se tratara de una mera contradicción lógica, se resolvería simplemente negándola y, por tanto, convirtiéndola en tautología del tipo 'p-p', que se lee: 'NO (p y NO-p)'. Así, la contradicción que existe cuando afirmamos al mismo tiempo Riqueza (p) y Proletariado (NO-p), se resolvería, si fuese una mera contradicción lógica, negándola. Pero como se trata de una contradicción lógico-histórica, esto es, de un *antagonismo social*, sólo podrá resolverse *afirmándolo* o, como dirá Marx años más tarde en *El Capital*, *mediante el desarrollo mismo de esas contradicciones*. La historia crea formas que hacen posible este movimiento: "Veíamos que el proceso de cambio de las mercancías encierra aspectos que se contradicen y excluyen entre sí [a un nivel macrosocial del análisis estos aspectos pueden identificarse como Proletariado y Riqueza, L.S.]. El desarrollo de la mercancía no suprime estas contradicciones, lo que hace es crear la *forma* en que pueden desenvolverse. No existe otro procedimiento para resolver las verdaderas contradicciones. Así, por ejemplo, el que un cuerpo se vea constantemente atraído por otro y constantemente repelido por él, constituye una contradicción. Pues bien, la elipse es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza a la par que se resuelve." 27

Volvamos al razonamiento original de Marx. Dos términos antagónicos: Riqueza y Proletariado, son las partes de un todo: la propiedad privada. Este es el problema desde el punto de vista económico. Ahora bien, desde el punto de vista socio-económico, aquellos términos antagónicos aparecen como la *clase poseedora* y la *clase del proletariado*; y el todo de que ambas son partes, la propiedad privada, aparece ahora como la *relación de alienación*. Es lo que nos dice Marx con estas

27. Karl Marx, *Das Kapital* (en *Marx-Engels Werke*, ed. cit., vols. 23, 24 y 25), Libro I, pp. 118-119; versión castellana: *El Capital*, F.C.E., México, 1966, vol. I, pp. 64-65.

palabras: "La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoalienación humana (*dieselbe menschliche Selbstentfremdung*)."

Vemos así con toda claridad cómo el significado social (o si se quiere, sociológico) de un concepto económico, la propiedad privada, se revela como una relación de alienación. Todavía, sin embargo, la relación de alienación no es definida en toda su amplitud, ni lo será hasta que Marx descubra en toda su profundidad el significado sociológico de conceptos económicos tales como la división del trabajo y la producción mercantil, cosa que a su vez no podrá hacer sino cuando, años más tarde, logre sus descubrimientos económicos fundamentales.

"La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoalienación humana." Esta proposición encuentra su desarrollo mediante una cadena de oposiciones. Sin alterar la redacción de Marx, dispondremos gráficamente esas oposiciones a fin de destacar su linealidad, que en Marx no era casual, sino expresión estilística de las contradicciones sociales:

- | | |
|---|---|
| (a) Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoalienación, | (a') la segunda, en cambio, se siente destruida en la alienación, |
| (b) sabe que la alienación es su <i>propio poder</i> (<i>eigne Macht</i>) | (b') ve en ella su impotencia (<i>Ohnmacht</i>) |
| (c) y posee en él la apariencia | (c') y la realidad |
| (d) de una existencia humana; | (d') de una existencia inhumana. |

Como se ve, hay dos conjuntos: (a,b,c,d) y (a',b',c',d') que guardan entre sí una perfecta relación biunívoca, y son la expresión estilística de una contradicción social. Sin embargo, no es este rasgo el que queríamos ahora destacar. *Lo importante es que todos esos términos antagónicos se dan dentro de un todo, y este todo es la alienación*. Así como la primitiva contradicción económica: Proletariado y Riqueza, se daba dentro de un todo que era la propiedad privada, del mismo modo la contradicción social entre clases poseedoras y clases desposeídas se da dentro de un todo que es la alienación. Es lo que nos dice Marx cuando afirma que, siendo antitéticas esas dos clases, representan, sin embargo, "la misma autoalienación humana". La clase poseedora de capital mantiene la alienación de la que ella es parte activa porque esa alienación —representada por cosas como el salario

y la extracción de trabajo excedente no pagado— es la fuente de su propio poder: el capital, para subsistir y acrecentarse necesita de la alienación del trabajo, en todas las formas descritas en los *Manuscritos de 1844* y analizadas en el anterior capítulo. Por su parte, la clase desposeída o ex-propiada (tal es el significado literal de *entäusserte Klasse*) se ve constreñida para subsistir, a someterse a la alienación del trabajo; al salario. Y su alienación es tanto más aguda cuanto que tiene la apariencia de una venta “libre” de la fuerza de trabajo (aunque Marx no emplea todavía esta expresión), esto es, un “contrato” entre un comprador y un vendedor de fuerza de trabajo. Ambas clases tienen, pues, la alienación como denominador común. Y como toda relación de alienación es una *relación de dependencia* (trátese de unos individuos con respecto a otros, de unas clases con respecto a otras, o de unos países o zonas del mundo con respecto a otros) dentro de esa relación habrá una parte activa y una pasiva, una parte poderosa y una parte dependiente, que es lo que llama Marx el lado positivo y el lado negativo de la antítesis.

“Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletario la parte *destructiva*. De aquél parte la acción para el mantenimiento de la antítesis, de éste la acción para su destrucción.” Así enunciada, esta fórmula de Marx podría pasar por un círculo vicioso: si, en efecto, hay una fuerza conservadora y una fuerza destructora en tensión, ¿no es eso un equilibrio? A esto se puede responder de dos maneras (como, en efecto, respondió Marx en muy diversas ocasiones). En primer término, se trata, sí, de un equilibrio, pero del precario equilibrio de la sociedad capitalista, mantenido a pesar de las tensiones revolucionarias, las rebeliones, las comunas populares, las crisis económicas periódicas, y hoy en día por la concentración monopolista, la lucha del subdesarrollo por su liberación de la *relación de dependencia*, la guerra ideológica a través de los medios masivos de comunicación que han enfermado la psique humana y, en suma, la guerra militar imperialista; como se ve, se trata de un “equilibrio” bastante difícil, montado sobre la misma base anunciada por Marx: tensión entre poseedores y desposeídos; ¿puede un equilibrio así perpetuarse indefinidamente? Pero en segundo lugar: la tensión entre esas dos fuerzas, que no es otra cosa que la tensión entre el Capital y el Trabajo, no puede mantenerse indefinidamente, porque dentro de las leyes del desarrollo capitalista figura, en primer término, el crecimiento incesante de las fuerzas productivas, esto es, el desarrollo de uno de los polos de la antítesis, lo que para Marx significaba la posibilidad de

resolver la contradicción mediante el triunfo de la parte representada por el Trabajo. Se dirá que también crece prodigiosamente el Capital. Pero semejante crecimiento ha conducido a la disyuntiva que hoy se nos presenta en el siglo XX: o el enfrentamiento internacional de Capital y Trabajo se resuelve eliminando la contradicción básica capitalista entre socialización de la producción y modo privado de apropiación a través del auge de la socialización y el descenso de la apropiación privada (esto es, con el triunfo del socialismo), o bien la tensión internacional se resuelve mediante una guerra de guerras, una *bellum bellorum*, que no sería sino la culminación diabólica y militar y atómica, de lo que en el capitalismo y en todo régimen de explotación ha constituido una ley permanente: la guerra de todos contra todos o *bellum omnium contra omnes*. Más sensato que esta última alternativa —que no constituiría otra cosa que el fracaso de la especie— parece ser el viejo lema de Marx: el desarrollo de la lucha de clases, sólo que de un modo definitivamente internacional. El desarrollo de la contradicción es hoy un asunto mundial, y la contradicción misma ya no se plantea exclusivamente en los términos de Marx: Riqueza-Proletariado, sino en los más amplios de Riqueza-Miseria.

Marx se fijó sobre todo en la alienación *del trabajo*, y cuando la extendió (en los *Grundrisse*) al *tiempo libre*, lo hizo en relación al tiempo de trabajo. Pero hoy sabemos que la alienación no se limita a los que trabajan, y que incluye dentro de su vasto círculo también a los que no trabajan, a los que, sea por impreparación (o no-calificación), sea por carecer de mercado donde venderse, sea por habitar regiones más o menos primitivas, sea por hallarse “marginado” del aparato productivo o por cualquier otro motivo, no están alienados con respecto al trabajo, sino con respecto al no-trabajo, a la inacción, a la molición miserable. Esto sólo se comprende bien si adoptamos la perspectiva mundial actual, en la que una parte del mundo trabaja para otra, existiendo, dentro de la parte dependiente y explotada, una enorme masa humana de seres vegetativos, “subculturas”. Escriben Paul Baran y Paul Sweezy: “La lucha de clases de nuestro tiempo se ha internacionalizado completamente. La iniciativa revolucionaria contra el capitalismo, que en los días de Marx correspondió al proletariado de los países avanzados, ha pasado a manos de las masas empobrecidas de los países subdesarrollados que están luchando por independizarse de la dominación y explotación imperialista.”²⁸ No es cuestión de

28. Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista*, Siglo XXI, México, 1969, pp. 12-13.

menospreciar el papel que, pese a la formación actual de ciertas "aristocracias obreras" en los países industrialmente avanzados y de ciertas "burocracias obreras" en los subdesarrollados, juega y seguirá jugando la clase obrera,²⁹ en tanto clase revolucionaria. Pero hay que ampliar el primitivo esquema de Marx a capas sociales actualmente existentes de las que no hay definición alguna en sus obras: particularmente los "marginados", tanto los de los países subdesarrollados como los que en las propias metrópolis imperialistas conforman la "cultura de la pobreza", que decía Oscar Lewis.³⁰ La noción de Marx que más se aproximó a ésta fue la de "ejército industrial de reserva", pero resulta insuficiente.³¹

Pero Marx no podía prever todos estos fenómenos, aunque la teoría de la alienación que nos legó contiene en sí misma un germen de universalidad tan acusado y profundo, que hace posible su desarrollo y adaptación a nuestro mundo actual. En el mundo de Marx, con aquellas jornadas de trabajo de doce y catorce horas, con aquel miserable proletariado hambriento y explotado al pie de las usinas, con aquel régimen de explotación tan directo y brutal, el papel liberador y desalienador tenía que verse en el polo negativo y miserable de la antítesis: en el proletariado. Ello nos explica aquellas palabras suyas: "(...) por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esa pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una penuria absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la necesidad—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra

29. La tesis de la decadencia de la clase obrera como clase revolucionaria ha sido lanzada por Herbert Marcuse. Esta tesis, aunque parte de algunos datos reales, es sin embargo falsa, considerada globalmente. Así lo demuestran diversos marxistas contemporáneos, entre los cuales merecen destacarse Ernest Mandel [*Tratado de economía marxista*, ERA, México, 1969, vol. II, cap. XVII, y en especial pp. 280-281], y André Gorz, "Stratégie ouvrière et néocapitalisme", cap. IV, en *Réforme et Révolution*, Seuil, París, 1969, en especial p. 141 y ss.). Se habla de un "aburguesamiento" obrero por el aumento del nivel de vida; pero, como argumenta agudamente Gorz, "la observación empírica muestra que, por el contrario, el aumento del nivel de vida puede ir a la par con una exacerbación de las necesidades fundamentales".

30. El subdesarrollo no es sólo interno al capitalismo en cuanto "sistema", sino también geográficamente; no sólo genera miseria en la periferia, sino en su propio centro. Es el caso del capitalismo norteamericano, como lo demuestra Michael Harrington en *The other America*, New York, 1962. Véase igual tesis en André Gorz, "El colonialismo por dentro y por fuera", en *La sociedad industrial contemporánea* (por varios autores), Siglo XXI, México, 1967, p. 168 y ss.

31. Aníbal Quijano, *Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada*, 1970 (Tesis en mimeógrafo.)

tanta inhumanidad: por todas estas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida."

De ahí la expresión dialéctica, del más puro estilo marxista, conque puede resumirse todo este punto: "El proletario ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia."

Riqueza ajena, miseria propia: he ahí el *alienum*, enfrentado al *proprium*, característicos de toda relación de alienación.

III.3.3. Economía Política y alienación

Estrechamente ligadas al tema Proudhon-Propiedad privada, que acabamos de desarrollar, aparecen en *La sagrada familia* algunas consideraciones acerca de la economía política como expresión ideológica de la alienación existente en la sociedad burguesa. El tono de estas consideraciones es similar al que ya vimos en los *Manuscritos*. Es muy probable, por lo demás, que, tal como lo afirma Blumenberg, Marx utilizara estos manuscritos a la hora de componer su parte de *La sagrada familia*.³²

Escribe Marx: "Todos los desarrollos de la economía política tienen por premisa la *propiedad privada*. Esta premisa fundamental constituye para ella un hecho inconvencible, que no se preocupa de someter a ningún análisis ulterior y de la que, como candorosamente confiesa Say, sólo se detiene a hablar *accidentellement*. Ahora bien, Proudhon somete la base de la economía política, la *propiedad privada*, a un análisis crítico, que es, además, el primer análisis resuelto, implacable y, al mismo tiempo, científico que de ella se ha hecho. Tal es el gran progreso científico que Proudhon lleva a cabo, un progreso que ha venido a revolucionar la economía política, haciendo posible por vez primera una verdadera ciencia económica. La obra de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété?* significa para la moderna economía política lo que el escrito de Sièyes *Qu'est-ce que le tiers état?* significó para la política moderna."³³

Este elogio del ataque frontal proudhoniano contra la propiedad privada —elogio del cual Marx no se arrepentirá nunca—³⁴ incluye, sin embargo, una crítica. Es cierto que

32. Werner Blumenberg, *Karl Marx en documentos propios y testimonios gráficos*, ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1970, p. 85.

33. *Die Heilige Familie*, pp. 32-3; *La sagrada familia*, pp. 96-7.

34. Veinte años más tarde, escribe Marx sobre Proudhon: "Su primera obra, *¿Qué es la propiedad?*, indudablemente es su mejor obra. Hace época, ya que no por su contenido si por la manera nueva e impertinente de expresarlo todo.

Proudhon ataca de frente, no esta o aquella forma de propiedad privada, sino a la propiedad privada en su conjunto, en tanto *premisa* fundamental de la economía política, con lo cual da un certero golpe crítico al proceso de alienación ideológica de esa ciencia, proceso que la convierte en encubridora teórica de la explotación práctica; sin embargo, dice Marx, la crítica de Proudhon está hecha aún "desde el punto de vista de la economía política". Y no se trata de atacar una premisa de la economía política, sino de algo más radical: de hacer la *crítica de la economía política*. Esto es lo que Proudhon, por estar aun dentro de la órbita de esa ciencia, no hace ni puede hacer, pese a su saludable crítica de la propiedad privada. Para hacer esa crítica hay que hacer lo que hizo Marx durante toda su vida a partir de aquellos años juveniles: criticar a la economía política *desde fuera* de ella misma, *superándola*, esto es: conservando lo que esa ciencia ha producido de conocimiento objetivo, para integrarlo en un panorama científico más vasto y global. La única manera de superar a la economía —a toda economía— es convertirla en *ciencia social* completa, absorberla en cuadro totalizante de variables que incluyan todos los aspectos fundamentales de la sociedad. La economía es absorbida por la sociología, y ambas, a su vez, por el estudio de la historia. De lo contrario, la especialización del "economista puro" no pasará de ser más que el espejo teórico de la división social del trabajo, fenómeno que, como nos dirá Marx años más tarde en *El Capital* —en el capítulo sobre la manufactura y la división del trabajo— teniendo su origen en el taller mismo del trabajo,³⁵ se extiende a todas las esferas de la sociedad, incluida por supuesto la esfera científica. Y este es el secreto de la alienación ideológica representada por la economía política, tal y como vio Marx históricamente a esa ciencia. Este es su secreto profundo, de base o estructura. Mientras una ciencia dentro de la sociedad capitalista no se constituya en la crítica de esta sociedad, no escapará a la alienación generalizada existente en el capitalismo. De esta alienación no escapó la economía clásica (mucho menos la vulgar), y ello es causa y efecto a la vez de que esa economía,

Evidentemente, en las obras de los socialistas y de los comunistas franceses que conocía, la 'propiedad' no sólo había sido criticada ampliamente sino además, 'suprimida' utópicamente. Proudhon ocupa en esta obra una posición respecto de Saint-Simon y de Fourier más o menos equivalente a la que Feurbach ocupa respecto de Hegel..." Sin embargo, advierte que "en una historia severamente científica de la economía política la obra apenas si merecería ser mencionada". Karl Marx: Carta al *Sozialdemokrat*, 24 de Junio de 1865; citado en E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 33 n.

35. Es decir, su origen inmediato. El remoto es la división en trabajo físico y espiritual, como nos dice la ideología alemana.

pese a sus notables descubrimientos,³⁶ careciese de una radical y decidida *teoría de la explotación*. Los economistas clásicos sabían lo que aún en 1844 ignoraba (o no aceptaba) Marx, a saber: que el valor de las mercancías viene del trabajo acumulado en ellas; esto es, habían diseñado en sus grandes lineamientos la teoría del valor-trabajo; sin embargo, se abstendían de toda consideración sociológica: no veían la explotación en su raíz, ni concebían la historia como la lucha de clases. En cambio, Marx, aun cuando sin los elementos económicos necesarios, desde el comienzo entendió su ciencia como *ciencia social* entera y global, nada indiferente a la significación revolucionaria que pueden asumir los descubrimientos científicos, y en todo caso tomando partido teórico y práctico por las clases explotadas. Más allá, pues, de los conocimientos económicos en sí mismos, existe una postura crítica que, de no asumirse, sumerge en la alienación ideológica a la ciencia. Es lo mismo que ocurre hoy con la corriente que se ha dado en denominar "cientificista" (o "cientista") dentro de las ciencias sociales, que no es sino la más extraña forma de alienación; extraña, decimos, por cuanto se trata de la alienación *ideológica* de la ciencia, lo cual no deja de ser algo perturbador, al menos desde el punto de vista de Marx, para quien ideología y ciencia eran términos contrapuestos.

Las contradicciones a que da lugar tal género de alienación quedan tipificadas en el siguiente pasaje de *La sagrada familia*: "La economía política, que acepta las relaciones de la propiedad privada como relaciones humanas y racionales, se mueve en una constante contradicción con su premisa fundamental, la propiedad privada, en una contradicción análoga a la del teólogo que interpreta constantemente las ideas religiosas desde un punto de vista humano, con lo que atenta constantemente contra su premisa fundamental, que es el carácter sobrehumano de la religión. Así, vemos que en la economía política el salario se presenta al comienzo como la parte proporcional del producto que corresponde al trabajo. El salario y la ganancia [Marx no hablaba aún de "plusvalía", L.S.] del capital mantienen entre sí las relaciones más amistosas y aparentemente más humanas, condicionándose mutuamente. Pero, más tarde se revela que las relaciones que entre ellos existen son las más hostiles, que se hallan el uno con respecto a la otra en relación *inversa*." ³⁷

En lo que respecta a la evolución del pensamiento económico de Marx, este pasaje representa, como explica Mandel, un

36. Tan notables, que Marx, en su madurez, se consideraba a sí mismo como la *coronación* de la economía clásica.

37. *Die Heilige Familie*, p. 33; *La sagrada familia*, p. 97.

rebasamiento del "punto de vista erróneo todavía defendido por Engels en los *Umriss* en lo concerniente a la relación entre salarios y utilidades, y señala correctamente que estos dos ingresos guardan una relación 'hostil' el uno respecto del otro. La "libertad de contratación" entre obrero y capitalista, en la determinación de un salario, encubre una relación que obliga al obrero a aceptar el salario que se le ofrece." 38 Sin embargo, como señala el mismo Mandel, al pasaje citado sigue otro donde Marx sigue aferrado a la concepción ecléctica del valor que Engels había expuesto en los *Umriss*. 39

Interesa, además, en el pasaje arriba citado, ver cómo Marx señala agudamente la contradicción que, en el seno de la economía política, es síntoma de su alienación. La economía política no cuestiona la propiedad privada: ésta es para ella una relación natural, humana y racional; por tanto, ve en las consecuencias de la propiedad privada —salario y ganancias del capital— un equilibrio también natural, humano y racional; sin embargo, la economía política, contradictoriamente, no puede dejar de constatar la relación de antagonismo que existe entre el capital y el trabajo, es decir, entre las ganancias del capital y el salario que el obrero "libre" se ve obligado a aceptar. "La libertad de las partes contratantes es suplantada por la coacción", concluye Marx. Lo que hay aquí tanto de alienación material como de alienación ideológica (el contrato jurídico entre capital y trabajo es en sí mismo un perfecto *alienum* ideológico) Marx lo explicitará abundantemente en sus obras de madurez.

Por ello Marx tenía que concordar con el ataque proudhoniano a la propiedad privada: "Proudhon pone fin de una vez por todas a esta inconsciencia. Toma en serio la *apariciencia humana* de las relaciones económicas y se enfrenta tajantemente a su *inhumana realidad* (...) Por eso, consecuente consigo mismo, no se limita a atacar *parcialmente*, como los demás economistas, esta o aquella clase de propiedad privada, sino que presenta universalmente la propiedad privada en general como la falseadora de las relaciones económicas. Proudhon dio de sí todo lo que la crítica de la economía política podía dar, desde el punto de vista económico." 40

38. E. Mandel, *La formación del pensamiento...*, p. 33.

39. Este otro pasaje es: "El valor se presenta, al comienzo, como algo al parecer determinado racionalmente por el costo de producción de una cosa y por la utilidad social de ésta. Pero más tarde se revela que el valor es una determinación puramente fortuita, que no tiene por qué guardar la menor proporción ni con el costo de producción ni con la utilidad social." *Die Heilige Familie*, ibidem; *La sagrada familia*, ibidem.

40. *Die Heilige Familie*, p. 34; *La sagrada familia*, p. 98.

Obsérvense en este pasaje, además de lo ya anotado, dos rasgos del método científico de Marx que, apuntados apenas en 1844, alcanzarán en obras como *El Capital* un prodigioso desarrollo teórico hasta el punto de que se constituirán en dos de los rasgos fundamentales de su análisis: 1) el imperativo científico, netamente anti-ideológico, de ir más allá de la *apariciencia* de las relaciones económico-sociales para descubrir su *estructura* oculta; es lo que en *El Capital* se llamará la distinción entre las *Erscheinungsformen* (formas de aparición o de apariencia) y la *Struktur* o estructura real de las relaciones sociales. Es un tema que estudiaremos en su oportunidad y que, en *El Capital*, está íntimamente ligado al planteamiento que en esos años maduros hace Marx de lo que hemos llamado *alienación ideológica*. Y 2) el imperativo, igualmente científico y anti-ideológico, de supeditar el sentido último de todas las investigaciones *parciales* sobre la sociedad, a la consideración global y totalizante de la misma, pues ninguna verdad parcial, por más objetiva y empírica que sea, rinde todo su contenido si no es comprendida como parte de una estructura, un todo.

La alienación de la economía política consistía, pues, en general, para Marx, en la adopción de una perspectiva *invertida* para el análisis de la sociedad burguesa. En vez de ver el todo, se veían las partes; en vez de ver la estructura, se veían las apariencias económicas; en vez de considerar la propiedad privada como un fenómeno histórico (y, por tanto, superable), se la veía como un fenómeno natural (y, por tanto, insuperable); en fin, la economía política "partía de la *riqueza* supuestamente engendrada *para las naciones* por el movimiento de la propiedad privada, a fin de llegar a sus consideraciones apoloéticas sobre este tipo de propiedad"; en vez de partir "del lado inverso, que la economía política encubre sofisticadamente, de la pobreza engendrada por el movimiento de la propiedad privada", 41 vía que conduciría a la negación de este tipo alienante de propiedad.

Todos estos pasajes de *La sagrada familia* están centrados, como hemos dicho, en la defensa de Proudhon. El apasionamiento que en todo ponía Marx lo llevó aquí —en ciertas expresiones— a una defensa tan aguada como agudo fue el ataque posterior al mismo Proudhon. De ahí que hayamos querido separar cuidadosamente los méritos de Proudhon de los méritos que Marx le añadió; varias veces, por defenderlo, le hace decir cosas que en realidad está pensando el propio Marx y son de su cosecha.

41. *Die Heilige Familie*, p. 36; *La sagrada familia*, p. 99.

III.3.4. La superación de la alienación

Como remate de todo el panorama que hasta ahora hemos visto en *La sagrada familia*, esta obra ofrece algunos pasajes particularmente interesantes para el tema de la superación de la alienación; tema que, de una u otra manera, aparece en toda la obra de Marx. Esto último no debe, por lo demás, sorprender a nadie, pues si hay una característica central de la obra toda de Marx, ella es que esa obra es la gigantesca contribución de un científico social para la superación efectiva de la alienación humana. Contribución teórica que, en Marx, fue siempre unida a la lucha política práctica, pues no se puede olvidar que, como decía Engels, Marx era fundamentalmente un hombre de acción, su ciencia misma era una acción práctica.

La "crítica-crítica" de los hermanos Bauer había dicho de Proudhon: "Proudhon escribe en interés de quienes no tienen nada; el tener y el no tener son, para él, categorías absolutas." A lo que Marx replica: "La Crítica crítica sólo ve en todas partes categorías. Y así, según el señor Edgar, el tener y el no tener, el salario, el sueldo, la penuria y la necesidad y el trabajar por necesidad no son otra cosa que categorías."⁴² Vemos, pues, de nuevo el ataque al proceso de alienación ideológica, proceso que consiste en ver en las cosas concretas de la vida social la encarnación de "categorías". Pero ahora este ataque tiene, además, este otro sentido:

Si la sociedad tuviese que liberarse de las categorías del tener y el no tener, ¡qué fácil le sería a cualquier dialéctico, aunque fuese todavía más endeble que el señor Edgar, realizar el "vencimiento" (*Überwindung*) y la "superación" (*Aufhebung*) de estas categorías! El señor Edgar considera también esto como una nimiedad tal, que ni siquiera se toma la molestia de ofrecer, frente a Proudhon, ni la más leve explicación de las categorías del tener y del no tener. Pero, como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como, en los tiempos que corren, el hombre que nada tiene nada vale, ya que se halla al margen de la existencia en general y, más aún, de una existencia humana, pues el estado de no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad (*Gegenständlichkeit*), está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación,⁴³ tanto

42. *Die Heilige Familie*, p. 43; *La sagrada familia*, pp. 106-107.

43. Edgar Bauer había escrito de Proudhon: "El tener es, para él, lo más alto de todo, pues para él el no tener aparece, al mismo tiempo, como el más alto objeto de meditación."

más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los escritores socialistas en general. El no tener es el más desesperado espiritualismo, la irrealidad total del hombre (*völlige Unwirklichkeit des Menschen*) y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural. Y todo tema que por vez primera y con plena conciencia de su importancia constituye objeto de meditación es, como objeto de meditación, el más alto de todos.⁴⁴

Este vibrante fragmento encierra, a través de una crítica de la falsa dialéctica, una crítica de la falsa "superación" de la alienación. Estas críticas rebasan ya claramente la crítica feuerbachiana de Hegel, por cuanto rebasan el plano mismo de la filosofía, y van más allá de la crítica que el propio Marx había hecho de la dialéctica hegeliana poco tiempo antes. Sin embargo, la crítica anti-dialéctica no alcanzará su pleno desarrollo en Marx sino en *Miseria de la filosofía*.

Una aclaratoria, a fin de evitar malos entendidos: Marx criticó siempre, y del modo más duro, el método dialéctico, cuando éste entendía la historia humana como un puro sucederse de "categorías" que se niegan, se afirman o se "superan" a sí mismas, en un plano meramente abstracto, como ocurre en Hegel, en los Bauer, en infinidad de hegelianos y en el Proudhon del *Systeme des contradictions* (que será el atacado en *Miseria de la filosofía*); Marx, en cambio, defendió siempre el método dialéctico entendido como un resultado científico conceptual obtenido a partir de la observación empírica y el análisis de los hechos históricos; resultado que, como explica en el Postfacio a la 2.^a ed. alemana del *Capital*, aunque dé la impresión de una "construcción a priori", es una construcción a posteriori, pues las abstracciones científicas vienen siempre "post festum". De ahí que Marx insista en que su método dialéctico no puede entenderse como "diferente" del de Hegel, sino como su opuesto directo (*ihr direktes Gegenteil*).

El falso dialéctico reconoce que hay una alienación en el "no tener"; pero como este "no tener" no es para él algo concreto y positivo (un tener hambre, por ejemplo), sino que es una categoría, entonces la superación de la alienación del "no tener" no será algo así como la supresión del hambre y la miseria, sino simplemente la superación de una categoría. Es, en efecto, el perfecto modo filosófico de la "superación", que a lo largo de la historia ha consistido en superar unas categorías mediante otras

44. *Die Heilige Familie*, pp. 43-44.

categorias, dejando de lado, como si se tratara de una simpleza la historia y el mundo real, que al fin y al cabo no son más que meros "accidentes" y "contingencias" que sufren las inefables categorías cuando tienen a bien "mundanizarse" un poco. Pero este fanatismo categorial lleva a las mismas contradicciones que el fanatismo religioso: así como la religión cristiana solucionó el problema de la mundanización de lo divino creando un hombre-dios (Cristo), del mismo modo la filosofía, y luego la economía política, han solucionado el problema de la mundanización de sus categorías divinizando y eternizando fenómenos históricos, tales como la propiedad privada y la economía mercantil, elevándolos al rango de "condiciones humanas". Y si estas "condiciones humanas" conducen a la existencia práctica de categorías tales como el no tener (o dicho sin eufemismos, la miseria), ello no se debe sino a la "mundanización" de la categoría de propiedad privada, pero en modo alguno a la categoría misma; de modo que esa alienación del no tener es perfectamente superable en el reino categorial. Y en cuanto al reino de la miseria y alienación históricas, reales y prácticas, que las parta un rayo: no son sino simples mundanizaciones o "exteriorizaciones" de la Idea. No de otro modo "superó" el cristianismo la pobreza: la superó divinizándola; así, la pobreza real debe ser, para el cristiano, una riqueza, en tanto la riqueza debe considerarse una pobreza.

Parece más lógico y sensato a Marx no superar la pobreza y la miseria divinizándolas, sino suprimiéndolas. Como dice García Bacca en sus *Ensayos* (cf. *supra*), los cristianos han perdido la confianza de los pobres porque Cristo lo que les enseña es la humildad; en cambio, los socialistas se ganan más y más esa confianza cada día, porque Marx lo que les enseña a los pobres es el orgullo. En vez de perpetuar la pobreza, el socialismo quiere destruirla.

De ahí que en *La sagrada familia* que "superar el no tener y el viejo modo de tener" no debe ser otra cosa que "superar la relación práctica alienada existente entre el hombre y su ser objetivo" (*das praktischentfremdets Verhältnis des Menschen zu seinem gegenständlichen Wesen*); así como también de lo que se trata es de "superar la expresión económica de la autoalienación humana".⁴⁵

Marx elogia esta posición en Proudhon, pero al mismo tiempo critica en él el hecho de que su crítica "no logra desembarazarse de las premisas de la economía política", por cuanto no concibe la superación de la alienación del no tener

45. *Die Heilige Familie*, p. 44.

sino como la reapropiación del mundo objetivo bajo la forma, todavía, de la posesión: "En efecto, Proudhon no contrapone al no tener el tener, como le hace decir la Crítica crítica, sino que contrapone al viejo modo del tener, a la *propiedad privada*, la *posesión*. Explica la posesión como una 'función social'. Pero lo 'interesante' en una función no es el excluir al otro, sino el ejercer y realizar nuestras propias fuerzas esenciales.⁴⁶ Proudhon no logró dar a este pensamiento el desarrollo que le corresponde. La idea de la 'posesión igual' es la expresión económica, y por tanto todavía expresión *alienada*, del hecho de que el *objeto*, como *ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*, es al mismo tiempo la *existencia del hombre para el otro hombre*, su *actitud humana ante el otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el hombre*. Proudhon supera la alienación económica dentro de la alienación económica."⁴⁷

Lo que nos dice Marx es, en definitiva, que la *propiedad privada* no se supera mediante la simple *propiedad* (o "posesión"), porque ésta sigue siendo una noción de la vieja economía política; se supera la propiedad privada tan sólo mediante su opuesto: la *propiedad colectiva*, en la cual los objetos de la producción son "la existencia del hombre para el otro hombre", "la actitud social del hombre ante el hombre". Pero ocurre que es enormemente difícil para una mentalidad cualquiera, mucho más para una mentalidad burguesa, concebir no ya la idea sino la realidad de un tal género de propiedad. Acostumbrada la humanidad a que el ser "social" incluye, como "condición humana", la guerra de todos contra todos y la batalla de los propietarios y los ex-propiados le resulta poco menos que utópica la idea de que el ser "social" es, verdaderamente, la solidaridad de todos con todos y la distribución según las necesidades. En suma, le es difícil, impracticable y utópica la idea de la superación efectiva y real de la alienación, y por eso se contenta con superarla tan sólo "idealmente".

De ahí que Marx insista una y otra vez en la necesidad de una superación práctica y efectiva de la alienación, del mismo modo en que siempre insistió en que el verdadero comunismo no es la "idea" comunista o el "comunismo pensado", sino una acción subversiva práctica, diaria, pertinaz: Es lo que nos dice en el siguiente pasaje, que nos servirá de conclusión:

46. Proudhon se sitúa así como el quizá más lejano antecesor del "funcionalismo" sociológico contemporáneo, que ve las "funciones sociales", pero no ve su significación dentro del todo histórico-social; y Marx, por su parte, se sitúa como el más lejano crítico del funcionalismo, corriente que hoy, no por azar, ve su máximo enemigo en el marxismo.

47. *Die Heilige Familie*, p. 44.

"Según la Crítica crítica, todo el mal radica exclusivamente en cómo 'piensan' los obreros. Es cierto que los obreros ingleses y franceses han formado asociaciones en las que no solamente sus necesidades inmediatas en cuanto obreros, sino también sus necesidades como hombres las que forman el objeto de sus mutuas enseñanzas y en las que exteriorizan, además, una conciencia muy amplia y concienzuda acerca de la fuerza 'inmensa' y 'formidable' que nace de su cooperación. Pero estos obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminarse mediante el 'pensamiento puro' a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoalienación (*Selbstentfremdung*), que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en el ser real, en la vida." 48

III.4. CONCLUSION

Es un error de perspectiva decir, como dice Cornu, que "después de haber definido en los *Manuscritos económico-filosóficos* los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico, Marx precisa en *La sagrada familia* los principios del materialismo histórico con un análisis de problemas filosóficos, sociales y políticos". 49

En los *Manuscritos* no aparece —a menos que la buena voluntad de los marxistas lo haga aparecer— nada que pueda llamarse con propiedad "rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico". De creer a Cornu y a muchos otros que comparten esta perspectiva absurda, tendríamos que pensar que bastan los *Manuscritos* para entender "lo fundamental" del pensamiento de Marx. 50 ¿Lo fundamental de Marx allí donde no

48. *Die Heilige Familie*, pp. 55-56.

49. Auguste Cornu, *Karl Marx y Friedrich Engels...*, ed. cit., p. 688.

50. Por lo demás, dicho sea de paso, ni en los *Manuscritos* ni en ninguna otra obra de Marx hay nada que se parezca a "materialismo dialéctico". La ciencia de Marx es materialismo histórico, dialéctica aplicada a la historia (o mejor, extraída de ella) y no a "toda la materia". El materialismo dialéctico es una invención de Engels, luego codificada por Lenin y acatada como artículo de fe por amplios círculos. Sin darse cuenta, por supuesto, de que la sola adopción de una "dialéctica de la materia" convertiría a Marx en Hegel, esto es, en un filósofo que afirma ser racional todo lo real: panlogismo que para Marx sería inadmisiblemente.

están presentes la teoría de la plusvalía, del valor-trabajo, de las formaciones ideológicas, de las relaciones de producción, etc? Pero de esto hemos hablado en el anterior capítulo.

En lo referente a *La sagrada familia*, el error se aminora un poco, sin dejar de ser un error. Los "rasgos fundamentales" —y no todos— de la concepción materialista de Marx no aparecen sino en *La ideología alemana*, donde hay una exposición clara de cómo la producción económica de la vida explica y determina sobreproductos tales como las ideologías. Sin embargo, en la época de *La Sagrada familia*, como lo afirma Naville, el materialismo histórico estaba en *status nascens* en la mente de Marx, y de esa gravidez teórica hay visibles muestras en la obra que acabamos de analizar.

Pero lo paradójico es que un pensador como Marx, que terminó por afirmar la primacía de los factores materiales, se vio obligado a comenzar por un ataque cerrado a los factores ideológicos. Es así como sus dos grandes obras "filosóficas" de juventud están destinadas al desenmascaramiento de las ideologías. De ahí que la característica fundamental de *La sagrada familia* sea —como esperamos haber demostrado— un despiadado ataque a la sagrada familia de las abstracciones, a todo ese mundo ideológico neohegeliano, pseudohegeliano tipificado por los Bauer y por la ideología alemana en general. Nada de raro tiene el tono feurbachiano que reconocen en *la sagrada familia* la mayoría de los comentaristas. ¿No fue Feuerbach quien hirió de muerte a Hegel?

Luego de publicada la obra, Marx es expulsado de París, por haber escrito cosas como estas del *Vorwärts* (4 de Dic., 1844): "La finalidad de este movimiento literario es establecer una sociedad libre e igualitaria en que *la alienación del hombre* en la religión, en el Estado y en la sociedad burguesa sea superada y dé lugar a una organización social dirigida por hombres que tengan plena conciencia de su calidad de hombres."

CAPITULO IV

LAS "TESIS SOBRE FEUERBACH"
UNA ENCRUCIJADA INTELECTUAL

IV.I. UNA ENCRUCIJADA INTELLECTUAL

Dedicaremos un breve capítulo al análisis de algunos aspectos de las *Tesis sobre Feuerbach*, relacionados con el tema de la alienación. Al aislar en un capítulo especial lo referente a esos once fulgurantes aforismos que son las *Tesis*, intentamos dar expresión gráfica, por así decirlo, a lo que verdaderamente representan en la biografía espiritual de Marx: una encrucijada, un cruce de vías que, lo mismo que un cruce de espadas, produjo lo que Schiller llamaría *Götterfunken*, chispa o centella divina.

Estas *Tesis* son como un saldo intelectual de cuentas consigo mismo; la cristalización, en unas cuantas frases, de una concepción del mundo y de la historia humana que había venido intentando surgir aquí y allá en los escritos de 1844, tal como hemos ensayado comprobarlo. Las *Tesis* el parto súbito de la gran idea, la nueva idea que ve del revés todos los hechos históricos, la idea materialista en plenas funciones y dueña ya de sí misma. Son una suerte de programa intelectual que sólo será realizado con los años y al cual permanecerá siempre fiel Marx. Son la ruptura con el materialismo anterior; son la concepción de la práctica como criterio último del conocimiento; son la caracterización definitiva de la ideología religiosa como una inversión del mundo real; son la desmitificación de la célebre "esencia humana"; son la reducción de la filosofía a los hechos, pues, como dirá en *La ideología alemana*, "Todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple"; son, en suma, la concepción de la ciencia como denuncia, como acción transformadora.

Estas tesis, así como la primera parte de *La ideología alemana*, forman un conjunto armónico que bien puede bautizarse como el lugar de nacimiento de la nueva concepción materialista de la historia. Hay autores, como Goldmann, para quienes el valor de *La ideología alemana* es inferior al de las

Tesis sobre Feuerbach: La importancia de estos dos textos inversamente proporcional a su longitud", ha dicho Goldman. Ciertamente que una gran parte de *La ideología alemana* se va en una minuciosa polémica que poco interés tiene hoy; pero no menos cierto es que la primera parte de esta obra, precisamente titulada "Feuerbach", es un torso de primera importancia en la obra de Marx y de Engels: allí están las bases generales de la *teoría de la ideología*, que es uno de los aportes más notorios de Marx y Engels. Igualmente cierto es, claro está, que las *Tesis* poseen un gran valor. Pero hay una diferencia radical entre ambos escritos: las *Tesis* son, además de un programa, la liquidación de un pasado filosófico, en tanto que *La ideología alemana* es ese programa ya en funciones, ya en plena realización, liquidado y superado aquel pasado.

IV.2. NOTICIA SOBRE LAS "TESIS"

Guizot, Ministro del Interior del gobierno francés, cede a la presión del gobierno prusiano —molesto por la incisiva crítica del *Vorwärts*— y procede a la expulsión de los principales colaboradores del periódico. Marx se ve obligado a dejar París el 3 de Febrero, y poco antes firma contrato con el editor Leske para escribir una *Crítica de la política y la economía política*; no cumplirá este contrato, por lo que dos años después es rescindido. Ni cumplirá con escribir su *crítica* —que era, por lo visto, un asunto mucho más complicado de lo que él mismo imaginaba— hasta muchos años después.

Marx se instala en Bruselas, donde permanecerá desde Febrero de 1845 hasta marzo de 1848: un intenso período de estudios, fundamentalmente económicos. Llena unos quince cuadernos de notas y extractos: economía política, historia del maquinismo y la tecnología, historia monetaria, bancaria y comercial, problemas demográficos, socialismo, derecho natural, etc.

Entre los meses de Abril y Agosto, Engels va también a Bruselas y se inicia allí su estrecha colaboración con Marx, surgida de puntos de vista coincidentes, de una temperatura política concorde y unos estudios similarmente orientados. Marx le lee su programa materialista: las *Thesen über Feuerbach*, escritas en un cuaderno durante la primavera de ese año.

Estas *Tesis* permanecieron inéditas hasta 1888, cuando Engels

decidió publicarlas como apéndice de la edición en folleto aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (Inexplicable es que Engels no haya aprovechado la ocasión para publicar, en ese mismo folleto, la primera parte de *La ideología alemana*, que por otra parte habría arrojado mucha luz sobre el concepto de ideología tal como lo maneja Engels en su *Ludwig Feuerbach*.)

Engels retocó levemente el manuscrito de Marx, que no vino a conocerse en su estado primitivo sino hasta la edición hecha en 1932 por el Marx-Engels-Lenin Institut, de Moscú. Nosotros citaremos aquí según la primitiva versión de Marx, recogida junto con *La ideología alemana* en el volumen 3 de las *Marx-Engels Werke* (MEW), publicado en Berlín por la casa Dietz, en 1962.

Engels caracteriza así a las *Tesis*: "Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable por ser *el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo.*"²

Las *Tesis sobre Feuerbach* han sido objeto de densas exégesis, tales como la de Goldmann y la de Rubel, que aquí aprovecharemos.

El juicio de Rubel queda sintetizado en estas palabras: "Estos once aforismos son como la carta magna de la sociología y de la ética marxianas; marcan el fin de una etapa de itinerario intelectual de Marx, y el comienzo de una nueva fase que se extenderá a toda su carrera futura, científica y política. Gracias a estas tesis, que sin embargo en modo alguno estaban destinadas a la publicación, toda la obra marxiana adquiere su verdadera significación y se coloca a la vanguardia del pensamiento sociológico moderno."³

Goldmann las caracteriza así: "Las once *Tesis sobre Feuerbach*, primera formulación brillante, concisa, definitiva del materialismo dialéctico, no han perdido nada de su actualidad. Cada proposición sigue siendo válida y trata problemas fundamentales en torno a los cuales se concentran todavía hoy las principales discusiones teóricas en filosofía y en ciencias humanas. También ese texto constituye uno de los principales giros del pensamiento occidental y creemos que tiene fundamento afirmar que su importancia histórica es del mismo orden

1. Lucien Goldmann, "L'idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach", en la revista *L'homme et la société*, N.º 7, Paris, 1968, p. 37.

2. "...das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist". Cf. Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Dietz, Berlin, 1958, vol. II, p. 334 (Subrayado L.S.).

3. Maximilien Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., p. 166.

que la del *Discurso del método*, la de la *Crítica de la razón pura* o la de la *Fenomenología del espíritu*.⁴

Pese a la brillantez de las *Tesis*, ambos juicios parecen algo exagerados. El de Rubel es más ponderado, pero en su última frase desvaría al afirmar que "toda la obra marxiana" adquiere "su verdadera significación" gracias a estas tesis. No vemos por qué razones especiales ello tenga que ser así. Pero, además, Rubel incurre en una desviación en la que ha insistido en muchos de sus excelentes escritos sobre Marx: la de insistir en ver a Marx como "sociólogo", cosa que no cuadra en absoluto con un científico que quiso superar en su propia obra, en su *Ciencia Social* omnilateral, todo rastro de división o especialización del trabajo intelectual. En cuanto al juicio de Goldmann, es casi hiperbólico. Al *Discurso del método* no puede oponerse sino una obra como *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Son las grandes obras económicas de Marx las que realizan verdaderamente ese "tournant de la pensée occidentale" de que habla Goldmann. Es allí donde, para decirlo como Kant, se realiza el verdadero giro copernicano. Si lo que se quería era buscarle a las *Tesis* un punto de comparación, más hubiera valido la pena compararlas, por su breve extensión y su profundidad, con el artículo de Leibniz *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance* (1694), que es lo que son las tesis: un programa de transformación.

Más moderado y específico fue el juicio de Mehring: "(...) algunos aforismos sobre Feuerbach, escritos por Marx en 1845 y publicados por Engels andando el tiempo, son claro indicio de su actitud ante este autor, Marx echa de menos en el materialismo feuerbachiano lo mismo que de estudiante había echado de menos en Demócrito, el precursor materialista: el 'principio enérgico'; para él, el defecto sustancial de todas las corrientes materialistas conocidas hasta entonces estribaba en no concebir la sensoriedad y la realidad más que bajo forma de intuición u objeto, pero no como actividad humana sensible, como práctica, es decir, subjetivamente. Así se explica, según Marx, que este aspecto activo que el materialismo abandona, sólo lo desarrolle el idealismo, pero nada más que de un modo abstracto, ya que esta corriente desconoce, como es lógico, la actividad real y sensible. O dicho de otro modo: Feuerbach se excedió repudiando por entero a Hegel, cuando lo indicado era arrancar la revolucionadora dialéctica hegeliana del mundo de las ideas para transportarla al mundo de la realidad."⁵

4. Lucien Goldmann, *op. cit.*, p. 42.

5. Franz Mehring, *Carlos Marx, Historia de su vida*, ed. cit., p. 123.

IV.3. EL TEMA DE LA ALIENACION EN LAS "TESIS"

No examinaremos aquí la totalidad de los temas que aparecen apuntados en las *Tesis sobre Feuerbach*, aforismos que constituyen una verdadera batería intelectual y que deben haber sido redactados con una gran calma, a juzgar por aquello que decía Marx a Engels en una carta: "Te escribo largo porque no tengo tiempo para escribirte corto..."

Aquí veremos tan sólo aquellos aspectos de un modo u otro relacionados con el problema de la alienación. De su contenido puede decirse, de forma general, que representa una suerte de recapitulación, de puesta al día de ciertos problemas anteriormente tratados, así como la superación de algunas dificultades que hemos visto aparecer en sus escritos anteriores. Temáticamente, la alienación aparece aquí ligada al tema religioso, lo que no debe extrañar pues se trata de Feuerbach; sin embargo, hay otras implicaciones.

Nos fijaremos fundamentalmente, para nuestros fines, en las tesis IV, VI, VII y XI; es decir, dejamos de lado todo el importante grupo que se ocupa de las relaciones generales entre teoría y práctica. A pesar de que no perderemos de vista este grupo, no le dedicaremos un comentario especial, pues ello nos conduciría más allá de los límites en que se mueve este libro.

Antes de pasar al comentario de las mencionadas tesis, nos referiremos a unas significativas notas dejadas por Marx en un cuaderno perteneciente a la época de las *Tesis*, y que arrojan alguna luz sobre el problema de la alienación.

IV.3.1. Alienación y objetivación

Las notas a que acabamos de referirnos se encuentran en la página 16 del cuaderno de Marx, junto a las once tesis sobre Feuerbach,⁶ y llevan por título "La construcción hegeliana de la filosofía." Son poco inteligibles por tratarse de una mano que estudia y que esboza "puntos a desarrollar", como dice allí mismo. De ahí su carácter enigmático que, sin embargo, es posible descifrar, si los leemos a la luz de cuanto hemos dicho hasta ahora. De los cuatro apuntes dejados por Marx en la hoja, nos interesan los dos últimos, que por su brevedad citaremos en original y traducción:

"3. *Aufhebung der Entfremdung* identifiziert mit *Aufhebung der Gegenständlichkeit* (...)

"4. *Deine Aufhebung* des vorgestellten Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstandes des Bewusstseins, identifiziert

6. MEGA, I, 5, p. 531; MEW, III, p. 536.

mit der wirklichen gegenständlichen Aufhebung, der vom Denken unterschiednen sinnlichen Aktion, Praxis, und realen Tätigkeit.

"3. Superación de la alienación, identificada con superación de la realidad objetiva (...)

"4. Tu superación del objeto representado —es decir: del objeto en cuanto objeto de la conciencia— se identifica con superación real y objetiva de la acción sensible, de la Praxis y de la actividad real, que son distintas del pensar."

Lo primero que debe recordarse es que se trata de observaciones hechas a Hegel. Ese "tu" se refiere a Hegel, así como a Hegel el que realiza esa identificación entre "superación de la alienación" y "superación de la realidad objetiva".⁸

7. *Ibidem*.

8. Traducimos *Aufhebung* por "superación" siguiendo un uso hasta cierto punto ya generalizado, aunque no aceptado por todos. Ya hoy cuando decimos "superación" en contextos como el presente, se entiende al mismo tiempo "abolir" y "conservar", según el juego de sentidos que le daba Hegel al término alemán (Véase su *Ciencia de la lógica*, I, 94).

En la dialéctica hegeliana, la Síntesis practica una labor de *Aufhebung* sobre la Tesis y la Antítesis. Esto quiere decir: 1) que la Tesis y la Antítesis son reducidas a componentes de la síntesis; 2) que, por tanto, son suprimidas o negadas; 3) que, al mismo tiempo, son conservadas o acumuladas; y 4) que, por todo ello, la tesis y la antítesis son elevadas a un nivel superior en la síntesis.

El término alemán "*Aufhebung*" admite todos estos sentidos, y de ahí la enorme dificultad de traducirlo al castellano. Como en estos problemas de lenguaje el uso suele ser buen consejero, optamos por traducir el vocablo de acuerdo al uso más generalizado que ha adquirido en castellano.

Que sea un problema práctico el que nos aclare. Por ejemplo, ¿qué quiere decir Marx cuando, a lo largo de toda su obra, nos habla de que en la futura sociedad comunista tendrá que realizarse una "*Aufhebung* de la división del trabajo"? No nos dice que se trate de una mera "abolición" de la división del trabajo, puesto que en la sociedad comunista el trabajo estará dividido entre todos, y cada cual trabajará según sus capacidades; pero tampoco nos dice que se "conservará" la división actual del trabajo, puesto que ésta implica la división del trabajador, su parcelación. Se trata, pues, al mismo tiempo, de abolir la forma histórica que ha adquirido la división del trabajo —que implica alienación y lucha de todos contra todos— y de conservar todas las fuerzas productivas que la anterior división del trabajo habrá producido, para llegar a una distribución del trabajo que implique la cooperación de todos con todos. Al ser superada la vieja división del trabajo, el hombre dejará de ser un trabajador especializado y aislado que lucha por su subsistencia en medio de la competencia general, y pasará a ser un hombre que suministra directamente trabajo social, sean cuales fueren sus capacidades.

En la sociedad capitalista, la contradicción fundamental, tal como Marx la formuló y como la reformuló luego Lenin, consiste en la coexistencia de una socialización de la producción y un modo privado de apropiación. Pues bien, una "superación" del capitalismo tiene que abolir el modo primado de apropiación y conservar la socialización de la producción.

Por esto decía Marx que él conservaba el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana, pero poniéndolo sobre sus pies, esto es, sobre el terreno de la historia.

De ahí que resulte muy aguda la forma de traducir "*Aufhebung*" que se da en un autor como García Bacca, quien traduce por "transustanciación", recogiendo un vocablo de tradición teológica y despojándolo de toda mística. Así nos dice: "A ese cambio de una sustancia en otra, sin aniquilación alguna, se llamó, por los teólogos católicos, transustanciación."

Estos fragmentos son una suerte de condensación o cristalización de un tema que hemos visto ya desarrollado en textos anteriores de los *Manuscritos de 1844* y de *La sagrada familia*. El lector lo podrá constatar en *supra*, II.3.1.a. y III.3.1.a., donde, en muy diferentes contextos, late la misma acusación a Hegel: *la de confundir alienación con objetivación*, que es como identificar "mundo alienado" con "mundo objetivo".

Ya vimos antes las razones de esta acusación. Siendo, para Hegel, el mundo objetivo, el mundo histórico, un desprendimiento o "alienación" de la Idea Absoluta, entonces para él una expresión como "superación de la alienación" es equivalente a "superación de la realidad objetiva".

La teología nos enseña que hay en el hombre una huella de la divinidad, una "semejanza" con Dios, que es lo único que le queda al hombre después de ese "desprendimiento" o separación de Dios que representó el pecado original. Merced a esta semejanza divina, puede el hombre "superar" su condición mortal para reunirse y fundirse con Dios.

Exactamente del mismo modo, pero con otras palabras, nos dice Hegel que el mundo objetivo es un desprendimiento de la Idea Absoluta; pero es un mundo que conserva una huella ideal, una semejanza con la idea (pues "todo lo real es racional") y, por tanto, gracias a esta semejanza podrá "superar" su estado de alienación y fundirse de nuevo en el Espíritu. Pero así como en el hombre de la teología la única forma de "superar" la condición mortal para unirse con Dios consiste en suprimir el ser objetivo del hombre, su ser histórico, a fin de eternizarlo, de igual modo, en el mundo de Hegel, para que sea superada la alienación, tiene que ser superada la objetividad, el mundo histórico. Por esto decía Feuerbach muy agudamente que el sistema hegeliano era "la superación de la teología desde el punto de vista de la teología".

Años más tarde, Engels, en su *Ludwig Feuerbach*, nos dirá que en el sistema de Hegel "la idea absoluta —que lo único que

"Hegel conoció el término y su significado; mas como buen protestante, consciente de sus implicaciones históricas, religiosas y filosóficas, no lo usó; empleó e introdujo el alemán de *Aufhebung*, aséptico e incontaminado de teologías y ontologías teológicas, católicas.

"Marx, con la ruda franqueza de lenguaje e ideas que le caracterizarán y serán parte de su fuerza literaria y conceptual, vuelve al mercado la palabra *transustanciación* y se sirve indistintamente de ella o de su alemana transcripción, *Aufhebung*, cuando le conviene o le viene a la pluma.

"Transustanciar, es pues, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo; sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable." (Cf. Juan David García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México, 1965, p. 15).

tiene de absoluto es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella— se 'aliena', es decir, se transforma en la naturaleza, para recobrar más tarde su ser en el espíritu"; y acotará unas líneas más adelante: "Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan sólo la 'alienación' (*Entäusserung*) de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea."⁹

Lo paradójico es que el sistema de Hegel conduce —para decirlo con expresión de Engels en el escrito antes citado— a la *canonización de todo lo existente*. ¿Por qué? Porque al confundir alienación y mundo objetivo se implica que el estado de alienación es *inevitable*, al menos en el mundo histórico. ¿No es esto lo mismo que en el fondo afirman los apologistas del régimen capitalista, cuando declaran que la propiedad privada y la división del trabajo son cosas "naturales", "principios eternos"? Los economistas clásicos eran capaces de ver la terrible parcelación del hombre que la división del trabajo producía en la época de la manufactura; sin embargo, no eran capaces de concebir la superación real de ese estado de cosas. Hegel, después de extraer de la historia humana la Idea, hace derivar de la Idea a la historia humana; los economistas, después de abstraer de la vida real económica el concepto de división del trabajo o el de propiedad privada, hacen derivar de estos conceptos la vida real económica. En ambos casos se trata de "canonización de lo existente", y en ambos casos viene a cuento la analogía con la religión, una de cuyas funciones ideológicas específicas ha consistido siempre en la canonización de lo existente, es decir, de la pobreza.

Identificar alienación y mundo objetivo es, en suma, renunciar a toda posibilidad de que el hombre se objetive en un mundo no alienado; es renunciar a la tarea de transformar el mundo. Toda alienación implica, es cierto, objetivación; pero no toda objetivación implica alienación.

IV.3.2. La alienación religiosa

Dice así la *Tesis IV* sobre Feuerbach: "Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en disolver el mundo religioso reduciéndolo a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para hipostasiarse como un reino independiente en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal

9. Marx Engels, *Ausgewählte Schriften*, II, p. 338 y p. 342.

consigo mismo. De ahí que resulte tan necesario comprender a este fundamento en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Y así, una vez que se ha descubierto, por ejemplo, que la familia terrena es el secreto de la familia sagrada, lo que hay que hacer es aniquilar teórica y prácticamente a la primera."¹⁰

Apoyado en Feuerbach y, al mismo tiempo, superándolo, Marx define en esta tesis de un modo sintético y luminoso el *quid* de la alienación religiosa; pero no se limita a esto, sino que ofrece el principio general del que hay que partir para eliminar *toda alienación ideológica*.¹¹

Ante todo, ¿qué significa "autoalienación religiosa" o *religiösen Selbstenfremdung*? Significa: alienación religiosa de sí mismo, conversión del hombre en un ser extraño o ajeno para sí mismo por efecto de la ideología religiosa. El imperio de la fantasía religiosa en la mente del hombre tiene el poder específico de dividir en dos grupos sus aspiraciones y necesidades: las mundanales o terrenas, y las divinas o sagradas. Después de practicar esta división —que es ya un primer síntoma de alienación o separación del hombre de sí mismo— la fantasía religiosa pone el acento y el valor supremo del hombre en la satisfacción del grupo de aspiraciones o necesidades *divinas*, pues, como decía Cristo, el *verdadero* reino "no es de este mundo". De este modo, a la alienación implicada ya en el desdoblamiento en dos reinos, se añade la alienación decisiva, que consiste en convertir el ser actual del hombre en algo que en realidad le es extraño, ajeno e incluso *hostil*: el "mundo" y la "carne" del hombre se convierten en "enemigos del hombre". En otras palabras: el ser humano y material del hombre no es su verdadero ser. Todas las miserias terrestres que implica la explotación del hombre por el hombre, la esclavitud, la distribución desigual de la riqueza y el pasar por la vida como bestia humillada, son cosas que, en el fondo, deben tenerle sin cuidado

10. MEW, III, p. 6: "Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstenfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden."

11. Aunque no escrita todavía *La ideología alemana*, en los cuadernos de notas de estos meses aparece ya el vocabulario y el germen conceptual de la *teoría de la ideología*. Véase, p. ej., MEW, III, p. 539.

o serle indiferentes, pues no afectan a su "verdadera vida" sino a esa actividad extraña, ajena y hostil que es su *vida humana*.

Ahora bien, Feuerbach había visto esto con gran claridad. Por ejemplo, en sus *Tesis Provisorias*: "(...) La teología divide a los dos al hombre y lo aliena, para después identificar con el ser humano a este ser alienado..." *Die Theologie den Menschen entzweit und entäussert, um dann das entäusserte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren*.¹² Que es como decir: la religión divide en dos al hombre; divide su ser en ser mundano y ser divino; y luego, decreta que el *verdadero* de estos dos seres es el divino.

Contra semejante alienación reacciona Feuerbach una y otra vez, e intenta destruirla identificando los productos religiosos como productos *del hombre*. Dios no es más que un predicado del hombre, una criatura de la fantasía humana; la alienación religiosa ha puesto este orden del revés, ha convertido el predicado en sujeto y a la criatura en creador. Es preciso reinvertir el orden, poner sobre sus pies la relación: esta es la vía para la superación de la alienación religiosa.

Aquí aparece la crítica de Marx. Para Marx, no basta averiguar que la sagrada familia es una invención de la familia terrena. Eso no es más que identificar al enemigo, pero identificar al enemigo no es destruirlo. Es preciso investigar a fondo —y es lo que no hace Feuerbach— cuáles son las concretas contradicciones y los desgarramientos "terrenales" que dan lugar a esta hipóstasis de una "sagrada familia" que se erige en dominadora de la familia terrena. Como se verá más adelante, esas contradicciones terrenales no son otra cosa que las contradicciones *sociales*, las contradicciones de la *práctica* humana. Las tesis I, II, III, fueron dedicadas por eso a reprochar previamente al materialismo de Feuerbach y, en general, a todo el materialismo anterior, el que captase la realidad sólo bajo la forma de "objeto" o de "intuición sensible", y no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*. De ahí que la superación de la alienación religiosa propuesta por ese materialismo fuera aún una superación "en el pensamiento", una superación puramente teórica y no práctico-teórica. Para Marx, esa superación tiene que ser un hecho de "práctica revolucionaria". No sólo la religiosa, sino cualquier forma de alienación tendrá que superarse por esta vía, como parece insinuarlo un fragmento de la tesis III: "La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o transformación de los hombres mismos, es

12. Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, p. 226.

algo que sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*."¹³

La labor desalienadora tiene dos fases: 1) Una fase *teórica*: "comprender a este fundamento (terrenal) en su propia contradicción", y 2) Una fase *práctica*: "revolucionarlo (a este fundamento) prácticamente".

El materialismo de Feuerbach no alcanza ni siquiera a la primera de estas fases. Goldmann, a propósito de esta tesis IV, lo explica con claridad: "Como todos los otros idealistas neohegelianos —y en este punto él es todavía idealista— Feuerbach cree basta con reemplazar la ilusión religiosa por una teoría que le parece válida para resolver los principales problemas que plantea la alienación (...) Marx, quien acaba de descubrir el materialismo histórico, sabe que todo cambio en el terreno de las ideas es a la vez insuficiente e irrealizable si no se acompaña de un cambio en las estructuras sociales concretas."¹⁴ Feuerbach se limita a comprender y señalar que la alienación religiosa se debe a una inversión de valores: la desvalorización del hombre concreto y la valorización de sus fantasías abstractas; pero no llega a comprender las razones específicas por las cuales esto ocurre, esto es, no averigua cuáles son las contradicciones que el "fundamento mundano" encierra y que necesariamente conducen a esa alienación religiosa. Por ello mismo, Feuerbach es incapaz de dar el segundo paso: revolucionar prácticamente el fundamento mundano. Marx insiste precisamente en esto: la ideología religiosa sólo puede desaparecer cuando desaparezcan las contradicciones mundanas, sociales, que la originaron. Y, como veremos en el siguiente capítulo, forma parte específica de la teoría marxista de la ideología la posibilidad de superación de *toda* ideología, mediante la supresión de las condiciones prácticas que hacen posible y necesaria la existencia de la ideología. Es, como ya lo hemos insinuado más de una vez, la condición general de la desalienación: la supresión de los factores materiales, "mundanos", que la hacen posible.

La alienación religiosa es, pues, un mero subconjunto de la alienación ideológica, la cual es, a su vez, un subconjunto de la alienación social general. Pero la superación de todas estas distintas formas de alienación parte del mismo punto: la *transformación del mundo* histórico-natural.¹⁵

13. MEW, III, p. 6: "Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und rationnell verstanden werden."

14. Lucien Goldmann, *op. cit.*, p. 49.

15. Escribe K. Axelos: "El desarrollo pleno de la práctica y de la técnica

IV.3.3. "La esencia humana no es un abstractum domiciliado en el individuo singular"

Las proposiciones contenidas en la Tesis IV encuentran una nueva vertiente en las tesis VI y VII, particularmente en la importante Tesis VI, que no en balde ha hecho derramar mucha tinta. He aquí estas dos tesis:

Tesis VI: "Feuerbach disuelve la esencia de lo religioso en la esencia humana. Mas la esencia humana no es un *abstractum* domiciliado en el individuo singular. En realidad la esencia humana es el *ensemble* de las relaciones sociales.

"Feuerbach, quien no emprende la crítica de esta esencia real y efectiva, se ve por ello mismo obligado:

"1. a hacer abstracción del proceso histórico y a hipostasiar el sentimiento religioso en sí mismo, dando por supuesto un individuo humano abstracto, *aislado*;

"2. a considerar a la esencia, por tanto, sólo como 'género', como generalidad interna y muda que une de modo *natural* a los muchos individuos.

Tesis VII: "Feuerbach no ve, por tanto, que el 'sentimiento religioso' es, en sí mismo, un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad." 16

Estas dos tesis resultan de capital importancia dentro de la teoría de la alienación: constituyen un punto —aunque no el único— en el que Marx se enfrenta directamente al problema de la "esencia humana", del cual hemos hablado en páginas anteriores y sobre el cual habremos de volver, más detalladamente, en capítulo especial.

La expresión "esencia humana", que Marx había empleado en los *Manuscritos de 1844* en sentidos tales como "alienación o

suprimirá toda religión, haciéndola perfectamente *inútil*. La religión reposa sobre una carencia, un defecto, una limitación. Su verdad reside en la práctica, y ella misma, en tanto religión, no posee verdad alguna, como tampoco posee historia propia. Puesto que la práctica, de la que ella siempre fue la sublimación, no comportaba verdad real, la religión no ha sido más que la expresión alienada de una alienación real..." (*Marx, penseur de la technique*, p. 152).

16. MEW, III, pp. 6-7: "6 -Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das *ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt -*isoliert*- menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindene Allgemeinheit gefasst werden."

"7 -Feuerbach sieht daher nicht, dass das 'religiöse Gemüt' selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört."

alejamiento del hombre con respecto a su esencia", no vuelve a aparecer en su obra más que en un sentido irónico y crítico. Esta es una de las principales cosas que olvidan los que pretenden reducir la teoría de la alienación en Marx a los términos en que se plantea en los *Manuscritos de 1844*. No ven, por tanto, que a partir de 1845 el concepto de alienación será despojado de ese aparatage metafísico (de origen hegeliano) que lo vincula a una supuesta separación del hombre de su "esencia". La categoría filosófica se convertirá, en Marx, en categoría histórica, en concepto socioeconómico de gran generalidad destinado a describir fenómenos específicos y concretos, tales como la separación del obrero de sus medios de trabajo, o la "alienación universal (*allseitige Entäusserung*) del valor de uso en el valor de cambio", para citar sólo dos ejemplos que se hallan, respectivamente, en *El Capital* (1867, cap. XII) y en la *Crítica de la economía política* (1859, cap. I).

Ahora bien: el primer texto donde Marx señala de un modo completamente deliberado esa transformación de la categoría de alienación a que aludimos, es sin duda la Tesis VI sobre Feuerbach, reforzada por la Tesis VII. Habíamos visto que la crítica feuerbachiana de la religión se limitaba a señalar que la alienación religiosa consiste en un trueque de papeles entre hombre y Dios, en el sentido de que el verdadero creador y sujeto (el hombre) aparece convertido en criatura, como un predicado de Dios. Marx le señalaba a Feuerbach —como vimos— que no basta con señalar el fenómeno: hay que buscar sus causas, y las causas de las contradicciones que se observan en la familia sagrada son las contradicciones *sociales*, las contradicciones de la familia terrestre; y, además, hay que aniquilar éstas de un modo *práctico*, mediante lucha social revolucionaria. En el plano en que se mantenía Feuerbach, todo conducía a permanecer en una abstracción tendiente a dejar las cosas como estaban; esto es, Feuerbach se limitaba a señalar que la "esencia" de lo religioso no es otra cosa que la "esencia" de lo humano. El problema, señala Marx en su Tesis VI, no reside en averiguar que, en definitiva, lo divino se reduce a lo humano (o sea, a una fantasía del hombre); el verdadero problema consiste en averiguar *qué contradicciones* hay en lo humano, tales que hayan llevado al hombre a crear un mundo ideológico-religioso destinado a convertirse en un mundo *alienus*, en "otro" mundo que, lejos de contentarse con ser un mundo de fantasía creado por el hombre, se constituye en esfera dominante, creadora, omnipotente, dueña del hombre, y reduce a éste a la simple categoría de criatura asustadiza, temerosa de sus propios dioses.

Pero, para averiguar esto, es imprescindible averiguar primero en qué consiste esa "esencia humana" que, según Feuerbach, constituye la verdadera esencia de lo divino. Si se tratara de una *quidditas* o núcleo metafísico domiciliado (*inwohnendes*) en el individuo humano singular, entonces la alienación religiosa consistiría tan sólo en una operación metafísica, mediante la cual el individuo se hurta a sí mismo su propia "esencia" y la coloca frente a sí como un objeto extraño, un *alienum* a quien llama "dios". Desde el punto de vista de Marx, esto equivale a no decir nada, o casi nada, sobre las razones reales de la alienación religiosa. ¿Por qué? Porque la "esencia humana", si es algo, no es más que un *término* que designa insuficientemente el *ensemble* o conjunto de las relaciones *sociales*. Cuando decimos "hombre" no aludimos realmente a una "esencia" consistente y existente que trasciende a los seres humanos, sino a un plexo de relaciones sociales e históricas que, habiendo comenzado por ser relaciones primitivas de producción¹⁷ y reproducción de la vida, fueron desarrollándose históricamente hasta constituir verdaderas estructuras socioeconómicas, modos de producción. El "hombre" no es otra cosa que la sociedad, y es, por tanto, una creación histórica. Dentro de su historia, la sociedad humana comenzó por enfrentarse a la naturaleza orgánica e inorgánica como el único medio de vida, un medio que, sin embargo, no dominaba en absoluto. De esta situación, que los economistas llaman "economía de subsistencia" —una economía en la que la fuerza productiva es tan débil que apenas basta para subsistir, y no da para crear un sobre-producto, un "excedente" que pueda acumularse— un primer dato hay que extraer: si no se domina a la naturaleza real y efectivamente, puede ejercerse un dominio sobre ella *a través de la imaginación*. Como dirá Marx en los *Grundrisse*, "Toda mitología vence, domina y configura a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y a través de la imaginación; pero se acaba con el dominio real y efectivo de dichas fuerzas."¹⁸ La religión surge, pues, como un recurso ideal para subsanar *en el pensamiento* la impotencia del hombre ante la naturaleza. No se trata, pues, de que el hombre se despoje de su "esencia" para hipotecarla en una divinidad; se trata de un proceso real y concreto, de una necesidad específica, la necesidad de *producir*: a falta de un dominio técnico de los medios de producción, el hombre se

17. "Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida, y deben además producirla de un determinado modo..." K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, III, p. 30; C. Marx, *La ideología alemana* (versión W. Roces), Montevideo, 1968, p. 31.

18. K. Marx, *Grundrisse* ..., ed. cit., p. 31.

inventa un dominio religioso de los mismos, a través de unos dioses que, estimulados por ritos y sacrificios, proveerán al hombre los medios necesarios para reproducir su existencia. Es lo que late en el Viejo testamento cuando se dice: "Dios proveerá."

Desde el punto de vista de la alienación, el proceso se perfila aquí como sigue. En primer término, en el mismo momento en que el hombre deja de ser el animal que se alimenta de lo que encuentra, esto es, en el momento en que el hombre en cuanto tal, convertido ya en un ser histórico por un determinado desarrollo biológico que le permite fabricar *instrumentos* para producir su vida, se enfrenta a la naturaleza, encuentra que ésta a su vez se le enfrenta como un gigantesco *alienum*, una potencia extraña que él no puede dominar y de la cual, al mismo tiempo él depende para producir y reproducir su vida. Nada de extraño tiene, entonces, que las primeras divinidades de la "religión natural" sean precisamente objetos de la naturaleza: animales, árboles, ríos (piénsese en los bisontes de las cuevas prehistóricas, en las divinidades vegetales, o en esos ríos que, todavía en Homero, hablan, sienten y ejercen dominio). En otras palabras: la naturaleza actúa como el primer factor de alienación, pero entiéndase que no se trata aquí de ninguna "categoría originaria" perteneciente a una "esencia" del hombre, sino al contrario, se trata de un fenómeno de alienación que aparece históricamente, cuando el hombre comienza su *historia* de hombre. Claro que se trata de una frontera imprecisa, que en términos temporales duró miles de años, durante los cuales, por un desarrollo meramente biológico, se pasó de la percepción animal de la naturaleza a la percepción consciente de la misma. Este proceso está claramente descrito en *La ideología alemana*, obra que, sin salirnos de nuestro método reconstructivo-cronológico, bien podemos traer aquí a colación, ya que está escrita en la misma época que las *Tesis* y no es, en el fondo, más que el desarrollo de éstas:

Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social (*ein gesellschaftliches Produkt*), y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, *conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño (durchaus fremde)*, omnipotente e inex-

pugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural). Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la *forma social* (*Gesellschaftsform*) y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación *histórica*. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una *sociedad*. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente.¹⁹

Vemos aquí, pues, que el fenómeno más primitivo de alienación —la alienación del hombre respecto de la naturaleza— si bien se presenta con las características de algo “originario” por cuanto aparece al mismo tiempo que el hombre en cuanto tal, en cuanto *productor*, sin embargo no implica ningún desprendimiento metafísico de una esencia humana. Por el contrario, se trata de un hecho *histórico*:²⁰ tanto, que da comienzo a lo que se puede llamar estrictamente *historia*, que es algo que comienza cuando el animal-hombre llega a un punto de su evolución en que comienza a *modificar* a la naturaleza con fines productivos. Sin embargo, este proceso, por lo que tiene de natural y por lo que tiene de originario ha dado pie para que

19. *Die Deutsche Ideologie*, MEW, III, pp. 30-31; *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 31-32. Salvo el primero, todos los subrayados son nuestros.

20. Nos parece, por ello, muy adecuada y precisa la caracterización que hace Maximilien Rubel de la *Tesis VI*: “Marx abandona, así, el postulado antropológico del ‘hombre genérico’ [de que hablaba en sus *Manuscritos de 1844*, L.S.], en beneficio de una concepción que sitúa al ser humano siguiendo una doble perspectiva, histórica y social. Historia y sociedad (pasado y presente) aparecen desde entonces como las dimensiones fundamentales de la existencia humana; producidas por el hombre, ellas reaccionan sobre su creador y modelan su estructura íntima. Este vaivén entre el hombre, la herencia histórica y los aportes sociales constituyen el proceso de la vida social en su conjunto, y será frecuentemente evocado en los escritos futuros de Marx.” Cfr. Maximilien Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., p. 170.

los filósofos hablen de que el hombre en cuanto hombre es un ser alienado, posee una esencia humana alienada. Lo cual significa olvidar que, precisamente por ser la alienación, desde el comienzo, algo histórico —algo que nace con la historia misma— es dable suponer que la sociedad humana, en el curso de su evolución hacia formas más perfectas de producción de su vida, una vez desaparecidos y superados todos los factores que hasta ahora han causado la alienación, arribará históricamente a la supresión de la alienación. Cosa que no podría ocurrir si ésta fuese una nota metafísica de la “esencia” humana.

En el párrafo de Marx que sigue al anteriormente citado se aclaran aún más las cosas: “Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la *división del trabajo*, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo ‘natural’ en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría ‘pura’, de la teología ‘pura’, la filosofía y la moral ‘puras’, etc.”²¹

Si abandonamos, pues, la frontera imprecisa y nebulosa de la “alienación respecto a la naturaleza” o, mejor dicho, si abandonamos la fase aún casi puramente animal del hombre para fijarnos en el momento en que ya aparece como sociedad constituida, identificamos inmediatamente el primer gran factor histórico de la alienación: la *división del trabajo*, surgida por las necesidades de la producción. A la división del trabajo, y como creación dentro de ella misma, sucederá históricamente el segundo gran factor de la alienación: la *propiedad privada*, caracterizada por “la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos”. Y, como producto de la combinación histórica de los dos elementos ya mencionados, en una determinada fase del desarrollo social surgirá el tercer gran factor: la producción de mercancías, y más

21. *Ibidem*.

aún: la economía monetaria, con lo que nos encontramos ya en plena historia conocida.²²

En este esquema general del surgimiento histórico de la alienación no vemos por ninguna parte a una supuesta "esencia humana" desprendiéndose del hombre. Por el contrario, vemos un proceso empíricamente registrable y ligado a la producción. Creemos que este es el verdadero sentido de la *Tesis VI* sobre Feuerbach.²³

Feuerbach, pese a su énfasis en el hombre como creador y no como creatura, pese a su enfoque correcto del problema de la alienación religiosa, sigue mirando este proceso filosóficamente, y no históricamente, como hemos visto que hace Marx. Filosóficamente, Feuerbach "se ve obligado a hacer abstracción del proceso histórico y a hipostasiar el sentimiento religioso en sí mismo, dando por supuesto un individuo humano abstracto, aislado", como dice parte de la *Tesis VI*. Lo cual significa volver a caer en el problema de una "esencia" humana que se hipostasía en la divinidad, y en el problema más sutil aún de un "sentimiento religioso" aislado de toda consideración concreta, histórica, algo así como el hegeliano "Espíritu de los tiempos" que tiene el grave inconveniente de flotar sobre los tiempos mismos. De ahí, también, que Feuerbach se vea obligado, como dice Marx, a considerar una "esencia" humana en cuanto "género" que une de modo "natural" a los muchos hombres.

Todo intento de aislar una "esencia" natural del hombre (y por tanto, todo intento de relacionar la alienación con la pérdida de esa esencia, o de declarar ya "alienada" a esta esencia) tropieza con el siguiente absurdo: que esa esencia "natural" no nos sirve en absoluto para diferenciar al hombre del animal. Lo que da al hombre un rango ontológico, por decirlo así, superior al de los meros animales es que posee historicidad. Un desarrollo biológico peculiar impulsó al antropeide a producir su vida, a modificar la naturaleza, y a partir de ese momento el hombre es una creación de sí mismo, una creación en constante perfeccionamiento. Pero tener como rango ontológico específico la historicidad es todo lo contrario de poseer una "esencia" fija y estable. Tener historicidad significa tener capacidad de auto-superación; y, en efecto, según la doctrina marxista de la

22. La moneda es invento helénico, hacia el 650 a. de C. Véase Arnold J. Toynbee, *La civilización helénica*, EMECE, Buenos Aires, 1960, p. 77.

23. Pese a sus exageraciones interpretativas sobre la *Tesis VI*, Althusser acierta al afirmar que el concepto de "relaciones sociales" que aparece allí tendrá su desarrollo real en conceptos como "relaciones de producción", "modo de producción", "ideología", etc. Véase Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 203.

desalienación, es posible arribar algún día a una sociedad desalienada mediante la superación de todas las formas en que el hombre ha producido su vida hasta ahora. Si en la "esencia" del hombre estuviese la alienación y la explotación, éstas serían insuperables históricamente, como es insuperable históricamente el hecho de que el cuerpo humano tenga una sola cabeza. Es la diferencia entre naturaleza e historia. Lo que ocurre es que cada modo de producción considera como naturales sus rasgos propios; y así, para Aristóteles, era tan natural que hubiese esclavos como que el cuerpo tuviese brazos, y tan natural que esos esclavos produjesen para los aristócratas de la *polis* como que los brazos produzcan para la cabeza, dirigidos por ésta (tal era la comparación establecida en su *Política*). Pero —nos dice Marx en *El Capital*— así como hoy nos parece monstruosa la esclavitud, mañana nos parecerá monstruosa la "natural" propiedad privada.

IV.3.4. Alienación y Filosofía. La hora de cambiar el mundo

Desde el punto de vista conceptual, así como desde el punto de vista estilístico, la *Tesis XI* es el remate perfecto de las anteriores, el punto de confluencia de las densas corrientes teóricas que hasta ahora hemos identificado; de igual forma, representa una encrucijada vital en lo tocante al problema de la alienación.

En sus cursos de Friburgo, explica el agudo romanista alemán Hugo Friedrich²⁴ que todo poema digno de este nombre posee un *kernpunkt* o punto nuclear identificable, mediante el análisis, en algún sitio del poema; así, por ejemplo, en muchos sonetos italianos del Renacimiento, ese punto se halla en el primer verso del último terceto, y en algunos de los mejores poemas de Baudelaire se halla en el último verso. Se trata, pues, de un *centro de gravedad* que, al igual que en los cuerpos físicos, no está necesariamente situado en el "centro" visible, sino en ese "centro" por donde pasan realmente todas las coordenadas, todas las fuerzas que constituyen el peso del cuerpo.

Estilística y conceptualmente hablando, la *Tesis XI* es el *kernpunkt*, punto nuclear o centro de gravedad por donde pasan —y en donde quedan sometidas a síntesis— todas las coordenadas teóricas trazadas en las tesis anteriores; más aún, es el punto de confluencia de todas las coordenadas teóricas de la juventud de Marx.

La celebridad de esta Tesis se debe, en parte, a la presencia

24. Véase su obra *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Hamburgo, 2.^a ed., 1958.

de una cierta constante estilística de la prosa de Marx, que en otra parte hemos intentado aislar²⁵ y que consiste en un juego de opuestos verbales mediante los cuales se refleja una contraposición real. Esta contraposición marca, a menudo, una verdadera línea divisoria de carácter histórico: divide la historia en dos mitades. Es lo que ocurre con la Tesis XI, donde se presenta lo que *hasta ahora* han hecho los filósofos y lo que *desde ahora* tendrán que hacer —si desean, claro está, no quedarse a la zaga de la historia.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern. "Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras; se trata ya de cambiarlo".²⁶

Tantas interpretaciones se han escrito acerca de estas pocas palabras de Marx que han acabado por confundir su sentido primigenio y enmarañar lo que tan claramente está dicho. Pasa con esta frase de Marx como con las frases de Heráclito, cada una de las cuales debe soportar varios estratos de interpretaciones, casi todas polémicas, que terminan por impedir la lectura de lo que *realmente* ha dicho su autor. Y no se trata sólo de las "lecciones" que haya de un texto, sino, sobre todo, de la imaginación de los intérpretes. Y, a veces, también de mala fe intelectual. ¿Qué le impide a quienquiera retorcer el sentido de una frase aislada hasta hacerla decir cualquier cosa? Ahora bien: si se tratase —como no es el caso— de una frase aislada u oscura, podría entenderse que cada cual la interprete como le venga en gana. Pero la Tesis XI, en primer lugar, figura en un contexto muy preciso, al que hay que remitirla: una fase determinada del pensamiento de Marx; y, en segundo término, hay que verla como lo que ella misma dice ser: un programa de acción o, como dice Rubel, un credo personal, al que hay que confrontar necesariamente con la "realización" de ese programa, es decir, con la obra entera de Marx a partir de 1845.

Así, por ejemplo, para Karl Popper, si bien la *Tesis* representa en Marx una actitud pragmática "que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia no está en adquirir conocimientos sobre hechos pretéritos, sino en prede-

25. Véase *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971.

26. MEW, III, p. 7. En su transcripción de 1888, Engels añade, con buen criterio estilístico, un *aber* a la apódosis de la frase, con lo que se remarca la contraposición: "pero se trata ya de cambiarlo". Hubiera sido igualmente apropiado añadir un *bisher* a la prótasis, con lo que el conjunto habría quedado así: "Los filósofos no han hecho *hasta ahora* sino interpretar el mundo de diversas maneras; *pero* se trata ya de cambiarlo".

dir el futuro", esa actitud condujo, en Marx, a la predeterminación *absoluta* del futuro por el pasado, lo que no es, dice Popper, más que un determinismo rígido, una "superstición", un "problema metafísico".²⁷ Popper está empeñado en ver en Marx un "historicista" tipo hegeliano, que cree religiosamente en la "marcha inexorable" de la Historia, es decir, de la Idea que se autodesarrolla. Lo que no ve Popper es que Marx es lo contrario de Hegel. Si Marx pensase que el comunismo futuro va a salir de las entrañas del pasado capitalista por una determinación *metafísica*, por un "Hado" o potencia ultraterrestre o simplemente por la "Idea" de Hegel, entonces ¿para qué se va a molestar Marx en escribir la *Tesis XI*, donde se fija un programa de acción transformadora? ¿Para qué preocuparse por la revolución, si ésta es inevitable "por una determinación metafísica"? ¿Para qué tomarse el trabajo de investigar el pasado y escribir *El Capital*? ¿Para qué fundar la Internacional? ¿Para qué combatir, si metafísicamente está ya dispuesta la revolución socialista?

Se ve a las claras el absurdo al que conduce el razonamiento de Popper. Desgraciadamente para Popper, Marx no era un mero *interpretador* de la historia, como lo era Hegel. Nunca partió —y lo hizo constar repetidamente— de las oscuridades de la historia, sino de *determinados* momentos históricos. Todo el determinismo de Marx, que nada tiene de metafísico, se resume en esto: es un *hecho* que el capitalismo existe; es un hecho que se trata de un sistema concreto organizado según *leyes* específicas, las leyes de una sociedad basada en un determinado modo de producción; es un hecho que el científico puede estudiar esas leyes; es un hecho que, si descubre el funcionamiento real de esas leyes, podrá predecir su desarrollo, porque, finalmente, es un hecho que, una vez constituido el sistema, sus leyes actuarán bajo la forma de un determinismo, pero no "metafísico", sino totalmente concreto. Ahora bien: los hombres —escribió Marx— hacen su propia historia al mismo tiempo que sufren la determinación social; lo cual significa que *la acción* de los hombres puede agudizar las contradicciones sociales y *mover* al mundo hacia su transformación. Todo depende de los *hombres*, inclusive la marcha de las leyes del capitalismo. Los hombres podrían hoy, si quisieran, borrar a sí mismos del mapa mediante un estallido nuclear: con lo cual se interrumpiría esa marcha de las leyes del capitalismo, y cualquier otra marcha, cosa que no ocurriría si esa marcha fuese una "determinación metafísica", o la "marcha inexorable de la Idea".

27. Cfr. Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957, cap. XIII, p. 287.

Este no es sino un ejemplo de mala interpretación, que ofrecemos a título de muestra y por tratarse de Popper, uno de los autores que más seria y concienzudamente se ha dedicado a destruir a Marx. Podrían ofrecerse muchos otros que valen menos la pena de analizarse. Por ejemplo, el que brinda Heidegger, cuando dice: "¿La Tesis XI de Marx sobre Feuerbach? Hoy en día, la mera acción no cambiará el estado del mundo sin interpretarlo de antemano."²⁸ ¡Como si Marx hubiese dicho en su Tesis que no hacía falta interpretar el mundo para transformarlo! ¡Como si Marx mismo no se hubiese dedicado a interpretar el mundo-capitalista con el deliberado propósito de contribuir a transformarlo! Un pensador tan inescrutablemente "profundo" como Heidegger resulta incapaz de penetrar tan siquiera la epidermis de la frase de Marx.

Pero no es cuestión de discutir aquí todas las implicaciones que hay en las célebres palabras de Marx, ni las torceduras de que han sido objeto. Perfilaremos sus relaciones con el problema de la alienación.

Si releemos lo que hemos dicho sobre las tesis anteriores a propósito de la alienación religiosa y la crítica a Feuerbach, nos daremos cuenta de un hecho simple: que la *Tesis XI* no hace, en el fondo, más que enfatizar y sintetizar algo que ya había sido dicho en otras tesis, particularmente en la IV. Feuerbach se limitaba a *interpretar* el fenómeno de la alienación religiosa. Pero, como decíamos, "no basta identificar al enemigo; hay que destruirlo". Marx proponía, en efecto, en su *Tesis IV*, que no bastaba identificar a la sagrada familia como un producto de la familia humana. Esa mera identificación no pasaba de "interpretación"; de interpretación, además, incompleta, insuficiente, pues son dos los pasos necesarios para la aniquilación de la alienación religiosa: 1) *Interpretar* a Dios, no como la cristalización de un "hombre abstracto" o una "esencia humana" alienada, sino como el producto concreto de las contradicciones sociales; 2) *Transformar* o cambiar el estado de un mundo cuyas contradicciones hacen que aparezca la alienación religiosa, lo cual a su vez supone cambiar de tal manera el mundo y la sociedad que desaparezca de éstos todo vestigio de alienación material.

Este era el mensaje de la *Tesis IV*. La *Tesis XI* proclama lo mismo, pero con mayor universalidad de términos, y con una referencia concreta a la *alienación filosófica*,²⁹ o dicho al

28. Véase "Entretien avec Martin Heidegger", en *L'Express*, 20-26 de Octubre, París, 1969.

29. De la docena de comentarios que hemos leído sobre la *Tesis XI*, el único que habla de "alienación filosófica" es el del P. Calvez: "Para captar bien el alcance

modo de *La ideología alemana*: esa forma específica de alienación en que consiste la actividad filosófica cuando su visión del mundo es *ideológica*, esto es, cuando más que entender al mundo busca sólo justificarlo.

La *Tesis XI* va aún más lejos. No se trata sólo de entender o interpretar el mundo, sino de cambiarlo, alterarlo, transmutarlo, transustanciarlo. Esto significa, entre otras cosas, que algo tiene que haber ocurrido en el panorama del pensamiento europeo, para que Marx intuyese tan claramente el paso histórico de las *filosofías de interpretación* hacia las *ciencias de transformación*. La revolución industrial, el nacimiento del mundo tecnológico, el avance correlativo y prodigioso de las ciencias: estos son los hechos históricos que marcan el paso hacia otra manera de pensar y de actuar. Las filosofías anteriores se limitaban a elaborar sistemas teórico-especulativos: construían una red conceptual (el ideal de esto: el *more geometrico* spinoziano) y se imaginaban tener al mundo así "captado", "comprendido". Pero la revolución burguesa no acaeció en balde. Dio un golpe de muerte para siempre a ese *ancien régime* filosófico, y aunque es cierto que en el siglo XIX se levantaron nuevos grandes sistemas, éstos ya estaban heridos; no podían desentenderse de la ciencia ni de la técnica. Incluso las más radicales supervivencias actuales de las filosofías "interpretadoras", como es el caso del sistema heideggeriano, no pueden eludir "interpretar" la técnica, con lo cual tienen forzosamente que habérselas con el campo de la ciencia transformadora.

Esto es lo que hay en la tesis de Marx: la intuición de una poderosa transformación histórica. Es cierto que, antes que él, muchos grandes espíritus científicos y artísticos habían tenido esa misma intuición o sensación de un gigantesco cambio: es el caso, por ejemplo, de Goethe y de Hegel ante el hecho histórico de la revolución francesa. Sin embargo, posiblemente ningún pensador antes de Marx haya sentido la necesidad histórica —el imperativo de los nuevos tiempos— de rebasar el estadio filosófico de la humanidad para dedicarse a transformar prácticamente el mundo, única manera de estar a la altura del estadio científico de la humanidad. Más aún: comprendió que, a pesar de los grandes adelantos científicos, la nueva era histórica no representaría el cese de la miseria de los pueblos y de la explotación, razón por la cual la tarea de transformar el mundo

de este paso a la acción práctica es preciso tener en cuenta que Marx encara siempre, al mismo tiempo que el contenido de las filosofías, la *actitud* misma del filósofo. Y es ésta la que constituye, en sentido estricto, la *alienación filosófica*." Cfr. Jean-Ives Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1970, p. 81.

no consistía tan sólo en rebasar el estadio "filosófico", sino en algo más difícil aún: en rebasar las contradicciones sociales ya existentes en el nuevo estadio. No padeció Marx del virus "iluminista" del que padeció Hegel, para quien el nuevo estadio era la culminación de la historia, la realización de la idea; Marx vio claro desde el comienzo que la tarea por venir necesitaba de otras grandes revoluciones. Por eso no se sentó a esperar la realización de la Idea, sino a trabajar duramente por transformar el nuevo orden, y también, claro está, por interpretarlo científicamente.

Esta actitud, por sí sola, representa una denuncia de la alienación y una lucha frontal contra la misma. Precisamente por haber descubierto la raíz *práctica* de toda alienación, su fundamentación empírica, Marx insistió en demostrar, mediante pensamientos y hechos concretos, el carácter también *práctico* que debe asumir cualquier combate contra la alienación. Lo que —digámoslo una vez más— no implica el abandono de la lucha teórica. Entre otras razones, porque, en definitiva, toda teoría es una práctica. Althusser ha hablado acerca de la "práctica teórica de Marx"; hace falta también hablar de la teoría práctica. Ahora bien: una teoría práctica es un programa de transformación.

Ahora podemos entender mejor cuál es la conexión de la *Tesis XI* con el tema de la alienación. La *Tesis XI* es una denuncia de la alienación ideológica por la vía de la filosofía. Este tema estaba presente ya, con los términos más crudos e incisivos, en la *Sagrada Familia*, tal como lo hemos visto con detenimiento en el capítulo anterior (Cfr. supra, III.3.1., aparte "c"). Una filosofía alienada y alienadora consiste —permitásenos citar nuestras propias palabras— en tres pasos característicos: "1) Abstraer de las cosas sensibles el concepto de las mismas: 'la fruta'; 2) convertir este concepto en un ser sobrenatural, y 3) derivar, de este ser sobrenatural o inmaterial, la existencia de las cosas naturales o materiales. Del mismo modo, la religión cristiana abstrae el concepto de Dios a partir de los hombres reales, convierte luego a Dios en una persona y, finalmente, lo transforma en creador de los hombres. Y Hegel, por su parte, hace derivar el mundo sensible e histórico de la Idea, como un desprendimiento, una 'alienación' u 'objetivación' de aquélla."

La alienación ideológica, tomada en su máxima generalidad, consiste en el dominio que un cierto producto del hombre —sus ideas, representaciones, valores— ejerce sobre su productor. La alienación —toda alienación— consiste en este peculiar dominio de los productos sobre el productor. Así, la alienación filosófica consiste en el dominio de los sistemas sobre el pensador sistemático, el dominio de las abstracciones sobre el productor

de abstracciones. Y la forma más característica de este proceso se revela en el hecho de que, si tales abstracciones o sistemas pueden llegar a ejercer ese dominio sobre el hombre, es porque estas las concibió separadas de la práctica, de la actividad real y sensible; con lo cual el sistema de abstracciones no pasa de ser una mera "interpretación" del mundo, completamente incapacitada para transformarlo. La alienación llega a su cúspide cuando el filósofo se imagina que el mundo real puede transformarse por obra y gracia de cosas como la Idea Absoluta, el "Espíritu de los pueblos", la divinidad providente y toda una larga serie de fantasmas y espectros filosóficos. Se imagina así el filósofo que "transforma" al mundo, pero deja esta labor no a los hombres, sino a las ideas.

El programa transformador de Marx es el exacto opuesto del de los filósofos. Marx, en su vida y en su obra, demostró dos cosas que testifican la profundidad de la *Tesis XI*: con su vida, demostró que su programa transformador no era una mera "idea" de juventud; con su obra, demostró las formas prácticas y específicas que en la sociedad capitalista asume el mencionado dominio de los productos sobre los productores, pues al fondo de la visión marxista del capitalismo brilla esta afirmación: es una sociedad cuya inmensa productividad está destinada a cubrir las necesidades del mercado, las de la producción, y no las de los productores. Alienación.

Lo que la tradición universitaria y académica ha consagrado como "filosofía" es algo que todavía hoy, en pleno siglo XX, se mantiene dentro del estadio de la "interpretación". Todos aquellos que, por no darle la espalda a la historia, han querido dotar a su mundo teórico de un sentido *transformador*, no indiferente a la acción sobre el mundo empírico, o bien se ha salido del campo de la filosofía académica o bien son considerados por éste como "no filosóficos", lo que a menudo quiere decir simplemente "bastardos". Un bastardo de esta naturaleza fue Carlos Marx, cuyo mundo teórico fue siempre intragable para los estómagos académicos; aunque, por supuesto, a la larga estos estómagos han demostrado ser tan resistentes que han logrado digerir, academizar y disecar a Marx, hasta el punto de tornarlo irreconocible. Tan irreconocible, que el Marx que circula como mercancía filosófica por las universidades ha pasado a ser un mero "interpretador" al que a su vez hay que interpretar, con lo que se ha perdido casi todo vestigio del sentido último de sus teorías, que era el de transformar o cambiar el mundo. Y no son sólo los manuales soviéticos ni los "petulantes y gruñones" académicos alemanes los que han llevado a cabo esta hazaña; también ilustres marxistas franceses han demostrado, como

Althusser, que se puede reducir a Marx a la condición de cadáver teórico sobre el cual es posible practicar indefinidamente la necrofílica y filosófica tarea de la "interpretación", olvidando por completo esa molesta, inasible e irritante cosa que es transformar el mundo. Y es que lo malo no está en interpretar a Marx, quien, al fin y al cabo, como todo autor de textos, puede y debe ser interpretado; lo malo está en convertirlo a él mismo sutilmente en un filósofo interpretador.

García Bacca ha dividido una obra suya en dos grandes partes: "filosofía de interpretación" y "filosofías de transformación". La pregunta inquietante, que quisiéramos dejar fija y suspendida ante el lector, es la siguiente: ¿es posible una *filosofía de transformación*? ¿Puede ser una filosofía, en cuanto tal, transformadora, o bien tiene para serlo que dejar de ser filosofía? En la frase de Marx que ha servido de núcleo a estas reflexiones, esa pregunta queda en suspenso. En efecto, nos dice que los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo, pero no nos dice explícitamente que hayan de ser también los filósofos los que deban emprender la tarea de transformar el mundo. ¿O, por el contrario, deja entrever que los filósofos tienen su parte en la tarea de transformar el mundo?

Ni el logicismo, ni el existencialismo, ni la fenomenología han demostrado en absoluto ser filosofías de transformación. Tampoco lo ha demostrado la "filosofía marxista", si por ello se entiende ese sistema ideológico de rigidez egipciaca que suele circular. Por eso, la pregunta inquietante es esta: *¿qué es, si la hay, una filosofía de transformación?*

IV.4. CONCLUSIONES

Las consideraciones precedentes han intentado mostrar la fecundidad teórica de las *Thesen über Feuerbach*. Se ha visto que abren cauce a toda una problemática relacionada con la alienación, que es la que nosotros nos hemos limitado a tocar, dejando de lado el examen a fondo de ese otro gran problema que contienen las tesis: las relaciones entre teoría y práctica y la concepción pragmática de la verdad.

Se ha visto que las *Tesis* son el punto de confluencia de muchos problemas tratados por Marx en sus escritos anteriores. Pero también se ha comprobado cómo estas tesis abren la perspectiva para el planteamiento de todos los grandes problemas futuros a que se enfrentará Marx. Por eso las hemos

calificado de "encrucijada teórica", punto candente y multidireccional, lugar de encuentro de vectores teóricos.

Todavía no tiene Marx las bases económicas que fundamentarán posteriormente su teoría madura de la alienación: todavía no ha hecho el análisis científico de la sociedad. Pero, si es cierto aquello de que la mitad de la solución de un problema reside en su correcto planteamiento, entonces Marx se hallaba ya en plena vía hacia su madurez científica, dada la impecable corrección teórica de los planteamientos hechos en las *Tesis*.

Veremos cómo *La ideología alemana* es un primer despliegue de esos planteamientos concentrados en aquellos fulgurantes aforismos.

CAPITULO V

LA ALIENACION Y LA GENESIS
DEL MATERIALISMO HISTORICO

"LA IDEOLOGIA ALEMANA"

Erase un hombre listo al que
le dio por pensar que los hom-
bres se hunden en el agua y se
ahogan simplemente porque
se dejan llevar de *la idea de la
gravedad...*

MARX

V.I. GIRO DE 180 GRADOS Y FUNDACION DE UNA CIENCIA

Marx había tratado el problema de la alienación abiertamente en los *Manuscritos* de 1844 y en *La sagrada familia*. Ahora nos encontramos frente a un texto diferente, en el que la alienación aparece recubierta de diversas escamas teóricas, entreverada en medio de una larga discusión que se suscita al contacto de nuevos y gigantescos problemas. La verdad es que los nuevos problemas son enormes. Marx ataca de frente y de modo global su concepción materialista de la historia; la expone y la propone como un ácido corrosivo frente a las especulaciones académicas e "ideológicas" de las universidades alemanas, repletas de falsos neohegelianos, más hegelianos (y, por tanto, *menos*) que Hegel. Este pontífice, que mereció siempre el respeto de Marx por su aplicación de la racionalidad a la historia, es también atacado. Hegel había sido criticado por Marx en los *Manuscritos* de 1844, especialmente en lo que respecta a la *Fenomenología del Espíritu*, obra central, según Marx, del pensamiento hegeliano. Pero ahora, en *La ideología alemana*, se trata más bien de hacer la crítica -y burla sangrienta- de los neohegelianos. Entre 1842 y 1845, dice Marx en la Introducción, ocurrió en Alemania un hecho tremebundo, aunque se tratase de algo ocurrido en la esfera del "pensamiento puro". ¿Qué hecho era este? "Trátase -dice Marx- de un acontecimiento importante: del proceso de putrefacción del Espíritu Absoluto." ¹

Utilizando un curioso vocablo de Duns Scoto, podemos decir que en las *Tesis sobre Feuerbach* se hallaban ya presentes las *primalidades* de la nueva concepción materialista de la historia. Exagerando este punto de vista, autores como Goldmann ² han

1. Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, Dietz Verlag, Berlin, 1962, vol. III, p. 17. Cfr. *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Edit. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 15. En adelante citaremos por estas ediciones.

2. Lucien Goldmann, "L'idéologie allemande et les Theses sur Feuerbach", en la revista *L'homme et la société*, N.º 7, París, 1968, p. 37.

llegado a afirmar enfáticamente una presunta superioridad absoluta de las *Tesis* con respecto a *La ideología alemana*. La importancia de estos dos textos, dice Goldmann, "es inversamente proporcional a su longitud". Esta es una afirmación falsa y tendenciosa. Es falsa, porque aunque redujésemos *La ideología alemana* a su parte primera y esencial, de unas cien páginas, todavía nos quedaría una exposición de la nueva doctrina mucho más amplia y profunda que la expuesta en las *Tesis*, pese a ser éstas unos diamantes teóricos. Es tendenciosa, porque quiere limitar a la nueva doctrina presentándola como lo que es en las *Tesis*: una mera lucha antiideológica o, más concretamente, antirreligiosa. Por el contrario, el campo teórico de *La ideología alemana*, aunque orientado inicialmente a caracterizar y criticar la ideología neohegeliana y la ideología en general, funde este tema a todo un diorama de variables que hacen posible, y fundamentan, la existencia misma de la ideología. La crítica irreligiosa o antimetafísica no aparece aquí planteada en el terreno mismo de la filosofía, sino en el de la economía política. Reaparece la variable ya utilizada en los *Manuscritos de 1844*, a saber, la propiedad privada; y aparecen con creces otras dos grandes variables: la división del trabajo y la producción mercantil. Pero hay más. Estas variables constituyen, en *La ideología alemana*, las matrices del fenómeno histórico de la alienación, del cual la alienación ideológica no es más que un aspecto. En lo esencial, este será también el cuadro de la teoría de la alienación en las grandes obras económicas de Marx, aunque, por supuesto, en éstas aparecerá entroncada a un análisis socioeconómico más fino y complejo. ¿Cómo puede entonces, Goldmann sugerir que *La ideología alemana* nada añade de esencial a las *Tesis*? De lo que sí podría hablarse es de algo muy distinto y que es demostrable estilísticamente: que *La ideología alemana* es una profundización de lo expuesto en las *Tesis*. Todo el vocabulario de éstas sobrenada en el de aquéllas, en particular en los pasajes en que Marx hace la crítica de la crítica feuerbachiana a Hegel.

Con lo anterior no pretendo negar el hecho notorio de que la mayor parte del enorme manuscrito se compone de farragosas polémicas que hoy tienen un interés muy escaso, si se hace excepción de uno que otro pasaje.

Pero sí me interesaba notar que en esta obra se produce un giro teórico de 180 grados. En lo que respecta al problema de la alienación se da igualmente este giro, no tanto por una formulación novedosa cuanto por una novedosa y más sólida fundamentación del problema. La alienación ya no se presenta como un juego de sutilezas de corte hegeliano; no se habla ya,

por ejemplo, de "alienación de la esencia humana" o del "ser genérico". Por el contrario, como dije antes, el problema queda ya encuadrado, de una vez por todas, en una perspectiva socioeconómica.

Según Rubel,³ el temario metódico de *La ideología alemana* contiene los siguientes puntos básicos: 1) Método historiográfico; 2) Modos de producción: fuerzas de producción y relaciones sociales de producción; 3) División del trabajo; 4) Formas de propiedad; 5) Clases sociales; 6) El Estado; 7) Sociología de la revolución; 8) Ideologías; 9) La sociedad comunista. Esta caracterización de Rubel, aunque completa en lo esencial, merece ser ajustada. Por ejemplo, en vez de "ideologías" en general, es tema de esta obra una *teoría general de la ideología*, que constituye, por cierto, uno de sus aportes fundamentales. Por otra parte, Rubel prescinde del problema específico de la alienación, que, según ensayaré demostrar más adelante, es también un punto básico. Finalmente, Rubel, en su empeño no disimulado de hacer de Marx fundamentalmente un "sociólogo",⁴ no hace ningún énfasis en las aportaciones económicas de *La ideología alemana*.

De las teorías de la ideología y de la alienación hablaré más adelante. Haré ahora una breve alusión a las aportaciones económicas. *La ideología alemana*, hay que reconocerlo, no abunda en pasajes propiamente económicos. "En general —escribe el economista Ernest Mandel— repiten lo que Marx había desarrollado ya en *Zur Kritik der Nationalökonomie* (Manuscritos de 1844), pero a veces con detalles y aclaraciones valiosísimas."⁵ Por otra parte, señala Mandel algo muy importante: en esta nueva obra, Marx pasa del análisis "fenomenológico" del desarrollo histórico social a un análisis "genético". En efecto, basta recordar la magistral caracterización del *mercado mundial* como génesis de un tipo de sociedad que, fundada en la gran industria, creó por primera vez la *Weltgeschichte* o *historia universal*;⁶ creó los nuevos medios de comunicación; convirtió todo el capital en capital industrial; creó una historia universal en la que todo individuo depende del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades; "colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital"; eliminó todo vestigio de régimen natural a la división del trabajo; creó las grandes ciudades industriales modernas; creó una clase internacional regida por intereses comunes; creó, en

3. M. Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., pp. 175-176.

4. Véase, además de la obra antes citada, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, vol. I, "Sociologie critique", Paris, Payot, 1970.

5. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 34.

6. Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 60; trad. esp., p. 69.

fin, un proletariado situado ante la disyuntiva de alienarse en el trabajo asalariado o, fuera de él, morir de hambre. Por otra parte caracteriza al comunismo, no como un ideal, sino como el movimiento *real*; define, dialécticamente, a las fuerzas productivas capitalistas como fuerzas de destrucción, y a las relaciones de producción como relaciones de destrucción; hace una caracterización de las formas de propiedad que nada tiene que envidiar a la que hiciera un año antes en sus manuscritos parisinos; y realiza un cuadro genético de la división del trabajo como fuente primordial de la alienación, sólo superado por el que realiza posteriormente en *El Capital* (Vol. I, Cap. XIV).

En su obra antes citada, Mandel aísla certeramente "tres aportaciones reales del progreso del pensamiento económico de Marx y Engels", contenidas en *La ideología alemana*.⁷

La primera de estas aportaciones puede caracterizarse con las palabras de un pasaje de los *Grundrisse*: "el gran aspecto histórico del capital".⁸ En efecto, dice Mandel, hay en *La ideología alemana* "una concepción más dialéctica del capitalismo y del comercio mundial". Las relaciones mercantiles invaden todos los campos, y cambian las viejas perspectivas localistas de los individuos, que ahora se organizan internacionalmente de acuerdo a los intereses del enriquecimiento cada vez mayor, que, por supuesto, trae aparejado el incremento de la miseria y la explotación de las clases dependientes del capital. Mandel no lo hace notar, pero es evidente que hay en *La ideología alemana* (y así lo han reconocido varios economistas africanos y latinoamericanos) algunos de los presupuestos esenciales para una teoría del subdesarrollo. El puntal de esta teoría, genéticamente considerado el fenómeno, es la creación, gracias al mercado mundial, de grandes centros financieros y tecnológicamente desarrollados, frente a su contraparte dialéctica: grandes zonas depauperadas, proletariados externos dependientes del capital central, países repletos de materias primas que fueron engrosando cada vez más la "acumulación originaria" de capital. El oro y la plata americanos eran explotados por España, y de España pasaba generalmente a la gran potencia capitalista: Inglaterra. Por otra parte, la insistencia de Marx en la universalización de las relaciones entre capital y trabajo contiene en germen nociones tan importantes como la de internacionalismo proletariado y la del internacionalismo burgués.

La segunda de las aportaciones económicas "tiene que ver

7. E. Mandel, *op. cit.*, pp. 34-36.

8. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, p. 231.

—explica Mandel— con el desarrollo universal de las *necesidades* humanas que la gran industria moderna ha preparado ya y que el comunismo debe realizar".⁹ En una sociedad comunista primitiva, pese a no existir factores alienantes como la división del trabajo, la propiedad privada y, mucho menos, la producción mercantil, había sin embargo una peculiar alienación de las necesidades, que consistía, paradójicamente, en la ausencia casi total de necesidades. La naturaleza se transformaba, así, en un gigantesco *alienum* o poder extraño erigido como una potencia monstruosa frente a los endeble productores comunistas. Con la gran industria moderna surge una nueva alienación de las necesidades, pero en sentido inverso: el mercado mundial las multiplica y las universaliza con impresionante celeridad. Este fenómeno tiene dos signos, uno positivo y otro, negativo. El lado negativo es el ya intuido por Marx en los *Manuscritos de 1844* y que he analizado (ver *supra*, II. 3. 5., Secc. 3). Consiste, esencialmente, como lo corrobora con creces el capitalismo actual, en una superproducción de necesidades que no son, en el fondo, necesidades *reales* humanas, sino necesidades creadas *para* el mercado. El lado positivo es el que, dialécticamente, señala Marx en *La ideología alemana*: la universalización de las necesidades, así como la universalización de las relaciones sociales, son precondiciones objetivas para el surgimiento de una sociedad comunista, en la que, eliminados todos los otros factores de alienación, no subsista el factor que sí había en el comunismo primitivo. La ampliación de las necesidades se convierte en ampliación de la conciencia o, para hablar como los *Grundrisse*, en el "desarrollo universal de los individuos", contrapartida de la *allseitige Entäusserung* o "alienación universal". Al desarrollar, aunque sea en el sentido de la alienación, todas las posibilidades humanas, el capitalismo cumple su gran misión histórica.

La tercera aportación, que se refiere al modo de distribución de la sociedad futura, viene especificada en estas palabras de *la ideología alemana*: "... la regla falsa, fundada en nuestras condiciones existentes, 'a cada uno según sus capacidades', en la medida en que se refiere al disfrute en el sentido más estrecho, debe transformarse en la regla: 'a cada uno según sus necesidades'...; en otras palabras, la diferencia de actividad, de trabajo, no justifica la desigualdad, ni los privilegios de propiedad o de disfrute."¹⁰ Certeramente comenta Mandel: "Será necesario esperar a la *Crítica del Programa de Gotha* (se refiere

9. E. Mandel, *op. cit.*, p. 35.

10. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, pp. 34-35; Cfr. Mandel, p. 36.

a la parte I,3 de la *Crítica*) para volver a encontrar esta advertencia que casi no se cita ahora en la literatura de propaganda llamada marxista..."

Comienza a aclararse ahora lo que he llamado el "giro de 180 grados" que se da en *La ideología alemana*. En esta obra, Marx establece, como condición *sine qua non* para el advenimiento de una sociedad comunista, la superación de la división del trabajo, de la propiedad privada y, sobre todo, de la producción mercantil. Este será su pensamiento hasta su muerte. Es necesario refrescarlo ahora, cuando hay teorías que conciben la supervivencia de la producción mercantil inclusive en la sociedad socialista. Teorías que, como dice Mandel, "son, en todo caso, extrañas al sistema marxista".

Por otra parte, numerosos autores están de acuerdo en señalar *La ideología alemana* como el punto real de partida de lo que hoy llamamos, siguiendo a Engels, "materialismo histórico". Henri Lefebvre caracteriza a esa obra agudamente: "El contacto con los hechos económicos y sociales y la crítica de la economía política, esbozada por Engels, fueron decisivos. De ese modo, la filosofía idealista pero ya objetiva de la alienación pasó a la ciencia naciente del hombre histórico, al igual que el materialismo filosófico más audaz. En esta ciencia, la filosofía se supera, se transforma, pierde su abstracción y se realiza a un nivel superior. El filósofo se convierte en historiador, en economista, en sociólogo, y deja de creer en el poder de los filósofos, deja de pensar que una modificación de la conciencia provocará el hundimiento del mundo existente." Y añade: "... constituye la primera exposición del *materialismo histórico*." ¹¹ Maximilien Rubel escribe, a su vez: "Este volumen contiene la exposición más completa de la historia social fundada por Marx: ignorada hasta 1932, habría podido cortar por lo sano numerosas confusiones y malentendidos referentes a la interpretación de esta teoría." ¹²

Esta obra, en verdad, constituye un punto crucial en la historia del pensamiento occidental, así como el *Manifiesto Comunista* constituye un punto crucial en la historia de las luchas sociales. Con *La ideología alemana* quedó siempre

11. Henri Lefebvre, *Pour mieux connaître la pensée de Karl Marx*, Bordas, París, 1966, cap. X.

12. M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, p. 172. Véase también lo que afirma Mario Dal Pra: "En *La Sagrada Familia* queda ya determinado el esquema de la concepción materialista de la historia, pero no es sino en *La ideología alemana* donde se exponen todos sus elementos esenciales y se definen sus caracteres distintivos" (Mario Dal Pra, *La dialéctica en Marx*, edic. Martínez Roca, Barcelona, España, 1971, p. 235).

marcada, con una cruz roja, la ya maldita omnipotencia de la filosofía sobre el pensamiento científico. Y, en materia de ciencia social, quedó inaugurada la modernidad.

V.2. NOTICIA SOBRE LA IDEOLOGIA ALEMANA Y SU CIRCUNSTANCIA HISTORICO-CULTURAL

La ideología alemana fue redactada entre septiembre de 1845 y mayo de 1846. Marx había prometido al editor Leske un volumen titulado *Crítica de la economía política*; en febrero de 1845 había incluso firmado el contrato y había recibido un adelanto por sus derechos de autor. Ya para finalizar el año de 1846, el editor presiona a Marx para que éste le envíe el manuscrito prometido o, en caso contrario: "devuélvame el dinero". De nuevo, Marx promete enviar el manuscrito. Sin embargo, se embarca junto con Engels en un trabajo distinto, que ambos acometen enfiebradamente y que dará como resultado un enorme manuscrito -"dos gruesos volúmenes en octavo", dice Engels- que hoy conocemos como *La ideología alemana* y que originalmente se titulaba así: *DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE Kritik der neuesten deutschen philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. es decir: "LA IDEOLOGIA ALEMANA Crítica de la nueva filosofía alemana, en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en sus diversos profetas". El texto alemán sólo fue publicado en su integridad en 1932, en MEGA, I,5. Utilizo aquí el texto de las *Marx-Engels Werke*, vol. III, al que ya he hecho referencia bibliográfica. Antes de 1932, tan sólo se conocían algunos fragmentos publicados por Bernstein en *Dokumente des Sozialismus* (1902-1903), y el fragmento titulado *Feuerbach*, publicado por Riazanov en 1926. Debieron ser muy poco conocidos estos fragmentos, pues los autores de la época no hacen referencia a ellos. Por ejemplo, para Lukács hubiera sido importante, a la hora de escribir *Historia y conciencia de clase* (1923) considerar los fragmentos publicados por Bernstein. Y para Karl Mannheim, a la hora de publicar su *Ideología y utopía* (1929). Incluso después de publicarse el texto íntegro de *La ideología alemana*, Mannheim no hizo alusión a esa obra en las posteriores ediciones de su libro, lo que constituye, por cierto, una grave omisión, como lo he probado en otra parte.¹³

13. Cfr. mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1971, pp. 82-109.

La verdad es que sólo recientemente ha prosperado el estudio analítico a fondo de esta obra de Marx y Engels. Sobre todo, en Italia, a través de importantes textos como los de L. Colletti, N. Badaloni, C. Luporini, G. della Volpe y otros,¹⁴ e incluso la revista específicamente llamada *Ideología*. En Francia, país grafómano por excelencia, ha corrido mucha tinta sobre la alienación, pero muy poca sobre el texto específico de *La ideología alemana*. La discusión, sobre todo a partir de las interpretaciones althusserianas, se ha centrado preferentemente en los *Manuscritos de 1844*. Igual cosa ha ocurrido en Alemania, Inglaterra y en los Estados Unidos.

Cabe preguntarse: ¿por qué Marx, habiendo prometido a un editor un volumen de la economía política, dejó de lado este compromiso y se sumergió con Engels en la crítica de la ideología? el interés fundamental de Marx no era ciertamente polemizar con los neohegelianos; su interés básico era la construcción de una *Economía*. La razón es que Marx era hijo de su tiempo y de su país. Dijo Goethe una vez que toda verdadera poesía era poesía de circunstancias. Lo mismo ocurre, como explicó Marx una y otra vez, con todos los productos del espíritu humano, sean ideológicos o no. Pues bien, cuál era la circunstancia de Marx? Por un lado, estaban los residuos que la exportación de la Gran Revolución Francesa había dejado en el "espíritu" alemán, espíritu que, a través de cabezas como Hegel, habían intentado incorporar al orden de las ideas aquella Revolución que, aunque no exenta de ideas, había tenido lugar en el plano más crasamente material de la historia, a saber, la lucha de clases, el desplazamiento de una clase por otra y la definitiva insurgencia de un nuevo modo de producción: el capitalismo. En materia de cambio social, Alemania andaba a la zaga; pero la filosofía alemana realizó un gigantesco esfuerzo -cuyo producto más notable es Hegel- para ponerse a la altura de los tiempos. Para Hegel, en uno de sus penetrantes escritos juveniles, la Revolución equivalía a la "reconciliación de lo divino con el mundo", y en la *Fenomenología del Espíritu* trazó un cuadro categorial de aquel gran movimiento social (véase, por ejemplo, el párrafo sobre el "Terror") que le ha valido, por parte de modernos intérpretes como Ritter, el calificativo de "filósofo de la revolución". Así también lo interpretó Marx, pero éste supo ver desde un comienzo que, si a Hegel le cuadraba ese calificativo, no era precisamente por sus concretas

14. Ver, p. eje., C. Cuporini, la *Introduzione a L'ideologia tedesca*, Roma 1967; N. Badaloni, *Alienazione e libertà nel pensiero di Marx*, en "Crítica Marxista", VI, 1968; G. della Volpe, *La libertà comunista*, Milán, 1963.

previsiones históricas (realización de la Idea en el Estado prusiano), sino porque, en la médula de su dialéctica, funcionaba la idea persistente de un cambio radical y revolucionario en la historia de las luchas humanas: un cambio que traería consigo la "reconciliación" de los opuestos, la identificación de sujeto y objeto (recuérdese al Lukács de *Historia y conciencia de clase*) o, para decirlo en otros términos, el cese de la *alienación*, o sea, de la separación o desgarradura que hasta entonces la historia había sufrido en sus vanos intentos -Grecia, Roma, occidente cristiano- por reconciliar la marcha de la Idea Absoluta con la marcha del mundo relativo. Para Marx, esta reconciliación tendría como supuesto una nueva y gigantesca desgarradura o alienación: la sociedad capitalista, y un objetivo final: el cese de la lucha de clases como motor de la historia. Marx, en 1845, tenía que plantearse este problema (en realidad, ya se lo había planteado en 1844), porque su circunstancia era alemana, y porque el pensamiento de Hegel había sido desfigurado por los neohegelianos.

Esta era la segunda razón que obligaba a Marx a hablar "el lenguaje de los filósofos": la proliferación de los epígonos de Hegel, que no se caracterizaban precisamente por su pasividad. Habían cumplido "la putrefacción del Espíritu Absoluto" y, de paso, habían tergiversado completamente el benéfico influjo que el movimiento social francés había dejado en mentes como Hegel. En Marx Stirner, por ejemplo, había sufrido una transfiguración la crítica francesa de la propiedad, y no se había en general rescatado lo rescatable de los utopistas franceses como Saint-Simon. Había que hacer, entonces, la crítica de todo este ambiente intelectual, más preocupado de hacer frases y de criticar la religión que de transformar la sociedad y superar la mera crítica de la religión (que ya el propio Marx había hecho en 1843, a propósito de Hegel), esto es, de la Sagrada Familia, por una crítica de la familia humana, que es la sustentadora de la familia sagrada y de la alienación que ésta representa. Estos neohegelianos, al decir de Marx, independizaban la conciencia, la hipostasiaban, lo cual es una manera sutil de devolverla al plano de la teología, que es el plano por excelencia hipostático. Todas las determinaciones humanas reales dependían de la conciencia; había, pues, para ellos, que "cambiar de conciencia" (*dass Bewusstsein zu verändern*). No se les había ocurrido pensar que la conciencia es determinada, en definitiva, por el ser social, y no al revés. Comenta Marx: "Este postulado de 'cambiar de conciencia' viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente 'revolucio-

naria', los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han encontrado la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra "frases". Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente." ¹⁵ Se reconoce aquí fácilmente el mensaje de la *Tesis XI* sobre Feuerbach. Aparece una conjetura para el investigador sobre Marx: las *Tesis sobre Feuerbach* no son sino un esbozo para la primera parte de *La ideología alemana*, lo cual es comprobable incluso desde el punto de vista filológico (por ejemplo, la utilización del verbo *verändern*: cambiar, transformar). Y aparece, también, para Marx, una imperiosa necesidad, que lo llevó a combatir primero contra filósofos que contra economistas: la necesidad de estructurar una *teoría de la ideología*, que explicase a ésta como un universo no autónomo, dependiente del universo material. En el mismo pasaje antes citado, añade muy claramente: "A ninguno de estos filósofos se les ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea."

Hay un tercer motivo histórico que obliga a Marx en esta época a "aclararse las ideas", como dirá en 1859. Había que criticar a los alemanes que deformaban a los franceses; pero había también que criticar a los franceses que deformaban a Francia y, al mismo tiempo, había que rescatar todo lo que de genuinamente revolucionario tuvo el pensamiento francés (y también el inglés de los empiristas) en los años pre y post revolucionarios del siglo XVIII y comienzos del XIX. En resumen, había que deslustrar y aprovechar la rica tradición del sensualismo filosófico francés, desde Condillac hasta Destutt de Tracy, pasando por autores como Helvétius y Holbach y, naturalmente, por la *Enciclopedia* y su padre, Diderot. Inspirados en el Bacon del *Novum Organum*, que había desarrollado una impecable crítica contra los *idola*, "ídolos", fetiches o prejuicios intelectuales de la Edad Media en la medida en que entorpecían el claro entendimiento del mundo y la adopción de una metodología científica basada en la experiencia, los sensualistas y enciclopedistas franceses desarrollaron una *teoría de los prejuicios (préjugés)*; patente en Helvétius, Holbach, Voltaire, Diderot. Helvétius, en especial, llegó a formulaciones que, con

15. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 20; *La ideología alemana*, ed. cit., p. 18.

ligeros retoques, podrían ser suscritas por Marx. Como discípulo de Condillac, sostenía el origen sensual, material, de todas nuestras representaciones e "ideas"; pero añadía algo fundamental, que no vio bien su maestro: ese origen era de carácter eminentemente *social*. Ahora bien, dentro de nuestro universo de representaciones, hay una especie, la de los prejuicios, que juega un papel fundamental en la conducta social del hombre y en las diferentes posturas que asume frente a su situación histórica. Esta zona de nuestro psiquismo nos gobierna mucho más de lo que pensamos. En el plano social, "los prejuicios de los grandes son los deberes de los pequeños", lo que es una clara anunciación de la teoría marxista de la ideología dominante, que es la ideología de los "grandes", o sea, la de los dueños del poder económico. Los prejuicios, como ya lo indicara Voltaire en su *Dictionnaire Philosophique* (diez años después de que Helvétius publicara su *De l'Esprit*), pueden ser de diversos tipos: físicos, históricos, religiosos, etc., y consisten en *une opinion sans jugement*, una opinión sin juicio, inducida por la sociedad en el individuo: *Ainsi dans toute le terre on inspire aux enfants toutes les opinions qu'on veut, avant qu'ils puissent juger*, esto es: "Así, en todo el mundo, se inspira en los niños cuantas opiniones se quiera, antes de que ellos puedan juzgar." (Cfr. *Dictionnaire Philosophique*, artículo *Préjugés*). No está muy lejos esto de la moderna concepción (de inspiración marxista) de la ideología como sistema de representaciones inducido en el psiquismo, desde la más tierna infancia, por los medios de comunicación y el ambiente social. Por esto, Marx beberá de fuentes como Helvétius, Voltaire y Diderot para la elaboración de su teoría de la ideología añadiéndoles algo sustancial: la teoría materialista de la historia, que implica el estudio de todas las condiciones materiales de una época para poder entender el sentido que en la misma tenían los prejuicios, la ideología. *Y por tanto, para poder comprender los verdaderos resortes materiales que convierten a la ideología dominante (los prejuicios de los "grandes", de Helvétius) en una alienación particular que es aliada esencial de la alienación general, cuyo centro, dentro de la sociedad capitalista, es la alienación del trabajo.* En este sentido, Marx prestó mucha más atención (como se demuestra en *La Sagrada Familia*, donde cita con entusiasmo a Helvétius) a las formulaciones de los prerrevolucionarios franceses que a las de aquellos que fueron producto de la revolución. Aunque toma el vocablo "ideología" de Destutt de Tracy, no le interesa el contenido que este "beato" (como lo apostrofa en *El Capital*) dio a ese término. Por el contrario, le interesa la psicología sensualista en la medida en que, como en Helvétius, se hizo énfasis en los factores sociales

que determinan la conciencia prejuiciada, "ideologizada"; no le interesa la ideología como "ciencia de las ideas", según el esquema naturalista de Destutt de Tracy; prefiere los denuos de Napoleón cuando, ante el Consejo de Estado, en 1812, denunció a los "ideólogos" (Destutt y sus amigos) como filósofos carentes de sentido histórico; y prefiere, por supuesto, la teoría de los prejuicios según la cual éstos no se explican sino en función de la sociedad donde nacen y se hacen poderosos, donde se convierten, por decirlo así, en capital ideológico.

Tales fueron, a nuestro juicio, las tres razones históricas fundamentales que obligaron intelectualmente a Marx a "saldar cuentas" con los filósofos y a postergar la construcción de su tratado de *Economía*. Es decir: la exportación del movimiento revolucionario francés y su conversión al "espíritu" hegeliano, la proliferación de los neohegelianos y su ideologización de la historia, y, por último, la influencia indudable que ejerció en el pensamiento de Marx la teoría de los prejuicios, del iluminismo francés.

Este último punto, en especial, debería ser estudiado con mucho mayor detenimiento del que hasta ahora se le ha acordado, si se quiere tener una idea clara acerca de la arqueología de la teoría marxista de la ideología. Así como para los pensadores franceses del siglo XVIII Bacon fue su gran predecesor con su teoría de los *idola*,¹⁶ el gran predecesor de la moderna teoría de la ideología —y en particular la de Marx— es el pensamiento francés del siglo XVIII. Pues, al luchar contra los intereses y prejuicios dominantes de su época, este pensamiento ¿qué otra cosa hacía sino luchar contra la ideología dominante? El dato curioso, historiográficamente hablando, es que el nombre de la ciencia inventada por Destutt de Tracy para combatir los prejuicios, esto es, el nombre de "ideología" o ciencia de las ideas (que pretendía ser una psicología científica, sensualista) resultó a la postre ser el nombre usado por Marx para designar precisamente aquellos prejuicios e intereses que pasaban por ser "el interés general de la sociedad", siendo, sin embargo, tan sólo el interés de una determinada clase. Marx, por otra parte, hizo una doble crítica a los sensualistas franceses. Aunque celebra el interés de Helvétius por las determinaciones *sociales* del espíritu humano, le reprocha dos cosas: a) no haber hecho un análisis materialista de las condiciones económicas de

16. En el artículo "Préjugé" de la *Encyclopédie*, se dice de Bacon que es "l'homme du monde qui a le plus médité sur ce sujet", y también se habla de "les préjugés, ces idoles de l'ame" Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel, ed. Samuel Faulches, 1865, vol. XIII.

su tiempo, y b) haber pensado, como muchos de sus contemporáneos, que el progreso lo decide tan sólo la *política*. Por otra parte, el materialismo histórico, nada psicologizante, de Marx, no podía conformarse con postulados como este: *Tout se réduit donc à sentir*, esto es: "Todo, en definitiva, se reduce a sentir."¹⁷ No es que ello sea falso, como tampoco sería falso reducirlo todo, en última instancia, a la alimentación y al sexo; pero no constituye explicación científica de la historia humana.

Finalmente, quedaría por mencionar la circunstancia histórico-social tal vez más importante para Marx, y que lo obligaba a emplear aún "el lenguaje de los filósofos". Esta razón no era otra que la confusión que todos aquellos ideólogos creaban en el incipiente movimiento obrero alemán. En lugar de dedicarse al análisis de la situación material de Alemania, una nación que no había aún superado la fragmentación feudal de la tierra y el poder y cuyo movimiento obrero necesitaba urgentemente de una dirigencia enérgica, pragmática y con sentido histórico, los ideólogos se dedicaron a combatir "frases", a hacer frases, a interpretar el mundo (y no a transformarlo) según las ideas religiosas y teológicas, según evoluciones del "espíritu" o, en casos como el de Max Stirner, según una filosofía del más craso individualismo, que se transparenta en títulos como "El único y su propiedad". ¿Por qué no hablar de las masas y su propiedad? En esto, nuevamente, Marx prefería a los filósofos del siglo XVIII. Prefería, por ejemplo, a aquel literal y metafórico tallador de diamantes que era Spinoza, a quien cita varias veces —siempre elogiosamente— a lo largo de su obra. Spinoza no pensaba en el individuo, sino en las masas. Así lo demuestra, por ejemplo, un pasaje de su *Ethica* (Parte I, Apéndice), donde responde a un viejo discípulo convertido al catolicismo: "Conozco todas las ventajas del orden político que instaura la Iglesia Romana y que tanto alaba Ud; no conocería otra más apta para engañar a las masas y dominar las almas." Y a los sostenedores de prejuicios les recrimina, en el lugar citado, que "os hayáis refugiado en la Voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia".

V.3. EL CONTENIDO DE LA IDEOLOGIA ALEMANA

La tesis central de *La ideología alemana* es la construcción (hecha siempre al calor de la crítica, como en todas las obras de Marx) de una teoría de la ideología, su aplicación en el caso concreto de Alemania y otros países centroeuropeos, y su

17. Helvétius, *Oeuvres Complètes*, 1/II, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1969, p. 207.

fundamentación a través de una teoría general de la historia, que es lo que posteriormente se llamó "materialismo histórico", término que Marx nunca empleó a la letra. Un pasaje de la primera parte resume apropiadamente esta intención o programa intelectual: "La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, está directamente implicada en la actividad material y el comercio material de los hombres; es el lenguaje de la vida real (el lenguaje en que ésta encuentra su expresión o *Ausdruck*, L.S.). La actividad de la imaginación y del pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material. Igual ocurre con la producción espiritual (*geistigen Produktion*) tal como se manifiesta en el lenguaje político de un pueblo, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. Los hombres producen sus ideas, sus imaginaciones, etc., pero lo hacen en cuanto hombres reales actuantes y en cuanto dependen de un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y del comercio que les corresponde, hasta en sus más extendidas formas. La conciencia no puede nunca ser otra cosa que la existencia consciente y la existencia de los seres humanos, y este es su proceso real de vida."¹⁸

De una manera o de otra, todas las formulaciones metodológicas que hicieron tanto Marx como Engels del "materialismo histórico", funcionan en torno a este eje: para entender a una sociedad, así como para entender y explicar su producción espiritual, es imprescindible conocer científicamente su nivel material de producción: sus medios de producción, sus fuerzas productivas, su modo de producción, sus relaciones de producción. Entendiendo, claro está, lo contrario de lo que entienden los manuales de marxismo, que tanto hablan de "superestructura" y de "estructura", a saber, que la producción espiritual "está directamente implicada en la actividad material", y que en modo alguno se supone, dentro de esta doctrina, una separación real de "niveles", aunque sí una separación metafórica o, en todo caso, analítica (Marx no habló sino tres o cuatro veces de *Super-struktur*, y siempre como metáfora, según espero haber demostrado en otra parte).¹⁹

Este es el tema central, de fondo, de *La ideología alemana*; todos los otros temas, que son muy variados, no son sino apéndices de éste, según lo expresamos antes (Cfr. *supra*, V.I.). Es una lástima que Marx no volviese a poner la mano en su enorme manuscrito (la parte de Engels es mínima, como en *La*

18. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26.

19. Cfr. mi libro *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971, II.3.1.

sagrada familia) para someter a tórculo literario su teoría de la ideología. Habría tenido el efecto, según escribió Engels en carta a Mehring de Julio de 1893, de aclarar las numerosas tergiversaciones de que fue objeto la concepción marxista de la ideología. La principal de esas tergiversaciones, como apunta Engels, era confundir la *determinación* de las ideas por los hechos económicos y materiales en general, con el proceso mismo de *génesis de estas ideas*. La teoría de 1845 aparecía, así, como un típico determinismo del siglo XIX; se olvidaba, por no conocer el manuscrito de Marx, el estudio que éste había hecho acerca de la especificidad de las ideas, y hasta de la ideología misma, lo que hoy se bautiza una y otra vez como su "autonomía relativa", término que no acaba de convencerme.

Este tema central está claramente expresado en la primera parte de la obra: el resto de la misma no consiste sino en variaciones más o menos sutiles que, desde el punto de vista teórico, no añaden nada sustancial, salvo, quizá la parte dedicada a la polémica con "San Max".

Para poder hacer la crítica de la ideología alemana se imponía hacer una crítica de la ideología en general, que en primer término diese cuenta de los rasgos propios de *toda ideología*. En un esfuerzo de síntesis, y basándome fundamentalmente en *La ideología alemana*, he escrito en otro libro una caracterización que aspira a decir lo esencial, no sólo acerca de la teoría de la ideología en los términos de Marx, sino del contenido profundo de aquel enorme manuscrito de 1845-46. Decía yo:

"En toda la historia, humana, las relaciones sociales más elementales y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida y de su vida misma, engendran en las mentes una reproducción o *expresión (Ausdruck)* ideal, inmaterial, de aquellas relaciones sociales materiales. En la historia conocida, que no por azar Marx llamaba 'prehistoria', desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo (cuya primera manifestación es la división en trabajo físico y espiritual, con lo que surge "La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes"),²⁰ la propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados: son los *factores histórico-*

20. K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 31.

genéticos de la alienación. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en las mentes de los hombres: la alienación material adquiere su expresión y su refuerzo justificador en la alienación ideológica (caso de la ideología alemana frente a la realidad material alemana; caso de la Política aristotélico-platónica frente a la realidad esclavista, etc.). Así como en el plano de las relaciones materiales el antagonismo cristaliza en la formación de una capa social dominante –propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social según sus intereses–, del mismo modo y como expresión ideal (metafóricamente, como “reflejo”) de aquel dominio se constituye una ideología dominante. ‘Las ideas dominantes –escribe Marx– no son otra cosa que la expresión ideal (*ideelle Ausdruck*) de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.’²¹ Se trata así de una formación específica cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en justificar y preservar el orden material de las distintas formaciones económico-sociales. Estas segregan, por ejemplo, su propia ideología jurídica, para justificar idealmente, mediante un lenguaje casuístico, fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la “nobleza de sangre”. La propiedad privada, que constituye en sí misma un factor de alienación, es ideológicamente declarada como “inalienable”. La oposición de la ciencia a la ideología proviene, así, de que si la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses materiales basados en la desigualdad social, el papel de la ciencia –y así entendió Marx la suya en el programa de 1845 y en sus realizaciones posteriores– debe consistir en lo contrario; esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales, el carácter histórico y no “natural” de aquella desigualdad social. “La estructura de la sociedad es comparable a los cimientos que soportan un edificio, y la ideología de la sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho, a su fachada, a lo que está fuera y a la vista. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese “Estado” (metafóricamente, toda esa ‘superestructura’), es más, declara inexistentes a los cimien-

21. *Ibidem*, p. 46; versión castellana en *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 50-51.

tos o, en todo caso, invierte las relaciones y dice que es el edificio el que soporta a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, según el ideólogo, la ideología de una sociedad –su fachada jurídico-política, filosófica y religiosa– es la que determina el carácter de la estructura socioeconómica. Y no al revés. En suma, piensa que es la conciencia social la que determina al ser social, y juzga a los pueblos por lo que éstos dicen de sí mismos, que es más o menos como juzgar un producto comercial por la propaganda que de él se hace. Marx criticaba la economía clásica –pese a los méritos científicos que le reconocía, especialmente a Ricardo– el que careciese de una teoría de la explotación y fuese, por tanto, una ciencia ideológicamente fundada y formulada, encubridora indirecta de la explotación. El arma principal del proletariado no es hacerse de una “ideología” revolucionaria, por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir conciencia de clase, una conciencia real que sustituya a esa falsa conciencia que es la ideología.²²

22. Dado que se trata aquí de una exposición de la teoría de la ideología tal como fue formulada por Marx y Engels, no podemos entrar a profundizar el concepto de falsa conciencia utilizando armas teóricas que sólo la psicología posterior a Engels y Marx pudo fraguar. En mi libro *La plusvalía ideológica* (cap. V) he intentado explicar ese concepto acudiendo no a Hegel, sino a la teoría freudiana del inconsciente y el preconscious.

No obstante, es preciso dejar constancia de que Engels (por coincidencia, en los mismos años en que Freud descubría su teoría) dejó algunas indicaciones reveladoras que son como el puente entre la teoría marxista y la freudiana. Así, por ejemplo, en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (sec. IV), al hablarnos del viejo materialismo feuerbachiano, aún no desprendido de adherencias ideológicas, en lo tocante al campo de los estudios históricos “se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos cuáles son los móviles de esos móviles. La inconsciencia no estriba precisamente en admitir móviles ideales, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes.

Y en un texto más conocido –pero muy mal interpretado–, la carta a Mehring del 14 de Julio de 1893, nos dice: “La ideología es un proceso que se opera en el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras [los “móviles” de la cita anterior, L.S.] que lo mueven permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico.

En el plano individual, nos dirá Freud, lo ‘reprimido’ se caracteriza por ser un móvil inconsciente, algo que ignoramos y que atribuimos erradamente a otros factores. Del mismo modo, en el plano social, la estructura económica de la sociedad es el móvil real de cuanto ocurre en las relaciones sociales, y el ideólogo se caracteriza por ignorar ese móvil real y sustituirlo por móviles ideales. La ‘represión social’ representada por la ideología consiste, pues, en confundir los móviles reales (estructura socioeconómica) con móviles aparentes. Así, el ideólogo de la Revolución Francesa nos dirá que el triunfo de aquel movimiento se debió a las ideas de los enciclopedistas, a los ‘principios’ de igualdad, etc. El anti-ideólogo, en cambio (o sea, el científico, en el sentido de Marx), dirá que todas esas ideas y principios fueron movidos y determinados por una conmoción socioeconómica: la liquidación burguesa del orden feudal.

De ahí que deba nutrirse de *ciencia* revolucionaria y no de catecismos ideológicos. Marx oponía "conciencia de clase" a 'ideología'. La ideología no ve más allá de los fenómenos o apariencias sociales; no ve, por ejemplo, por detrás de las 'ganancias' capitalistas la estructura oculta de la *plusvalía*; confunde el valor de las mercancías, que es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir las, con su *precio*, que es algo determinado por el mercado.

"Finalmente, la ideología es un fenómeno *histórico* y en modo alguno perteneciente a la 'naturaleza' o 'esencia' del hombre; lo mismo que la alienación, es un fenómeno *históricamente superable*. En la fase superior de la sociedad comunista, dice la *Crítica del Programa de Gotha*, cuando sea verdad aquello: 'De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades', habrá desaparecido para siempre la necesidad *dominante* de una ideología justificadora. Igualmente, desaparecerá, *como motivo dominante* en el orden espiritual, el conflicto entre la ideología de la sociedad, que proclama la bondad de una situación social degradante, y la sociedad misma. Con la desaparición de la explotación como signo dominante de la sociedad, desaparecerá la ideología como motivo dominante de su orden espiritual. Toda ideología es, por definición, justificación de una explotación. En la medida en que ésta desaparezca, desaparecerá la ideología." ²³

Tal es el esquema, a nuestro juicio, de la teoría de la ideología contenida en el manuscrito de Marx. Para el lector avisado resultará obvio que hemos, aquí y allá, condimentado la formulación de 1845-46 con algunos rasgos provenientes de textos posteriores. Pero no son fundamentales, si exceptuamos la distinción entre ideología y ciencia, que hemos extraído de *El Capital*. En lo fundamental, el Marx maduro seguirá siendo fiel, durante toda su vida, a la caracterización de la ideología que he

El ideólogo, deslumbrado por la fachada jurídico-política del edificio social, 'olvida' o 'reprime' la existencia de los *cimientos* económicos que soportan todo ese edificio y esa fachada. (El 'olvido' remite en Freud a la pre-consciencia; la "represión", a la inconsciencia).

Un ejemplo. En los países latinoamericanos es típica actitud ideológica en los gobiernos que, buscando 'sanear el orden moral' de la población, emprenden campañas contra la pornografía, valga el caso, en lugar de emprender una transformación de la base social destinada a liquidar la pobreza y el subdesarrollo o, en todo caso, las condiciones materiales de la pornografía. Atender sólo a las 'superestructuras' es, por eso, puro reformismo, pura ideología. Lo revolucionario es atacar los *móviles reales*.

23. Cfr. mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México 1971, pp. 15-19.

transcrito antes. Ella constituye la formulación de la *alienación ideológica*, que juega un papel central en *La ideología alemana*, y que jugará un importante papel en *El Capital*, sobre todo cuando Marx identifica a las "formas de aparición" (*Erscheinungsformen*) de la estructura social, como ideología parecerá allí como uno de los términos de la contraposición Apariencia/Estructura.

V.4. LA ALIENACION EN "LA IDEOLOGIA ALEMANA"

El problema de la alienación aparece en esta obra ligado a otros problemas diferentes entre sí. Hay, así, fenómenos como la alienación del Estado, la alienación ideológico-filosófica, la alienación del dinero, la alienación del mercado mundial y otras formas. Comenzaremos con la alienación bajo su forma ideológico-filosófica.

V.4.1. La alienación ideológico-filosófica

Marx viene de una discusión sobre el modo de "apropiación", que finaliza así: "Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados, termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno." ²⁴

Es decir, que en el momento en que el pueblo se *apropie* de la totalidad de las fuerzas productivas, se producirá uno de los pasos esenciales para la desalienación humana: la abolición de la propiedad privada. Es claro que no es ésta la única condición para la desalienación. En efecto, en los países "socialistas" de hoy se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción, pero se ha olvidado demasiado a menudo que los factores históricos de la alienación son también otros: está la división del trabajo y la producción mercantil y monetaria, sin cuya abolición es imposible superar toda "la historia anterior", esto es, lo que Marx llamó en una ocasión "la prehistoria humana". Por otra parte, cuando se habla de abolición de la propiedad privada, también hay que entender esto al nivel de la conciencia: en los países socialistas sigue habiendo propiedad privada de las ideas y, sobre todo, del derecho a la crítica y a la disensión. Y todo ello, sin duda, se debe a la alienación estatal de que hablaré más adelante.

24. *La ideol. alem.*, p. 80.

En este momento Marx escribe: "Los filósofos [es probable que se refiera a Hegel, L.S.] se han representado como un ideal al que llaman 'el hombre' (*der Mensch*), a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo 'del hombre', para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto 'del hombre', presentándolo como la fuerza propulsora de la historia (*treibende Kraft der Geschichte*, p. 69). De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación del 'hombre' (*Selbstentfremdungsprozess des Menschen*: p. 69), y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los individuos anteriores. Y esta inversión (*Umkehrung*, p. 69), que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia." 25

Es evidente el ataque anti-hegeliano. Los filósofos conciben un reino ideal donde habría desaparecido la división del trabajo; pero en este reino quien habrá triunfado no es lo que Marx llama los productores asociados, sino una entidad hipostática: el Hombre, o la Humanidad, concebida como parte de la Idea Absoluta y de su desarrollo. Es "el Hombre" y no la lucha de clases el verdadero motor de la historia. Es el Hombre, y no la división del trabajo de los hombres, lo que ha causado el proceso de "autoalienación", ese mismo proceso del cual ya nos hablara Marx en los *Manuscritos de 1844*, a propósito de la "alienación de la actividad productiva" o "segunda determinación" de la alienación del trabajo. Esta inversión típicamente *ideológica* hace que la historia humana, en lugar de desarrollarse en "su verdadero escenario, la Sociedad Civil", se desarrolle tan sólo al nivel de la conciencia. De lo cual se infiere que para revolucionar el mundo y transformarlo, para acabar con la alienación, bastará con atacar los problemas de la conciencia social. Es lo que muchos, todavía hoy, piensan: que basta con el "comunismo pensado" y no con el comunismo *real* para acabar con la alienación. Para Hegel, el hombre y toda su historia no son sino un momento de "alienación de la Idea en el tiempo" (así como la Naturaleza es la alienación en el espacio). Pero todo esto sigue siendo un proceso ideal, al nivel de la conciencia. Del mismo modo, para Hegel y para los neohegelianos, la desalienación del

25. *La ideol. alem.*, pp. 80-81.

hombre tendrá que ocurrir en un nivel ideal. Esto es precisamente lo que Marx critica. Esta crítica estaba ya presente cuando hablaba de Feuerbach, a quién Marx reprochaba el atacar la alienación religiosa quedándose en el mero nivel de la alienación ideológica; para Marx se trataba, como espero haber demostrado en el capítulo sobre *La sagrada familia*, de buscar los resortes materiales o "familia humana" que soportan toda esa alienación ideológica. Del mismo modo, ahora reprocha duramente a los hegelianos el pretender un socialismo puramente al nivel de la conciencia o de la Idea. Se trata de un típico fenómeno de inversión ideológica y, por tanto, de alienación ideológico-filosófica.

En otra parte de esa obra de Marx nos encontramos con una nueva forma de alienación ideológica: concebir al dinero como "necesario" y pensar que "siempre" tiene que haber un "cambio" o intercambio. En cita de Marx, dice Sancho: "El dinero es una mercancía; es, además, un *medio* esencial o un poder, pues impide que el patriotismo se fosilice, lo mantiene líquido y lo hace circular. Si conoces un medio de cambio mejor, perfectamente, pero pronto se convertirá también en dinero".

Y comenta Marx: "Hasta qué punto se halla Sancho prisionero de las concepciones burguesas lo revela su búsqueda en pos de un medio de cambio mejor. En primer lugar, *presupone, pues, que es necesario un medio de cambio* [presupuesto ideológico, L.S.], cualquiera que él sea, y en segundo lugar no conoce más medio de cambio que el dinero." 26

Este reproche es el mismo que hará Marx posteriormente a la economía clásica: considerar el intercambio monetario capitalista como algo congénito a la "naturaleza o esencia humana". En 1844 ya lo había entrevisto, pero los *Manuscritos* no lo ven con tanta claridad como ahora, por la sencilla razón de que para 1844 Marx aún rechazaba la teoría clásica del valor-trabajo, y hablaba él mismo también de "alienación de la esencia humana" y de "ser genérico", según hemos visto en el capítulo correspondiente. Pero en *La ideología alemana*, de una vez y ya para siempre, Marx rechazará este vocabulario filosófico y hará de él descarnadas burlas, como en el caso del adversario Sancho.

Hay que decir, a este respecto, para evitar equívocos, que aunque en esta obra hay una teoría de la alienación, Marx mismo empleará el vocabulario (*Entfremdung*) para hacer burla del "lenguaje de los filósofos". En efecto, "alienación" es término central de sistema hegeliano, sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero este menosprecio por ese vocabulario no

26. *La ideol. alem.*, p. 471.

impedirá a Marx más tarde, en 1857-58 (en los *Grundrisse*) retomarlos y darle un sentido científico-social. El término a la larga, pese a su pasado hegeliano, le resultó útil a Marx, así como le resultaron útiles algunas fórmulas de la *Lógica* hegeliana.

Hay otro pasaje donde Marx se refiere a la típica concepción burguesa del dinero como un *alienum* hispostático. Dice Sancho: "Has de saber que tendrás tanto dinero como poder tengas, pues valdrás lo que tú sepas hacerte valer." y comenta Marx: "En el poder del dinero, en la sustantivación (*Verselbständigung*, p. 380) del medio general de cambio tanto frente a la sociedad como frente a los individuos, se manifiesta con la mayor claridad la sustantivación de las relaciones de producción y de intercambio en general."²⁷

Hay en esta crítica de Marx una clara anticipación de lo que en *El Capital* se llamará "fetichismo", esto es, "la personificación de las cosas y la cosificación de las personas". En efecto, es típico de la mentalidad burguesa concebir al dinero como una "cosa" y no como lo que es: una *relación social* de producción. Concebido como una cosa, el dinero aparece como dotado de propiedades misteriosas: se multiplica, se acrecienta en ganancias, y todo por su propio poder. Es evidente que en semejante concepción no puede entrar una teoría como la de la plusvalía. Esto es lo que nos dice el Marx de *El Capital*. El Marx de *La ideología alemana* no posee aún la teoría de la plusvalía, pero ya enfila sus ataques contra las "sustantivaciones" del dinero. Ya sabía Marx que el dinero es una relación, y que su presentación burguesa como "cosa" es una forma ideológica de la alienación generalizada, representada en su adversario Sancho.

Decía antes que en esta obra Marx hace burla de todo el vocabulario filosófico, en especial el que habla de la "esencia humana". En un pasaje, Marx cita a Karl Grün, quien hace la alabanza de Feuerbach y de su resultado: "el Hombre". Según Grün, "por este camino marchamos con mayor seguridad, porque marchamos más concienzudamente que poniendo sobre el tapete el salario, la competencia y los defectos de las constituciones..."

Y Marx comenta mordazmente: "A él no le preocupan los pequeños problemas. Pertrechado con la fe inquebrantable en los resultados de la filosofía alemana, tal y como aparecen plasmados en Feuerbach, a saber con la conciencia de que "el Hombre", el "hombre puro y verdadero", es la meta final de la historia, de que la religión es la esencia humana alienada (*dass die Religion das entäusserte menschliche Wesen sei*, p. 475), de que

27. *La ideol. alem.*, p. 472.

la esencia humana es la esencia humana y la pauta y medida²⁸ de todas las cosas; pertrechado con las demás verdades del socialismo alemán (...), de que también el dinero, el salario, etc., son enajenaciones de la esencia humana (*Entäusserungen des menschlichen Wesens*, p. 475), de que el socialismo alemán es la realización de la filosofía alemana y la verdad teórica del socialismo y del comunismo extranjero, etc., el señor Grün se pone de viaje hacia Bruselas y París con toda la infatuación del verdadero socialismo."²⁹

Se ve a las claras, pues, cómo Marx ha ya superado el vocabulario filosófico que aún lastraba su pensamiento en 1844. Para el filósofo, lo que se aliena es la "esencia humana", y todos los demás detalles: el dinero, el salario, la explotación, no son sino "detalles" molestos para el análisis. Es de notarse cómo se corresponde, en Marx, este cambio de vocabulario con la inauguración de su nueva teoría del materialismo histórico, expuesta por primera vez en *La ideología alemana*. Algún tiempo después, 1848, volverá a burlarse, en el *Manifiesto Comunista*, de la famosa "esencia humana" de los filósofos. Tal vez por esto decidió Marx no publicar nunca sus notas de lectura de 1844: porque estaban lastradas de vocabulario filosófico.

Y así como critica a Grün por declarar como "detalles" insignificantes el dinero y el salario, también critica a Marx Stirner, quien remite todas las relaciones humanas al *egoísmo* y a la *utilidad*: "La aparente futilidad que resuelve toda la diversidad de las relaciones humanas en esa única relación de la utilidad, esa *abstracción de apariencia metafísica* viene del hecho de que en el marco de la sociedad burguesa todas las relaciones se confunden de manera práctica en la sola relación del dinero y el tráfico comercial."³⁰

No podía faltar en esta obra referencias a la religión como alienación. "En la religión —escribe Marx— los hombres transforman su mundo empírico en un ser pensado, representado, que se opone a ellos como un ser extraño."³¹

Esta referencia a la alienación religiosa es en Marx muy antigua, y lo acompañará durante toda su vida. Ya hay referencias a ella en 1843, en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde se estigmatiza a la religión como *Opium des Volks*. En 1844, en los Manuscritos, hace diversas referencias a

28. Esto es sin duda reminiscencia de la célebre sentencia protagórica citada por Platón en el *Teeteto*, 161 c: πάντων χρημάτων ἀνδρῶπων μέτρον εἶναι.

29. *La ideol. alem.*, pp. 590-91.

30. Citado en M. Rubel, *Essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., pp. 197-98.

31. *Ibid.*, p. 202.

este fenómeno. Ya tuvimos oportunidad de ver en su correspondiente capítulo cómo la alienación religiosa era el perfecto punto de comparación de la alienación del trabajo. Y si ello era así, era porque la alienación religiosa es un dominio peculiar que necesita de un análisis también peculiar. Marx hacía su análisis valiéndose del vocabulario de Feuerbach, quien hablaba de la conversión del sujeto en predicado, y del predicado en sujeto. En las *Tesis* y en *La ideología alemana*, Feuerbach será rebasado plenamente, cuando Marx busca los resortes de la "sagrada" familia en la familia humana, la familia real y material. La referencia a la alienación religiosa la volveremos a encontrar en los *Grundrisse*, cuando Marx equipara la "conversión del predicado en sujeto" que ocurre en la religión, con la dominación que el producto (mercancía) ejerce sobre los productores en el régimen capitalista de producción.

En general, y para finalizar este punto, hay que decir que el análisis que hace Marx de la alienación ideológico-filosófica, está hecha al calor de la disputa con los neohegelianos, los que habían realizado "la putrefacción del espíritu absoluto". Marx los calificaba curiosamente de "industriales de la filosofía", y hablará en general de la "pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliano".³² Precisamente refiriéndose Marx a estos ideólogos, llevará a cabo un interesante análisis de la alienación proyectada en el lenguaje y el pensamiento. Dirá Marx: "Es una tarea de las más difíciles para los filósofos descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Del mismo modo que los filósofos independizaron el pensamiento, hubieron de independizar al lenguaje en un reino propio. Ese es el secreto del lenguaje filosófico en que los pensamientos en cuanto palabras tienen un contenido propio. El problema de bajar del mundo de las ideas al mundo real se transforma en el problema de descender del lenguaje a la vida. Hemos mostrado que la independización de las ideas y pensamientos es una consecuencia de la independización de las relaciones personales entre los individuos. Hemos mostrado que la ocupación sistemática exclusiva con esos pensamientos por parte de los ideólogos y filósofos y, por consiguiente, la sistematización de esos pensamientos, es una consecuencia de la división del trabajo, y concretamente la filosofía alemana es una consecuencia de las relaciones pequeño burguesas alemanas. Los filósofos deberían diluir su lenguaje en el lenguaje corriente, del que es abstracción

32. *La ideol. alem.*, p. 15.

el primero, y reconocerían y verían que ni los pensamientos ni el lenguaje en sí mismos constituyen un reino, que no son sino manifestaciones de la vida real."³³

Esta es una crítica al lenguaje general de la filosofía, y en particular al de los ideólogos alemanes de la época. Coincide aquí Marx, en impresionante intuición, con las críticas que los lógicos matemáticos del siglo XX han hecho al lenguaje de los filósofos especulativos. Especialmente recuerda el ataque de Carnap a Heidegger, cuando Carnap asegura que en el lenguaje de Heidegger no existe propiamente *proposiciones*, pues de sus frases no se puede predicar ni la verdad ni la falsedad: son frases "poéticas" o vergonzantemente poéticas. Tal es la alienación del lenguaje de los filósofos, que se manifiesta con la constitución del lenguaje y los pensamientos como un reino independiente que termina por hacerse extraño al hombre y dominarlo, lo mismo que ocurre con los productos del trabajo o mercancías.

V.4.2 Reificación de las fuerzas productivas, propiedad privada, división del trabajo y alienación

Así como en los *Manuscritos de 1844* Marx había puesto el acento en la propiedad privada como factor histórico genético de la alienación, en *La ideología alemana* aparecerán la producción mercantil y la división del trabajo. La conjunción de estos tres factores, histórica y lógicamente considerados, es lo que llamo "la alienación como sistema". Hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, el *orden histórico* de aparición de esos fenómenos. Primero apareció la división del trabajo y, como consecuencia de ese fenómeno, apareció la propiedad privada; y posteriormente, la producción mercantil, que es históricamente reciente. Ahora bien, hay que tener en cuenta, cuando se piensa en el análisis u *orden lógico* de estos factores, la observación metodológica que hace Marx en la Introducción a los *Grundrisse*, a saber: "En la anatomía del hombre está la clave de la anatomía del mono", y no al revés. Del mismo modo, desde un punto de vista *lógico*, para analizar la alienación a partir de la sociedad capitalista, hay que empezar por la producción mercantil, para luego llegar a la propiedad privada y a la división del trabajo. Es un proceso que se hace, como dice Marx, *durch Analyse* o por análisis. Por eso Marx partió, en 1844, de la producción mercantil como factor primario de la alienación del trabajo. Luego, también en 1844, puso el acento en la propiedad privada, y en 1845-46, en la división del trabajo. De modo, pues, que el

33. Citado en Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México, 1967, p. 147.

orden lógico resulta aquí inverso al orden histórico, tal como ocurre con el método de *El Capital*, que empieza por una categoría históricamente más reciente que las otras: las mercancías. ¿Por qué? Porque, como nos dice Marx en 1857-58, la categoría mercancía ha alcanzado en el capitalismo su máximo desarrollo, y hay que partir de ella para encontrar, por la vía del análisis, formas anteriores de producción, tales como el esclavismo y la servidumbre, históricamente anteriores al modo capitalista de producción.

Nos dice Marx: "La propiedad privada, en la medida en que [como capital acumulado, L.S.] se enfrenta al trabajo, dentro de éste se desarrolla partiendo de la necesidad de la acumulación y, aunque en sus comienzos presente cada vez más marcada la forma de la comunidad, va acercándose más y más, en su desarrollo ulterior, a la moderna forma de la propiedad privada. La división del trabajo sienta ya de antemano las premisas para la división de las condiciones de trabajo (*Arbeitsbedingungen*, p. 66), las herramientas y los materiales y, con ello, para la diseminación del capital acumulado entre diferentes propietarios y, por consiguiente, también para la diseminación entre el capital y el trabajo y entre las diferentes formas de la misma propiedad. Cuanto más se desarrolle la división del trabajo y crezca la acumulación, más se agudizará también esa diseminación." 34

Nos encontramos aquí ante dos hechos fundamentales para el fenómeno de la alienación, histórica y lógicamente considerado. En primer lugar, las fuerzas productivas adquieren *sustantividad*, se separan o alienan del individuo, se enfrentan a él como entes hostiles. En segundo lugar, el individuo se convierte en un individuo abstracto, y el trabajo pierde toda apariencia de actividad propia.

En épocas precapitalistas, el trabajador no se hallaba separado de sus medios de producción, y por lo tanto las fuerzas productivas no se separaban o alienaban de él, como ocurre en el capitalismo, donde el obrero está completamente alienado o separado de sus medios de producción. El obrero "libre" asalariado entra al taller de la producción totalmente desasistido, contando sólo con una mercancía peculiar, su *fuerza de trabajo*: todo lo que representan los medios de producción, y las propias fuerzas productivas, le son ajenas. Esto ha sido posible en la producción mercantil altamente desarrollada, gracias al desarrollo de la división del trabajo y de la propiedad privada.

34. *La ideol. alem.*, pp. 77-78.

Las relaciones de producción se presentan así dice Marx en estilo dialéctico, como relaciones de destrucción, y las fuerzas productivas aparecen como fuerzas destructivas, por el mismo hecho de haberse sustantivado frente al productor como fuerzas extrañas a él e independientes.

Aquí, Marx hace la comparación con el modo de producción comunista, que es en Marx lo que hoy llamaríamos una "utopía concreta". Lo dice con las siguientes palabras: "...con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante su propio producto como ante algo extraño a ellos (*Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen su ihrem eignen Produkt verhalten*, p. 35), el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento". 35

Hay que advertir que en el texto precedente Marx menciona sólo a la abolición de la propiedad privada como condición para el advenimiento de la sociedad comunista. Pero en otros textos también vincula ese advenimiento a la desaparición o "superación" de la división del trabajo y de la economía mercantil y monetaria. Es importante tener esto en cuenta, porque los "socialismos" actuales han basado su socialismo en la mera abolición de la propiedad privada de los medios de producción, con lo cual sólo logran una tercera o cuarta parte de la desalienación.

La noción de fuerzas productivas se presenta directamente relacionada con la de división del trabajo: "Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo." En la sociedad capitalista (pensemos en el siglo XX, aunque Marx ya lo veía claro) la división del trabajo ha llegado a extremos alucinantes y, por consiguiente, también las fuerzas productivas, lo que hace su contradicción interna más "explosiva". La primera forma de la división del trabajo en una nación es la separación entre trabajo industrial-comercial y trabajo agrícola, es decir, entre ciudad y campo. Luego, la división se acentúa y se dividen el trabajo industrial y el comercial, y éstos a su vez se subdividen. Y ¿cuál es la relación de la división del trabajo con la propiedad privada? Marx responde: "Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad

35. *La ideol. alem.*, p. 37.

privada: o dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo."

En cuanto a la propiedad privada, ésta reviste históricamente tres formas fundamentales. Su primera forma es la propiedad de la tribu: es una fase incipiente de caza, pesca, ganadería y agricultura. La división del trabajo es aquí sólo algo más que una extensión de la división del trabajo natural en la familia. Lo social es una extensión de lo familiar. La "exclavitud latente en la familia" se desarrolla con el desarrollo de las necesidades.

La segunda forma es la antigua propiedad comunal y estatal: una fusión de tribus que da lugar a lo que en Grecia se llamó la *pólis* o ciudad-estado. Es un régimen donde impera la esclavitud como modo de producción. Hay todavía propiedad comunal, pero se desarrolla paralelamente la propiedad privada mobiliaria y, luego, la inmobiliaria. El trabajo esclavo es propiedad comunal, en la "propiedad privada en común". De ahí que la organización social se debilite a medida que se desarrolla la propiedad privada inmobiliaria. Hay un mayor desarrollo de la división del trabajo. A la contradicción ciudad-campo se une la contradicción entre ciudades que representan intereses urbanos o rurales. Hay un pleno desarrollo de las clases, polarizadas entre los ciudadanos y los esclavos. En Roma, en especial, hay un profundo desarrollo de la propiedad privada, patente desde los tiempos de la ley agraria *licinia* (366a.C.).

La tercera forma es la de la propiedad feudal, o por estamentos. La Antigüedad partía de la *pólis*; el Medioevo parte del campo. El desarrollo está condicionado por la escasez de población. Por otra parte, el desarrollo feudal se da en un terreno más extenso que el de la vieja Roma. Se difunde la agricultura. El final del Imperio Romano había acarreado la involución de muchas fuerzas productivas: el mercado languidecía. Por influencia de la estructura del ejército germánico—además de otros factores—se desarrolla la propiedad feudal. Se basa, como las otras, en una comunidad, pero a ésta no se enfrentan, ahora, como clase, los esclavos, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Se produce así una nueva contraposición campo-ciudad. El poder armado lo llevan las mesnadas de nobles. La propiedad privada se jerarquiza. La organización feudal es, como las otras, "una asociación frente a la clase productora dominada".³⁶ En las ciudades se da la propiedad corporativa, a través de los gremios artesanales. La

36. La ideol. alem., p. 24.

propiedad es el trabajo de cada uno. Los gremios surgen como la necesidad de asociarse frente a la nobleza rapaz. La forma fundamental de la propiedad feudal es la propiedad territorial, aunada al trabajo de los siervos y el de los gremios. Hay escaso desarrollo de la división del trabajo: "fuera de la separación entre principes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, no encontramos ninguna otra división importante".³⁷ Hay poca división del trabajo en el campo, por la existencia de parcelas. Y hay poca división del trabajo en la ciudad, por los oficios independientes. El régimen político generalizado es la monarquía.

La división del trabajo aparece como factor alienador por excelencia: "...estos tres momentos, la fuerza productiva, el Estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse (*weieder aufgehoben wird*, p. 31) la división del trabajo".³⁸

La trabazón de estas categorías históricas la expresa Marx de esta forma: "La división del trabajo y la propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta."

En cuanto al tercer factor, la producción mercantil, Marx lo analiza en relación al desarrollo genético del mercado mundial capitalista (o generador del capitalismo). El mercado mundial es presentado como un *alienum*. Marx lo contrapone al desarrollo de los individuos en una sociedad comunista: "En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (*unter einer ihnen fremden Macht*, p. 37) (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*." Con el derrocamiento del orden social existente "se disuelve ese poder tan misterioso" de la propiedad privada. En cuanto al individuo: "...la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se

37. La ideol. alem., p. 33.

38. *Ibid.*, p. 34.

convierte totalmente en una historia universal (...) La verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra". "La *dependencia total*, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extraña (als durchaus fremde Mächte, p. 37)." ³⁹

Vemos así cómo la magistral descripción que hace Marx en esta obra de la génesis del mercado mundial y sus consecuencias inmediatas, desemboca en una teoría de la alienación. El mercado mundial se convierte en un poder extraño frente a los hombres por varias razones. En primer lugar porque por primera vez se crea con él la *historia universal* (que hoy vivimos con creces) y se independiza de los individuos que la hacen posible. En segundo lugar, porque ese mercado mundial crea unas relaciones de "dependencia total" según la cual unos países aumentan su riqueza a costa de otros que les ceden sus materias primas y aumentan con ello su pobreza. Dicho sea de paso, y contra los que sostienen lo contrario, en esta obra de Marx existen los fundamentos para una teoría moderna del subdesarrollo, así como también en el estudio que se hace en los *Grundrisse* sobre las formas precapitalistas de producción.⁴⁰

V.4.3. La alienación "originaria" y del Estado

Marx nos habla de una alienación originaria del hombre con respecto a la naturaleza. Pero hay que advertir enérgicamente que esto no implica la alienación como un rasgo antropológico del hombre o perteneciente a su esencia. *Históricamente*, el hombre comienza por enfrentarse a la naturaleza como un *alienum*. Oigamos las palabras de Marx: "El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el

39. *La ideol. alem.*, p. 39.

40. Contra esta posición está por ejemplo, Carlos Rangel en su libro *Del buen salvaje al buen revolucionario*, ed. Monte Avila. Caracas, 1976.

lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. [Nota de Marx: Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia]. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se 'comporta' ante nada, ni, en general; podemos decir que tenga '*comportamiento*' alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social (*ein gesellschaftliches Produkt*, p. 31), y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, *que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable (die dem Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt...*, p. 31), ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).⁴¹

La naturaleza se enfrenta, pues, al hombre, en medio de la indigencia primitiva de éste, como un gigantesco *alienum* originario. Por esto Marx nos hablaba de los *Manuscritos de 1844* de la naturaleza como de un "reservorio vital" o "cuerpo inorgánico" del hombre, cuyo "ser genérico" se alienaba respecto de la naturaleza por creer que le debía todo a ésta, o a los dioses naturalistas. De ahí la erección de templos al servicio de los dioses naturales, y la adoración de ciertos animales. El hombre dependía totalmente de la naturaleza, era como un apéndice de ella. Su economía de subsistencia carecía aún de un sobreproducto social, un excedente; el hombre suministraba directamente trabajo social, y la propiedad del suelo no era aún propiedad privada, sino propiedad genérica. Parecería que en este "comunismo primitivo" no existe la alienación, pero sí existe bajo dos formas. En primer lugar, hay alienación con respecto a la naturaleza, pues el hombre depende tanto de ella que llega a concebirla en términos de divinidad. En segundo lugar, hay alienación de las necesidades, pues la misma pobreza de necesidades hace que el desarrollo de la conciencia sea muy

41. *La ideol. alem.*, p. 31.

escaso. Por esto Marx nos dice en otra parte que una condición positiva de la creación artificial de necesidades en el capitalismo es que ello origina una expansión de la conciencia; pero esto, nos advierte, tiene también su aspecto negativo dentro de la sociedad capitalista, pues el hombre se convierte en un esclavo de apetencias inhumanas, artificiales, antinaturales.

A continuación, Marx describe cómo dentro de esta sociedad primitiva surge la conciencia, la conciencia de vivir dentro de una "sociedad"; cómo surge también la primitiva forma de la división del trabajo y cómo, gracias a ésta, surge la primera forma de ideología o alienación ideológica.

Veamos ahora cómo surge, a partir de esa alienación originaria o natural, la forma de alienación que es el estado. Se me permitirá citar a Marx in extenso: "La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo 'general', sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural (*naturwüchsige Gesellschaft*, p. 33), mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparezcan divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil (*einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird*, p. 33), que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del cual no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana, cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de

nuestros propios productos en un poder erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne, y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de *las clases*, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre los cuales hay una que domina sobre todas las demás." 42

Vemos así claramente cómo, a la alienación originaria, sucede la alienación impuesta por la división del trabajo, y cómo los intereses sociales cobran la forma de Estado, potencia alienante que se erige como un poder independiente sobre las cabezas de los individuos reales, verdadera "comunidad ilusoria" a través de la cual se manejan los intereses de las clases, entre las cuales hay siempre una dominante, con su ideología y con sus aparatos ideológicos como el Estado. También se desprende de aquí la idea de que las luchas políticas, los cambios de estado, etc., no son sino formas ilusorias de las luchas reales, tal como lo dice Marx explícitamente: "De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las *formas ilusorias* bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases."

Va expresado aquí entre líneas el principio materialista de que no es la política, sino la economía, lo que mueve secretamente a las sociedades. Esta economía tiene su aparición en las luchas de clases, que no son sino la manifestación exterior, en la sociedad capitalista, del antagonismo existente entre el capital y el trabajo, o sea, entre la burguesía y el proletariado. Tomar las luchas políticas, que no son sino la espuma social, como los verdaderos motores de la sociedad, es caer en una *inversión ideológica*.

42. *La ideología alemana*, pp. 34-35.

A continuación, Marx nos habla más explícitamente de la alienación del Estado constituido en "poder ajeno" sobre las cabezas de los hombres, así como también de las premisas prácticas para destruir esa alienación: "Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo 'ajeno' (*fremdes*, p. 34) a ellos e 'independiente' de ellos, como un interés 'general' a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse, en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés 'general' ilusorio bajo la forma del Estado. *El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada*, que nace por obra de la cooperación entre diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un *poder ajeno* (*fremde*, p. 34) situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta 'alienación' (*Entfremdung*, p. 34), para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas."⁴³

Estas dos premisas son las siguientes. En primer lugar, la creación de una masa humana, una parte del mundo que es "desposeída", gracias a la necesaria contradicción riqueza-miseria, y al incremento de las fuerzas productivas. Y en segundo lugar, el intercambio *universal* de los hombres *empíricamente mundiales*. El siglo XX parece darle la razón a Marx. Hoy, el principal problema del capitalismo reside en la contraposición de los países desarrollados y los subdesarrollados, creados necesariamente por la contradicción riqueza-miseria. Y, en segundo lugar, la historia de los países socialistas ha demostrado que no habrá verdadero socialismo hasta que el socialismo sea "empíricamente mundial", es decir, cuando el mundo deje de girar en la órbita capitalista y en la economía mercantil y monetaria.

43. *La ideol. alem.*, pp. 36-37.

Gracias a la propiedad privada y a la división del trabajo, se produce una contradicción entre el interés particular y el interés común, lo cual, a su vez, produce una sustantivación del interés común o "general" que se denomina Estado, que se define por su contenido de clase. Tal es el razonamiento de Marx. A este respecto son muy pertinentes las observaciones de Rubel en su libro sobre el pensamiento de Marx. Refiriéndose a una primera visión sociológica, la de 1844, dice "El Estado, lo mismo que la religión, el derecho, la moral, etc., es la expresión de un modo determinado de producción fundado sobre la alienación humana. Ese estado de alienación no puede ser superado de manera positiva sino por la reintegración de la vida individual en la esfera social de la existencia, por tanto en la sociedad liberada del Estado."⁴⁴

Y, ya refiriéndose a *La ideología alemana*, escribe Rubel: "Marx descubre que el Estado, como todas las otras instituciones de la sociedad, reposa sobre la división del trabajo, expresión concreta de la alienación humana, fuente del conflicto entre el interés del individuo y el interés común, opuesto a los verdaderos intereses de cada uno y de todos, comunidad ilusoria tras la cual se disimulan las luchas y los conflictos reales que se libran entre las diversas clases sociales."⁴⁵ En el Estado se resumen toda la sociedad civil de una época, y a través del Estado, dirigen su poder las clases dominantes, con su ideología dominante. Ahora bien, el Estado no es la creación voluntaria de unos cuantos individuos dominantes, sino que es algo que se deriva necesariamente del modo de vida y de producción material de los individuos.

Marx nunca abandonará esta idea del Estado como alienación, así como tampoco dejará jamás de lado la concepción según la cual el derecho "igual" o derecho burgués tendría que ser superado en una sociedad comunista. En lo que respecta al Estado, lo único que concederá Marx para la fase de transición será la idea de la dictadura del proletariado, que es una forma de Estado en cuanto encierra conflictos de clase. Pero Marx previó estos acontecimientos a muy corto plazo. Nunca imaginó que el desarrollo del socialismo en el mundo daría lugar a lo que ha dado: a la erección de nuevas y totalitarias formas de Estado y, consiguientemente, a una nueva forma de alienación. Es por eso hora que los estados socialistas actuales mediten sobre el pensamiento de Marx a este respecto, sutilmente

44. M. Rubel, *ob. cit.*, p. 206.

45. *Ibid.*, p. 207.

ocultado por los regimenes oficiales, o sutilmente sustituido por una nueva ideología justificadora de la existencia de un Estado todopoderoso.

V.5. CONCLUSIÓN

Hemos visto que *La ideología alemana*, pese a los aportes económicos que señalamos al comienzo de este capítulo, no es una obra de economía política, sino una obra en la que, al calor de la lucha anti-ideológica, nace la doctrina del materialismo histórico. Por no ser ésta una obra económica, no puede darse en ella un concepto acabado de la alienación, que sólo será posible cuando, pasados diez años, Marx maneje la teoría del valor y de la plusvalía, que son los pilares sobre los cuales se constituirá la teoría madura de la alienación. Sin embargo, hemos visto también que, pese a esta limitación, en *La ideología alemana* Marx traza un cuadro completo de la alineación refiriéndola, correctamente, a sus tres grandes factores histórico-genéticos: la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil. En este sentido, se trata de la primera explicación completa del concepto de alienación, aunque, como dije antes, le falte aún el análisis propiamente económico. La alienación aparece entrapada dentro del cuadro del nacimiento del mercado mundial y de la sociedad burguesa. Como dice Mandel, en esta obra se da lo que no se daba en los *Manuscritos de 1844*: un análisis genético del capitalismo. El análisis de los *Manuscritos* era fenomenológico, y más directamente enfrentado a los problemas que suscita la economía política burguesa. Por el contrario, el análisis de *La ideología alemana* es horizontal, lo cual tiene la ventaja, respecto a la alienación, de presentar a ésta como una *categoría histórica*, lo cual a su vez implica una concepción histórica y no antropológica del trabajo. También es de notar, en este mismo sentido, que en esta obra Marx considera a la alienación como un fenómeno históricamente superable: al hablarnos repetidamente de la forma de vida comunista, nos expresa las condiciones para la desaparición de la alienación, o al menos, las condiciones para que surja una sociedad donde la alienación del trabajo no sea la relación económica *dominante*. Igual ocurre con el problema de la ideología, considerada como una forma de alienación. En la futura sociedad comunista no será la ideología la forma espiritual dominante de la conciencia social. La relación del hombre con sus productos no será de antagonismo, sino de

cooperación mutua, y el obrero no estará separado de sus instrumentos de producción. También será superada la división del trabajo en su forma capitalista, y serán abolidas la propiedad mercantil y la propiedad privada.

CAPITULO VI

EL PERIODO 1847-1857

VI.1. EL INTERREGNO 1847-1857: RECUENTO BIOGRAFICO

El período que transcurre entre 1847 y 1857, es decir, entre la redacción de *Miseria de la filosofía* y los *Grundrisse*, no nos interesará particularmente en lo tocante al problema de la alienación. En efecto, Marx abandona durante estos años esa problemática, que sólo aparece en forma muy soterrada y nunca expresamente en sus lineamientos terminológicos. Que yo sepa, durante esos años, Marx jamás emplea el vocablo "alienación".

No obstante, para no romper abruptamente la continuidad en la exposición del pensamiento de Marx, dedicaremos un breve capítulo a estos años. Hay que advertir, por otra parte, que estos años son los de la consolidación del pensamiento económico de Marx, cuando presenta una primera visión global de la sociedad capitalista, y cuando madura en sus concepciones económicas. Basta mencionar, por ejemplo, su aceptación definitiva, en *Miseria de la filosofía* y en otros escritos, de la teoría del valor-trabajo, de estirpe ricardiana; y no contento Marx con la aceptación, inicia sus primeras críticas. El análisis económico será aún, sin embargo, incompleto (basta mencionar la no formulación de la teoría de la plusvalía, tan sólo presentida en *Trabajo asalariado y capital*, de 1849).

Repasemos la vida de Marx durante esos años. *La ideología alemana*, terminada en Mayo de 1846, había sido abandonada a "la crítica roedora de los ratones". El contrato firmado con Leske en 1845 para la publicación de un tratado de economía política, tuvo que ser rescindido en 1846, por no haber entregado Marx el manuscrito. Sin embargo, es aceptable la tesis de que lo redactó, pero, por uno u otro motivo (tal vez por los cambios súbitos de sus concepciones por aquella época), no decidió publicarlo. Ello parece deducirse de su carta a Annenkov del 28 de Diciembre de 1846, con ocasión de enviarle *Miseria de la filosofía*: "hubiese querido enviarle, junto con este libro, mi obra acerca de la economía política, pero, hasta ahora, no me

ha sido posible publicar este libro..." (). Seguramente se trata, pues, de un manuscrito hoy perdido, que sería muy interesante recobrar.

En enero-febrero de 1847 Marx remata su *Miseria de la filosofía*, que es, aparte de sus virtudes sangrientamente panfletarias, una primera visión de conjunto de la economía capitalista. Será, además, una de las obras de juventud que el Marx de la madurez continuará citando como texto suyo autorizado. Por ese entonces Marx se encontraba en Bruselas, y allí recibió la visita de Joseph Moll, quien lo invitó a Londres para participar en una reorganización de la Liga de los Comunistas. Engels asistirá; Marx, en cambio, deberá abstenerse por causa de lo que será en adelante su verdugo: la falta de dinero. Sin embargo, en Agosto, Marx es elegido presidente de la "comuna" de Bruselas de la Liga; funda, al mismo tiempo, la *Sociedad de obreros alemanes* de Bruselas. En septiembre, la *Westphälische Dampfboot* publica un ensayo escrito por Marx un año antes sobre el libro de Karl Grün, *El movimiento social en Francia y en Bélgica*. Es el mismo Grün que, según hemos visto, atacaba en *La ideología alemana*. En ese ensayo se encuentra una mención elogiosa de Proudhon y de su "dialéctica serial", que Marx encuentra emparentada profundamente con Hegel. En noviembre, Marx es elegido vice-presidente de la *Asociación democrática* fundada en Bruselas el 27 de septiembre. Viaja luego a Londres junto con Engels para asistir al segundo congreso de la Liga de los Comunistas, y es entonces cuando es encargado oficialmente de redactar un "Manifiesto comunista", que sólo verá la luz al año siguiente. A su regreso a Bruselas, dicta en la Asociación de Obreros Alemanes unas conferencias sobre el trabajo asalariado, que serán la base de *Trabajo asalariado y capital*.

Entre enero y febrero de 1848 Marx pronuncia una conferencia en la Asociación Democrática sobre la cuestión del libre cambio. En febrero termina la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista*, después de recibir una carta conminatoria de Londres en la que se le reclamaba el texto. En marzo, recibe de Flocon, en nombre del gobierno provisorio de la República francesa, una invitación para reingresar a Francia, de donde había sido expulsado. "La Francia libre os abre sus puertas—dice Flocon—, a vos y a todos aquellos que luchan por la santa causa de la fraternidad de los pueblos." Casi el mismo día, es expulsado de Bélgica por "agitador", y reingresa a Francia. En París se pone en contacto con los exaltados obreros alemanes y los incita a prepararse para el combate en pro de una República alemana, a semejanza de la francesa. Hacia el fin de Marzo, Marx redacta las *Reivindicaciones del partido comunista en Alemania*,

que es repartido junto con el *Manifiesto*. En Abril viaja junto con Engels y otros a Colonia, donde preparan la creación de un gran diario, la *Neue Rheinische Zeitung*, cuyo primer número—con Marx como redactor en jefe—aparecerá en Junio. En esta revista, en 1848, Marx publicará unos ochenta artículos. En Agosto se encuentra en Berlín con Bakunin. En septiembre, Marx viaja a Viena, donde da una conferencia ante la *Primera asociación obrera de Viena* sobre el tema: trabajo asalariado y capital, en la que ya se ve a las claras la aceptación de la teoría del valor-trabajo de Ricardo. El 26 de ese mes es suspendida la *Neue Rheinische Zeitung*. En Noviembre, después del triunfo de la contrarrevolución en Alemania, Marx escribe un artículo donde declara que no hay sino una sola vía para ayudar a la sociedad a su parto definitivo: "el terrorismo revolucionario". En diciembre, Marx analiza, en una serie de artículos, la historia de la revolución prusiana, y, en su conclusión, afirma que "en Alemania, una revolución puramente burguesa (...) es imposible". En otro artículo acuña estas palabras: "Subversión revolucionaria de la clase obrera francesa, guerra mundial—he ahí el programa para el año de 1849."

En 1849, Marx publica tan sólo unos veinte artículos en la *N. Rh. Zeitung* y su ensayo *Trabajo asalariado y capital*, que será reeditado con algunas modificaciones por Engels muchos años más tarde. Entre estas modificaciones, la más importante es escribir "fuerza de trabajo" donde Marx dice "trabajo". Es una interpolación algo exagerada de Engels, pues Marx no había llegado en 1849 a su concepción de que lo que en realidad vende el obrero al capitalista es el valor de uso de su fuerza de trabajo: esta idea sólo será elaborada en los *Grundrisse* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*. En Febrero, con ocasión de defender públicamente a la *N. Rh. Zeitung*, Marx arguye atrevidamente: "El primer deber de la prensa es minar todos los fundamentos del estado político existente", frase que recuerda sus encendidas defensas de la libertad de prensa en años anteriores. En otra parte, Marx expresa uno de los principios del materialismo histórico en su lucha contra la alienación ideológico-jurídica: "La sociedad no reposa sobre la ley. Eso es una quimera jurídica. Más bien debe la ley reposar sobre la sociedad: ella debe ser la expresión de sus intereses y necesidades, surgidas del modo de producción material, contra el arbitrio de los individuos." En mayo, Marx es de nuevo expulsado del suelo alemán, "por haber vergonzosamente violado el derecho de hospitalidad". El 18 de Mayo aparece el último número de su revista, impreso en caracteres rojos. Marx editorializa, sintetizando las tendencias de la revista: minar los

fundamentos del orden existente, república social, terrorismo revolucionario, revolución social y republicana. También, proclamación de la guerra revolucionaria contra Rusia e instauración de la "república roja" en Francia. En agosto se encuentra de nuevo en París, y de nuevo agita a los obreros alemanes allí residenciados. Marx sufre los embates de la miseria, junto con su mujer, sus tres hijos, y la fiel sirvienta Helene Demuth, de quien más tarde tendrá un hijo que "donará" a Engels. Sin embargo, recibe ayuda de Lasalle. *La presse* publica una declaración de Marx donde éste anuncia que, por el momento, no tiene otra cosa que hacer que seguir sus investigaciones científicas. A continuación, se establece en Londres.

En 1850 Marx publicará tan sólo su ensayo sociológico *Las luchas de clases en Francia*, aparte de algunos artículos en la *N. Rh. Zeitung* y en la *Politisch-ökonomische Revue*; también unos *Mensajes del comité central a la Liga*. Al final de este último escrito, Marx escribe algo que gusta a los trotskistas de hoy: "El partido del proletariado tendrá como consigna: la revolución permanente." Hacia Julio, según asegura M. Rubel, Marx comienza el estudio sistemático de la historia económica de los últimos diez años. Hacia Agosto, amedrentado por la miseria y las disensiones entre sus partidarios, Marx proyecta emigrar a los Estados Unidos con su familia. ¡Qué consecuencias teóricas no habrían surgido de una tal inmigración! Más tarde, en los *Grundrisse*, Marx dirá que en los Estados Unidos se da "el capitalismo en estado puro"... Marx comienza su serie interminable de lecturas en el British Museum, siempre buscando realizar su gran "Economía", que todos sus amigos le exigen publicar. Pero Marx será siempre muy acucioso a este respecto; cada vez que se prepara a redactar su obra, surge un nuevo cúmulo de lectura e informaciones. Como dice Ruge, sus lecturas son un "océano sin fondo". En noviembre se publica la traducción inglesa del *Manifiesto*. Por esas fechas, Engels deja Londres para dedicarse, en Manchester, a un empleo en la firma Ermen y Engels, de la cual es copropietario el padre de Engels; en este empleo estará hasta 1869, y desde él enviará frecuentes ayudas al abatido Marx.

En 1851 se publican los *Ensayos de Karl Marx*, ed. Becker, Colonia. Es en esta época cuando se sitúa el drama conyugal suscitado por el nacimiento del hijo con Helene Demuth. Durante ese año, Marx estudia encarnizadamente la literatura económica, especialmente el asunto de la moneda. Llena catorce cuadernos de anotaciones, en los que hay precisiones sobre toda la historia económica del capitalismo y del precapitalismo. Pieper le escribe a Engels, en Enero: "Marx vive en un gran

aislamiento, sus únicos amigos son J.S. Mill, Lloyd, y cuando se le hace una visita, uno no es recibido con saludos, sino con categorías económicas." (!). En estos días, en una carta a Engels, Marx hace una crítica de la teoría ricardiana de la renta, y habla sobre la teoría de la circulación monetaria. Engels lo apremia a redactar su "Economía", pero Marx sigue apegado a sus lecturas. El tiempo le dará la razón a Marx, pues sólo será hacia 1857 cuando estará debidamente preparado para ese gigantesco trabajo. También Lasalle arde de impaciencia por leer la "Economía" de Marx, "ese monstruo en tres volúmenes de Ricardo convertido en socialista y de Hegel convertido en economista". (Carta a Marx, del 12 de mayo). Marx comienza su colaboración en el *New York Tribune*, a menudo con artículos escritos por Engels y firmados por Marx. En diciembre, Marx comienza a redactar su *Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, trabajo que destina al semanario *Die Revolution*, de Nueva York.

En 1852 Marx publicará *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, *Los grandes hombres del exilio* y unos diez artículos en el *New York Tribune*. Como dice Rubel en su cronología de Marx, puede considerarse este año como el comienzo de la "larga noche del exilio" en que vivirá Marx con su familia en Londres, acosado por la miseria, estudiando sin cesar y ejerciendo el periodismo como "trabajo asalariado", es decir, como la alienación del padre de la teoría de la alienación. Por momentos se cree capacitado para elaborar su "Economía" en tres volúmenes, pero luego reaparece la sed de estudio, la sed de conocimiento y de precisión, es decir, de profundización. Escribe sus artículos directamente en inglés, y en ellos aborda diversos temas de actualidad, en especial los concernientes a la cuestión de Inglaterra en el Oriente, asunto delicado que preocupará a Marx más de una vez. De esta época es su célebre artículo sobre *La dominación británica en la India*, donde dice que Inglaterra, al destruir la base económica de las comunidades rurales de Hindostán, realiza sin saberlo una revolución social "como instrumento inconsciente de la historia". En una carta a Cluss, del 15 de septiembre, Marx habla de lo "tedioso" del trabajo periodístico, sobre todo cuando se lo practica para ganar dinero; y diferencia este trabajo del científico que es "por completo otra cosa".

En 1854 Marx no escribirá sino *Palmerston y Polonia* y unos sesenta artículos en el *New York Tribune*. Su correspondencia con Engels y Lasalle versa, en general, sobre la guerra ruso-turca y sus consecuencias para las potencias occidentales. Marx califica al zarismo de "último bastión de la reacción europea". Probablemente de estos años data su creciente interés por

Rusia, que lo llevará a aprender el idioma de Dostoiéwski. Delegado de honor por los cartistas al Parlamento del Trabajo en Manchester, Marx envía una carta de felicitación en la cual define la tarea de ese Parlamento organizado por la clase obrera: "emancipación absoluta del trabajo y toma de posesión de los medios de producción por los trabajadores" (*Peoples Paper*, 18 de marzo). Esta es, ni más ni menos, la formulación de la *desalienación*. En *El Capital* volverá Marx sobre este tema: la separación, en el régimen capitalista, del trabajador y sus medios de producción, como causa de su alienación en el trabajo. En esta época, Marx aprende el castellano y lee a Calderón y a Cervantes. Su sed de conocimientos parece infinita, y se merece el calificativo de Althusser: "el mejor lector de su siglo". En esta época, su esposa está encinta y Marx no tiene con qué pagar los honorarios del médico. Escribe a Engels: "*Beatus ille* aquel que no tiene familia" (21 de Junio). En esos días lanza su diagnóstico: "Europa está podrida."

En 1855, Marx escribe una decena de artículos en el *New York Tribune* y unos cien artículos en el *Neue Order Zeitung*, órgano del cual se había hecho corresponsal por intermedio de Lassalle. Heine llama a Marx "el más radical y el más inteligente" de sus amigos. Escribe a Engels el 8 de marzo: "He releído, hace algún tiempo, la historia de la antigua Roma hasta la época de Augusto. La historia interior se remite simplemente a la lucha de la pequeña propiedad de la tierra contra la grande, dando por supuesto que está modificada por el sistema de la esclavitud. El endeudamiento, que juega tan gran papel desde los orígenes de la historia romana, no aparece ahora sino como la consecuencia natural de la pequeña propiedad." A este tema volverá en *El Capital*, en el capítulo sobre la renta de la tierra. En marzo muere su hijo Edgard, y el hogar de Marx se llena de tristeza. "No es sino ahora —escribe a Engels— cuando yo sé lo que es un verdadero dolor." En junio, a propósito de la orden de cerrar dominicalmente las *boutiques* y los cabarets, Marx lanza una frase lapidaria en un artículo: "Los santos clásicos del cristianismo mortificaban su propio cuerpo por la salud del alma de la masa; los santos modernos y cultivados mortifican el cuerpo de la masa por la salud de su propia alma." en diciembre escribe a propósito de la guerra de Crimea: "He aquí el lado sublime de la guerra: ella pone una nación a prueba. Lo mismo que las momias se descomponen una vez expuestas a la atmósfera, la guerra pronuncia su veredicto de muerte contra todas las instituciones sociales que han perdido su fuerza vital."

En 1856, Marx publica sus *Revelaciones sobre la historia de la diplomacia en el siglo XVIII*; también aparecen una veintena de

artículos suyos en el *New York Tribune*, y algunos otros en *The free Press*. A comienzos de este año, su preocupación mayor será la política extranjera de Rusia. En abril, invitado a la celebración del cuarto aniversario del *People's Paper*, Marx pronuncia una alocución en la cual predice la emancipación del proletariado, "secreto del siglo XIX y de la revolución de este siglo". Marx hacia esta predicción (que no le dio resultado), deslumbrado por la revolución de 1848. Los nuevos tiempos no sólo producirán nuevas máquinas, sino también hombres nuevos para manejarlas. En esto sí no se equivocó, y volverá sobre el tema del maquinismo en los *Grundrisse* y en *El Capital*, para llegar a su conclusión famosa sobre el carácter revolucionario de la base tecnológica capitalista. La emancipación de los obreros será "la emancipación de su propia clase en escala mundial y el fin del capital y de la esclavitud asalariada" (*People's Paper*, 19 de abril). En un artículo para Nueva York, Marx juzga el papel histórico de las sociedades anónimas, que abren, según él, "una época nueva en la vida económica de las naciones modernas". Y escribe a propósito de España: "La próxima revolución europea encontrará a España madura para una acción común. Los años de 1854 y 1856 eran fases de transición que el país debió franquear para llegar a esta madurez" (18 de Agosto).

VI.2. RASGOS DEL PENSAMIENTO DE MARX EN ESTE PERIODO

Ya hemos dicho que, a lo largo de este período de diez años, Marx no hace referencia explícita al problema de la alienación. Sin embargo, será interesante para nuestro análisis describir, aunque sea someramente, algunos de los rasgos principales del pensamiento de Marx durante este período. Con tal fin, examinaré primero lo concerniente al problema de la alienación ideológica, fenómeno que es combatido en *Miseria de la filosofía*, en el ataque a Proudhon; y en segundo término, dibujaré algunos rasgos del pensamiento económico de Marx durante este período.

VI.2.1. La alienación ideológica de Proudhon

Miseria de la filosofía, obra escrita por Marx en francés con el deliberado propósito de que Proudhon la "entendiera", es una primera visión de conjunto del régimen capitalista de producción. En su segunda parte, donde Marx le hace una serie de "observaciones" a Proudhon, se encuentra explicitado el problema de la alienación ideológica, si bien no con estos términos.

Según Marx, Proudhon realiza en su obra *Filosofía de la miseria* una caricatura de la dialéctica hegeliana. Observemos cómo comenta Marx este asunto en su fluido francés: "Comment fait-elle, la raison, pour s'affirmer, pour se poser en catégorie déterminée? C'est l'affaire de la raison elle-même et de ses apologistes. Mais une fois qu'elle est parvenue a se poser en Thèse, cette thèse, cette pensée, opposée a elle-même, se dédouble en deux pensées contradictoires, le positif et le négatif, le oui et le non. La lutte de ces deux éléments antagonistes renfermés dans l'antithèse, constitue le mouvement dialectique. Le oui devenant non, le non devenant oui, le oui devenant a la fois oui et non, le non devenant a la fois non et oui, les contraires se balancent, se neutralisent, se paralysent. La fusion de ces deux pensées contradictoires constitue une pensée nouvelle, qui en est la synthèse. Cette pensée nouvelle se dédouble encore en deux pensées contradictoires qui se fondent a leur tour en une nouvelle synthèse. De ce travail d'enfantement naît un groupe de pensées. Ce groupe de pensées suit le même mouvement dialectique qu'une catégorie simple, et a pour antithèse un groupe contradictoire. De ces deux groupes de pensées naît un nouveau groupe de pensées, qui en est la synthèse. De même que du mouvement dialectique des catégories simples naît le groupe, de même du mouvement dialectique des groupes naît la série, et du mouvement dialectique des séries naît le système tout entier. Appliquez cette méthode aux catégories de l'économie politique, et vous aurez la logique et la métaphysique de l'économie politique, ou, en d'autres termes, vous aurez les catégories économiques connues de tout le monde, traduites dans un langage peu connu, qui leur donne l'air d'être fraîchement écloses dans une tête raison-pure..."¹

Así, Marx le explica a Proudhon la dialéctica hegeliana para hacerle ver la caricatura, la reducción a esquemas "mezquinos" que él realiza de aquella. Las categorías nacen las unas de las otras, en un reino puramente ideal, independientemente de su conexión con la realidad material. La economía política se aliena así, desprendiéndose de sus variables objetivas y convirtiéndose en una pura metafísica. Es lo que le dice una y otra vez Marx a Proudhon: "Les rapports de production de toute société forment un tout. M. Proudhon considère les rapports économiques comme autant des phases sociales, s'engendrant l'une l'autre, résultant l'une de l'autre comme l'antithèse de la thèse, et réalisant dans leur succession logique la raison impersonnelle de l'humanité".²

1. K. Marx, *Oeuvres*, ed. cit., pp. 77-78.

2. *Ibid.*, p. 79.

Marx reprocha aquí a Proudhon de la misma forma que más tarde, en la Introducción de los *Grundrisse*, criticará a Hegel. Es decir, les reprocha confundir la reproducción de lo real en el pensamiento con la producción de lo real mismo. Error típico de inversión ideológica.

En otra parte de esta misma obra, Marx le hace a Proudhon la misma crítica que había hecho años antes a los ideólogos alemanes: creer que es la idea o las ideas las que hacen a la historia, y no la historia a las ideas. Marx se expresa en estos términos: "Admettons avec M. Proudhon que l'histoire réelle, l'histoire selon l'ordre des temps, est la succession historique dans laquelle les idées, les catégories, les principes se sont manifestés. Chaque principe a eu son siècle pour s'y manifester: le principe d'autorité, par exemple, a eu le XI^e siècle, de même que le principe d'individualisme le XVIII^e siècle. De conséquence en conséquence, c'était le siècle qui appartenait au principe, et non le principe qui appartenait au siècle. En d'autres termes, c'était le principe qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le principe".³

VI.II.2. El pensamiento económico

Hemos visto que el Marx de 1844 rechazaba explícitamente la teoría del valor-trabajo. Para la época de *Miseria de la filosofía* y, sobre todo, de *Trabajo asalariado y capital* su aceptación de esa teoría es no menos explícita. Dice Mandel: "El reproche fundamental que Marx formula en lo tocante a la teoría del valor-trabajo es el de que la economía política se ve obligada a hacer abstracción de la competencia. Ahora bien, la competencia es la realidad. Para dar mayor cohesión a sus propias leyes, entonces, la economía política se ve obligada a considerar la realidad como accidental y la abstracción como la única real. Esta objeción es tanto más válida a juicio de Marx cuanto que le reprocha precisamente a la economía política el que *encubre una relación de explotación* contenida en la institución de la propiedad privada, bajo consideraciones jurídicas abstractas."⁴ Marx superará este punto de vista, sobre todo cuando, con ocasión de redactar su crítica de la economía política de esos años (hoy perdida), viajó a Manchester durante seis semanas y se dedicó a estudiar el problema. Particularmente le interesó el uso social-revolucionario que los escritores socialistas ingleses hacían de la teoría del valor-trabajo. En especial, T. S. Edmonds y Williams Thompson, y también, más tarde, John Bray. Mandel saca la conclusión de que después de julio de 1845 y antes de

3. *Ibid.*, p. 83.

4. E. Mandel, *La formación del pensamiento...*, ed. cit., p. 39.

redactar *La ideología alemana*, Marx ya aceptaba la teoría del valor-trabajo. Ahora bien, esta teoría será, en el futuro, el pilar para construir una teoría socioeconómica de la alienación, como tendremos oportunidad de ver en el capítulo siguiente. Mandel explica muy acertadamente este vuelco teórico en Marx: "Este rebasamiento puede captarse fácilmente en los términos siguientes. Lo que había molestado a Marx, en ocasión de su primer encuentro con Ricardo y toda la escuela clásica era la oposición aparente, entre los efectos de la competencia (las fluctuaciones eran resultado del juego de la ley de la oferta y la demanda) y la estabilidad relativa del 'valor de cambio' determinado por la cantidad de trabajo necesaria para la producción. Pero al reflexionar, su espíritu sólidamente educado en la dialéctica tenía que hacerse la pregunta de si lo que era aparente era verdaderamente la expresión más directa de la realidad; y si la 'abstracción' no podía encerrar una verdad en definitiva mucho más 'concreta' que la apariencia."⁵

En otras palabras: Marx llega ya a dominar lo que más tarde, en la Introducción a los *Grundrisse*, llamará "el método científicamente correcto" de la economía política, o sea, el empleo de "totalidades de pensamiento" para reproducir la realidad; totalidades que, por estar apoyadas en los sujetos reales concretos, producen unos "concretos de pensamiento" que son capaces de dar cuenta de la realidad. Una de estas totalidades era la teoría del valor trabajo, meritoria precisamente por su grado de abstracción.

Del mismo modo, en el paso a la teoría del valor-trabajo va implícito "un análisis de las tendencias de evolución histórica de las relaciones entre la oferta y la demanda en el modo de producción capitalista, y sus ligas con el *natural price* de Ricardo, es decir, con el valor-trabajo. Este análisis debía llevarlo a la conclusión de que, por razón del enorme crecimiento de la producción industrial, ese *natural price* va siendo cada vez más la regla, mientras que el precio de monopolio que se separa fuertemente de ese *natural price* va siendo cada vez más la excepción. Desde el momento en que se admite esto, la aceptación de la teoría del valor-trabajo se impone por sí misma, ya que se comprueba que el valor no está determinado por 'leyes del mercado', sino por factores inmanentes a la producción misma".⁶ Así, Marx llega a la conclusión de que en una sociedad fundada en la división del trabajo, el trabajo abstracto es la esencia del valor de cambio, tal como lo expresará con mayor madurez en *El Capital*.

5. *Ibid.*, p. 45.

6. *Ibid.*, pp. 46-47.

Pero Marx va aún más lejos. Llega a separarse de Ricardo en un punto esencial. En carta dirigida a Annenkov el 28 de diciembre de 1846, habla del "error de los economistas burgueses que pretenden descubrir en estas categorías económicas leyes eternas y no leyes históricas, que no son leyes sino para un determinado desarrollo histórico, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas". Es el error ideológico de la economía burguesa clásica, que ya Marx había intuido en 1844, aun antes de aceptar la teoría del valor trabajo. En efecto, en los *Manuscritos de 1844* Marx dice explícitamente que la economía política, al fijarse en la relación mediata, indirecta, que va del producto del trabajo al disfrute de la riqueza producida, y no en la relación inmediata, directa, que va del trabajador a su propio producto, la economía política osaba disimular la alienación en la esencia del trabajo.

Del mismo modo, aunque sin mencionarla expresamente (cosa que no hará sino hasta 1859), Marx presiente la teoría de la plusvalía, especialmente en *Trabajo asalariado y capital*, cuando escribe: "El capital (...) se conserva y aumenta por su cambio contra el trabajo inmediato, viviente (...). El obrero recibe medios de subsistencia a cambio de su trabajo, pero el capitalista, a cambio de sus medios de subsistencia, recibe trabajo; la actividad productiva del obrero restituye no solamente lo que consume, sino que da al trabajo acumulado un valor mayor que el que poseía antes."⁷

También adivina Marx la causa de las crisis periódicas de superproducción en el régimen capitalista, al notar el hecho de que la evolución del capitalismo implica una concentración de riqueza y de miseria en los dos polos de la sociedad. Así, escribirá en el *Manifiesto comunista*: "la sociedad se ve bruscamente metida en una situación de barbarie momentánea. Un hambre, una guerra de exterminio general parecen haberle cortado todos los medios de subsistencia; la industria, el comercio parecen estar destruidos y ¿por qué? Porque la sociedad posee demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio".

En definitiva, tenemos en esta época de intensos estudios económicos a un Marx ya bastante seguro de su doctrina económica propia. No sólo se leyó toda la literatura económica de la época, sino que revisó de nuevo a los clásicos, y todavía le quedó tiempo para tragarse la indigesta *Lógica* de Hegel. Con esto, Marx está plenamente preparado para iniciar su gigantesco trabajo que analizaremos a continuación: los *Grundrisse*.

7. Cit. en Mandel, *op. cit.*, p. 55.

CAPITULO VII

LOS "GRUNDRISSE"
Y LA DEFINICION DE LA ALIENACION

VII.1. NOTICIA SOBRE LOS "GRUNDRISSE"

Al comienzo de 1857, Marx decide reemprender desde el comienzo su viejo proyecto económico de 1844. Durante todos estos años, ha estudiado rigurosamente toda la literatura económica de su época; ha revisado a Smith y a Ricardo, y ha puntualizado la teoría del valor-trabajo. Tal vez la razón de que fuese 1857 la fecha elegida para reemprender su "Economía", fue la gran crisis financiera de 1856, que encontró su eclosión máxima al año siguiente.

En agosto de 1857, Marx escribe uno de sus más importantes trabajos metodológicos: la Introducción General a sus *Grundrisse*. Pensaba Marx poner esta Introducción al comienzo de su obra económica, pero más tarde, en 1859, a la hora de publicar la *Crítica de la economía política*, decidió sustituirla por el célebre *Vorwort* o Prólogo, donde expone los grandes lineamientos del materialismo histórico. Desde octubre de 1857 hasta marzo de 1858, Marx llena siete gruesos cuadernos, trabajando sobre todo por la noche, con desmedro de su salud, ya fuertemente comprometida. En una carta, se queja de que sus males hepáticos se reflejan en su estilo literario. Durante el día, se ocupa de su "trabajo asalariado", el periodismo, sobre todo mediante artículos para el *New York Tribune*. "Trabajo como un loco, durante noches enteras", escribe a Engels el 8 de diciembre de 1857. Pero sólo en junio de 1859 se decidirá a publicar, debidamente pulido desde el punto de vista literario, "un cuaderno", que constituirá la *crítica*.

Al parecer, Engels nunca llegó a conocer el gran manuscrito de su amigo; al menos, nunca hará alusión a él. Fue el marxólogo ruso D. Riazanov quien lo descubrió, y lo comunicó a la Academia socialista de Moscú el 20 de noviembre de 1923. La mayor parte del manuscrito, en original o en fotocopia, pertenece a la reserva del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, a quien debemos la primera edición científica de la obra en 1939

bajo el título siguiente: GRUNDRISSE DER KRITIK DE POLITISCHEN OEKONOMIE (ROHENTWURF), que fue seguida, en 1941, de un volumen con inestimables índices y tablas analíticas. Una edición fotomecánica fue realizada en 1953 por la casa Dietz, de Berlín.

La importancia de los *Grundrisse* de Marx está aún lejos de haber sido reconocida por marxólogos y marxianos. Su interés básico reside en el hecho de que en esta obra Marx se propuso hacer un esbozo de *todo* su sistema teórico, una especie de gigantesco avance de lo que constituirá después el proyecto inconcluso del *Capital*. En un notable ensayo sobre los *Grundrisse*, Jorge Semprun, polemizando con la escuela althusseriana, llega a la conclusión de que ha habido motivos de orden ideológico para el silenciamiento de los *Grundrisse*. Y manifiesta la importancia de esta obra con estas palabras: "L'intérêt des *Grundrisse*, leur valeur inestimable, tient précisément a ce que, malgré leur forme imparfaite, leur style parfois non dégrossi —et Marx attachai a ces questions une importance considérable, comme en témoigne la lettre a Lassalle du 12 novembre 1958— nulle part ailleurs n'a-t-il Marx saisi comme ici l'ensemble de son projet critique, jamais il n'a approché d'aussi près la formulation théorique globale de celui-ci. Les *Grundrisse* occupent par cette raison une place privilégiée dans l'oeuvre de Marx. Ils constituent, dans leur éclatante maturité théorique: 1) le résultat de quinze années de recherches économiques et historiques; 2) le fondement assuré sur lequel va s'édifier *Le Capital*, réalisation partielle et inachevée de son projet scientifique essentiel, et, 3) la formulation la plus achevée des thèmes philosophiques et méthodologiques qui, depuis les oeuvres de jeunesse, composent le système de référence de sa pensée, que l'on saisit ici a l'oeuvre, dans son cheminement même."¹

Dentro de esta ruta teórica de plena madurez teórica, tendrá un lugar destacado la categoría de alienación.² ¿Categoría "filosófica" o categoría socioeconómica? Todo depende. Si por filosofía entendemos una "larga meditación sobre el ser" o la esencia (como diría Heidegger), entonces decididamente no se trata aquí de una categoría filosófica, pues todas las referencias

1. Jorge Semprun, "Economie politique et philosophie dans les 'Grundrisse' de Marx", en *L'homme et la société*, N.º 7, 1968, Paris, p. 59.

2. Adam Schaff, como tantos otros, comete el error (que es falta de información o investigación) de afirmar que el término "alienación" prácticamente desaparece en el Marx maduro. Así dice en *Marxismo e individuo humano*, ed. cit., p. 155, que "posteriormente [a 1844] empleó el término 'alienación' en raras y contadas ocasiones". El único autor que ha reaccionado contra esto es Ernest Mandel.

a la "esencia humana" de que estaban plagados los *Manuscritos de 1844* son superadas totalmente en los *Grundrisse*. Pero si por filosofía entendemos lo que con justicia debemos entender en el siglo XX, a saber, la aplicación de las categorías más generales a los materiales que nos suministran las ciencias sociales y de la naturaleza, entonces sí podemos hablar de la alienación como categoría filosófica en los *Grundrisse* y en *El Capital*. Veamos ahora, antes de pasar a hablar de la alienación, algunos rasgos centrales del pensamiento de Marx en los *Grundrisse*.

VII.2. EL PENSAMIENTO DE MARX EN LOS "GRUNDRISSE"

Los *Grundrisse* forman, en su conjunto, un plan más amplio que *El Capital*. *El Capital*, según se ha podido establecer, no es en su forma actual más que una sexta parte, que comprende cuatro volúmenes, de un enorme y ambicioso plan. De este grandioso e inacabado plan nos quedan rastros en los *Grundrisse*, obra que por ser más abstracta y deductiva que *El Capital*, comprende una serie de aspectos que no serán tocados en aquella obra. Así, en los *Grundrisse* encontramos referencias a la propiedad de los bienes raíces, el trabajo asalariado, el comercio exterior y el mercado mundial, que no se hallan en ninguno de los cuatro tomos de *El Capital*.

En esta última obra hay mayor suma de ejemplificaciones, pero en cambio, los *Grundrisse* abarcan una suma mayor de campos teóricos. En este sentido ha escrito R. Rosdolsky que esta obra de Marx constituye una verdadera "revelación" y que ella "nos ha introducido en el laboratorio económico de Marx, y nos ha revelado todos los refinamientos, todos los caminos ondulantes de su metodología".³ En los *Grundrisse* hay un perfeccionamiento de la teoría del valor, de la teoría de la plusvalía y de la teoría de la moneda, aparte de un perfeccionamiento de los instrumentos analíticos de la economía clásica. "Así aparecen por primera vez en los *Grundrisse*: la distinción exacta del capital constante (cuyo valor es conservado por la fuerza de trabajo) y del capital variable (cuyo valor es acrecentado) (p. 289); la representación del valor de una mercancía como la suma de tres elementos: capital constante, capital variable y plusvalía ($c + v + pl$) (sobre todo en las pp. 219-343); el crecimiento de la cantidad anual de la plusvalía a través del

3. Cit. en Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 112. Aquí sigo de cerca la exposición de Mandel sobre los *Grundrisse*, que es hasta ahora, salvo la de Rosdolsky, la más completa y densa.

acortamiento del ciclo de circulación del capital (pp. 217-8); la división de la plusvalía en plusvalía absoluta y plusvalía relativa (pp. 311-2) e inclusive en forma de supertrabajo absoluto y de supertrabajo relativo (pp. 264-5); toda la teoría de la distribución equitativa de la tasa de utilidades (pp. 217-362), etcétera." 4

Por otra parte, la relectura de la *Lógica* de Hegel inspira a Marx para esbozar una serie de parejas dialécticas, tales como "mercancía-dinero", "valor de uso-valor de cambio", "capital-trabajo asalariado", "tiempo de trabajo-ocio", "trabajo-riqueza". Como dice Lenin, la aplicación por parte de Marx de un método dialéctico le permitió llegar a sus grandes descubrimientos teóricos. Gracias a este método pudo captar el carácter *históricamente determinado* de los fenómenos de la economía mercantil y de las categorías que son su reflejo.

Marx distingue la categoría general de plusvalía de sus formas particulares de aparición. La plusvalía aparecida accidentalmente en el seno del proceso de producción por consecuencia del cambio desigual precede a la aparición del régimen capitalista; en cambio, la plusvalía producida en el proceso de producción no pudo desarrollarse sino dentro del capitalismo. Por otra parte, Marx desarrolla una interesantísima concepción del comercio mundial como instrumento de explotación de los pueblos menos desarrollados. Para quienes sostienen que no hay en Marx elementos para una teoría moderna del subdesarrollo, se alzan incontestables pasajes como los siguientes: "No solamente los capitalistas individuales, sino naciones enteras, pueden renovar continuamente este cambio en una escala incesantemente agrandada, sin que por ello deban sacar provecho igualmente. Una de estas naciones puede apropiarse constantemente una parte del sobretrabajo de otra por la cual no le dará nada a cambio, pero no en la misma medida que el cambio entre capitalista y obrero." 5

Son de la mayor importancia los pasajes en los que aparece la dialéctica "tiempo disponible / tiempo de trabajo / tiempo libre". Según Marx "toda economía se reduce en última instancia a una economía de tiempo", regla que se aplica tanto a las sociedades de clases como a aquellas en las que se haya regulado colectivamente la producción. Escribe Marx: "Una vez dada la producción colectiva, la determinación del tiempo es evidentemente esencial. Cuanto menos tiempo necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones materiales o espirituales. Lo

4. *Ibid.*, p. 113.

5. K. Marx, *Grundrisse...*, p. 755.

mismo que en un individuo, la universalidad de su desarrollo, de sus disfrutes y de su actividad dependen de la economía de tiempo (*Zeitersparung*)... La sociedad debe dividir de manera eficaz su tiempo con el objeto de obtener una producción adecuada a sus necesidades de conjunto, de la misma manera que el individuo debe repartir correctamente su tiempo a fin de obtener conocimientos en las proporciones adecuadas, o para satisfacer las diferentes exigencias de su actividad. Economía de tiempo, lo mismo que reparto planificado del tiempo de trabajo entre las diferentes ramas de la producción, he aquí lo que constituye, pues, la primera ley económica sobre la base de la producción colectiva." 6 Y en el mismo pasaje, escribe Marx: "Se convierte (la economía de tiempo) inclusive en ley en una medida mucho más grande. Pero esto es fundamentalmente diferente de la medida de los valores de cambio (trabajos o productos del trabajo) por el tiempo de trabajo. Los trabajos de los individuos en la misma rama de trabajo y los diferentes géneros de trabajo, no son sólo cuantitativamente diferentes, sino que también lo son cualitativamente, los unos de los otros. Pero ¿qué implica la diferencia tan sólo cuantitativa de las cosas? La identidad de su cualidad. La medida cuantitativa de los trabajos (presupone), pues, la equivalencia la identidad de su cualidad."

Más adelante, nos dice Mandel, Marx vuelve a estudiar el fundamental problema de la economía de tiempo de trabajo, al introducir las nociones claves de "tiempo de trabajo necesario" y de "tiempo de trabajo excedente, superfluo, disponible": "Todo el desarrollo de la riqueza se funda en la creación del tiempo disponible. La relación del tiempo de trabajo disponible y del tiempo de trabajo superfluo (así aparece primero desde el punto de vista del trabajo necesario) se modifica en los diferentes niveles de desarrollo de las fuerzas productivas. En los niveles más productivos del cambio, los hombres no cambian más que su tiempo de trabajo superfluo; es la medida de su cambio, que no se extiende, por lo demás, más que a los productos superfluos. En la producción fundada en el capital, la existencia del tiempo de trabajo necesario está condicionada por la creación del tiempo de trabajo superfluo." 7

Hay un aspecto referente al "trabajo superfluo" que Marx desarrolla particularmente: el hecho de que, siendo fuente de disfrutes y riqueza desde el punto de vista del desarrollo de los individuos, ello no ocurre sino en *una parte* de la sociedad, mientras que para la otra queda el *trabajo forzado*. A este

6. *Grundrisse*, pp. 89-90.

7. *Ibid.*, pp. 301-2.

respecto, escribe Marx: "No es, de ninguna manera, por la marcha de la evolución de la sociedad por lo que el individuo crea riqueza para sí mismo, a partir del punto en que satisface sus necesidades fundamentales. Sino que gracias a que un individuo, o una clase de individuos, se ven obligados a trabajar más de lo que es necesario para satisfacer sus necesidades fundamentales; en razón de que el sobretrabajo aparece de un lado, el no-trabajo y la riqueza suplementaria aparecen del otro. Según la realidad, el desarrollo de la riqueza no existe más que en estas contradicciones; pero según las posibilidades es precisamente su desarrollo lo que crea la posibilidad de suprimir estas contradicciones." 8

Así se desarrolla la dialéctica de "tiempo de trabajo necesario / tiempo de sobretrabajo / tiempo libre", en cuyo desarrollo se rebasan todas sus contradicciones internas. Pues el desarrollo del sobretrabajo —dice Mandel— implica también, al menos en el capitalismo, un enorme desarrollo de las fuerzas productivas: tal es la "misión civilizadora" del capital (podríamos decir, con el vocabulario de Darcy Ribeiro, que es su misión "civilizatoria"). Sólo sobre esta base se podrá reducir al mínimo la jornada de trabajo.

El desarrollo del sobretrabajo en la clase obrera implica, en el capitalismo, el desarrollo del tiempo libre en el capitalista. Por eso Marx escribe: "El hecho de que el obrero tenga que trabajar durante un exceso de tiempo es idéntico al otro hecho de que el capitalista no tenga que trabajar, y de que su tiempo se concibe, entonces, como negación del tiempo de trabajo; que ni siquiera debe proporcionar el trabajo necesario. El obrero debe trabajar durante el tiempo de sobretrabajo, para tener permiso de objetivar, de valorar el tiempo de trabajo necesario para su reproducción. Por otra parte, inclusive el *tiempo de trabajo necesario* del capitalista es *tiempo libre*, es decir, no es tiempo que debe ser consagrado a la subsistencia inmediata. Como todo tiempo libre es tiempo para el desarrollo libre, el capitalista usurpa el tiempo libre que los trabajadores han producido para la sociedad, para la civilización." 9

El desarrollo del capital fijo, en el cual parece concentrarse la "misión civilizadora" del capitalismo, es el mismo índice del grado de riqueza social. Como lo dice Marx: "El objeto de la producción dirigida inmediatamente hacia el valor de uso y también, inmediatamente, hacia el valor de cambio, es el producto mismo, destinado al consumo. La parte de la produc-

8. *Ibid.*, p. 305.

9. *Ibid.*, p. 527.

ción dirigida hacia la producción del capital fijo no produce objetos inmediatos de disfrute, ni valores de cambio inmediatos; por lo menos, no valores de cambio inmediatamente realizables. Así, pues, depende del grado alcanzado por la productividad (es decir, del hecho de que una parte del tiempo de producción basta para la producción inmediata) el que otra parte, sin cesar creciente, de este (mismo) tiempo pueda ser utilizada para la producción de medios de producción. Esto implica que la sociedad pueda esperar; que pueda sustraer una parte de la riqueza ya creada tanto al disfrute inmediato como a la producción destinada al disfrute inmediato, con el objeto de dar empleo al trabajo que no es inmediatamente productivo (en el mismo seno del proceso de producción material). Esto exige que se haya alcanzado ya un nivel elevado de productividad, y una abundancia relativa, y más exactamente un tal nivel en relación con la transformación del capital circulante en capital fijo. *Tal como la amplitud del sobretrabajo relativo depende de la productividad del trabajo necesario, así la amplitud del tiempo de trabajo utilizado para la producción del capital fijo... depende de la productividad del tiempo de trabajo destinado a la producción directa del producto.*" 10

Pero en la medida en que el capitalismo desarrolla de manera cada vez más rica y más compleja este capital fijo, esta tecnología científica, la producción se va haciendo cada vez más independiente del trabajo humano propiamente dicho. *Lo cual es un síntoma inequívoco de alienación.* En este punto, Marx presiente claramente el papel de la automatización en el capitalismo y en el socialismo: "En la medida en que la gran industria se desarrolla, la creación de la verdadera riqueza depende menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo (humano) aplicado, que del poderío de los agentes que son puestos en movimiento en el transcurso del tiempo de trabajo cuya eficacia creciente no guarda relación con el tiempo de trabajo inmediato que ha costado su producción, sino que depende más bien del nivel general de la ciencia y de los progresos de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. La verdadera riqueza se manifiesta más bien (y es esto lo que revela la gran industria) como una desproporción enorme entre el tiempo de trabajo aplicado y su producto... *El trabajo ya no parece incluido* en el proceso de producción, sino que el hombre se porta sobre todo como vigilante y regulador del proceso de producción." 11

10. *Ibid.*, pp. 594-5.

11. *Ibid.*, p. 592.

Este proceso se manifiesta, en el capitalismo, como una gigantesca contradicción: cuanto más humana, la producción inmediata de la riqueza se emancipa del tiempo de trabajo humano, tanto más su creación efectiva queda subordinada a la apropiación privada del sobretrabajo humano, sin la cual la valoración del capital y de toda la producción capitalista se tornan imposibles. Esta contradicción pronostica, por sí misma, el hundimiento del sistema capitalista, de la producción mercantil y de toda producción no destinada hacia la satisfacción de necesidades y hacia el desarrollo universal de los individuos. Como escribe Marx: "Ya no es el trabajo inmediato suministrado por el hombre, ni el tiempo durante el cual trabaja, sino que es la comprensión de la naturaleza y su dominio gracias a la existencia (del hombre) en calidad de cuerpo social; en pocas palabras, es el desarrollo del individuo social el que se manifiesta como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza. *El robo del tiempo de trabajo de otro, en el cual se funda la riqueza de hoy, parece una base miserable* por comparación con esta base recientemente desarrollada, creada por la gran industria misma. A partir del momento en que el trabajo, en su forma inmediata, deja de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja de ser su medida, y debe dejar de serlo, y por lo mismo el valor de cambio debe dejar de ser la medida del valor de uso. *El sobretrabajo de la masa ha dejado de ser la condición del desarrollo de la riqueza general, tal y como el no-trabajo de una pequeña minoría ha dejado de ser la condición del desarrollo de las fuerzas generales del intelecto humano.* En virtud de esto se viene abajo la producción fundada en el valor de cambio... El desarrollo libre de las individualidades (la nueva finalidad) y por lo mismo, *no la reducción del tiempo de trabajo necesario para crear sobretrabajo, sino, de manera general, la reducción al mínimo del trabajo necesario de la sociedad* a la cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos *gracias al tiempo que se ha vuelto libre para todos y a los medios de que ahora todos pueden disponer.*"¹²

Comenta Mandel: "Las contradicciones del capitalismo se manifiestan sobre todo en que trata de reducir al máximo el tiempo de trabajo necesario para la producción de cada mercancía, mientras que, por otra parte, hace del tiempo de trabajo la única medida y única fuente de la riqueza. Y de esto se desprende que trata de *limitar* al máximo el tiempo de trabajo necesario y de *ampliar* al máximo la duración del *sobretrabajo*,

12. *Ibid.*, p. 593.

del 'trabajo superfluo'. El conflicto entre el desarrollo social de las fuerzas productivas y las condiciones privadas de la apropiación capitalista, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalistas, se nos manifiesta, así, como el conflicto entre la creación de la riqueza, que se emancipa cada vez más del trabajo humano inmediato y el esfuerzo constante de canalizar estas fuerzas inmensas hacia la valoración del valor existente, por la apropiación del sobretrabajo humano. Marx deduce el carácter a la vez enormemente productivo y enormemente destructivo, enormemente creador y enormemente desperdiciador, del método de producción capitalista."¹³

El capital, en su sed insaciable de ganancias, obliga al trabajo a rebasar constantemente los límites de sus necesidades *naturales*, y así crea los elementos materiales de una rica individualidad, tan universal en su producción como en el consumo, y en la cual "el trabajo no se manifiesta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno y entero de la actividad", según dice Marx. Tal es el aspecto "históricamente necesario" del capital y del capitalismo, tema sobre el cual hay abundantes páginas en esta obra de Marx. Como dice Mandel en el mismo pasaje antes citado: "La creación del mercado mundial; el desarrollo universal de las necesidades, de los gustos; la ruptura radical y brutal con todos los límites que la historia y un medio estrecho habían impuesto previamente a su visión de la naturaleza y de sus propias posibilidades; el desarrollo tumultuoso de las fuerzas productivas: he ahí la 'misión civilizadora' del capital."

Hay que notar que, para Marx, no hay ninguna contradicción en el hecho de reconocer esta "misión históricamente necesaria" del capitalismo y al mismo tiempo subrayar y censurar todo lo que este régimen tiene de explotador e inhumano. Marx tiene siempre presentes los dos aspectos contradictorios de la realidad histórica. No opone a la realidad presente una realidad ideal, sino que pone el acento en las condiciones que crea el desarrollo capitalista, aunque tampoco idealiza a este modo de producción. La miseria es miserable porque pertenece a una fase de la evolución históricamente necesaria. Así, pues, junto a condenas del capitalismo, encontramos en los *Grundrisse*, dialécticamente concatenadas, páginas en las que se reconocen francamente los méritos del capitalismo desde el punto de vista general del progreso de la sociedad.

Hay otros problemas que parecen sorprendentemente actuales, tales como el de los límites impuestos a la concentración de

13. E. Mandel, *op. cit.*, p. 122.

capital, lo que constituye, según Mandel, una refutación "avant la lettre" del capitalismo de estado. Escribe Marx, en efecto: "El capital no existe y no puede existir más que en la forma de numerosos capitales, y su autodeterminación se nos manifiesta como la interacción de esos numerosos capitales." 14 Y añade más adelante: "La producción de capitalistas y de trabajadores asalariados es, pues, el producto principal del proceso de valoración del capital. La economía vulgar, que no ve más que las cosas producidas, olvida esto completamente." 15

Se subrayan dos aspectos esenciales de la dialéctica de los *Grundrisse*: el problema de la relación "tiempo de trabajo/tiempo libre" en el seno del capitalismo, y el problema del desarrollo de las fuerzas productivas considerado como condición necesaria (suficiente o insuficiente) para la abolición de la producción capitalista y, en general, de la producción mercantil.

Marx reconoce el aspecto progresista de la reducción de la jornada de trabajo a diez horas en Inglaterra. Sin embargo, la distancia que debe recorrer el obrero para llegar a su sitio de trabajo compensa esa reducción del tiempo de trabajo. También debe tomarse en cuenta la fatiga nerviosa y el agotamiento mental que produce la vida moderna, con el ruido constante, la contaminación del aire y con lo que se ha llamado "polución mental", efecto de los actuales medios de comunicación de masas. No obstante, si es exagerado hablar de una "civilización de los ocios", hay que reconocer que importantes sectores de la masa asalariada disfruta hoy en día, aparentemente, de mucho más "tiempo libre" del que disfrutaba en tiempos de Marx. "Aparentemente", pues los ocios también han sido comercializados. Por eso dice Mandel que la ecuación: ingresos mayores + ocios más prolongados = más libertad, ha resultado ser ilusoria. El proletario no puede recuperar en la esfera del "consumo de ocio" lo que ha perdido en la esfera de la producción. Las mentes se han conformado industrialmente, a través de lo que Adorno y Horkheimer llamaron en los años cuarenta "industria cultural" o lo que otros autores denominan "industrias de las conciencias". La vida del "tiempo libre" se haya condicionada constantemente por el ritmo de la ideología capitalista, que no cesa de tener repercusión durante todas las horas del día, muy especialmente en las horas "libres". La libertad del ocio se hace así una pura ilusión. Y no podía ser de otro modo en un género de sociedad donde toda actividad está orientada hacia la ganancia privada y la maximización de los beneficios. Toda

14. *Grundrisse*, p. 317.

15. *Ibid.*, p. 412.

actividad, como dice Mandel, se transforma en una fuente de mutilación para el hombre alienado.

"¿Quiere esto decir —se pregunta Mandel— que la extensión de los ocios sea un mal, y que haya que orientarse, más bien, hacia la 'humanización del trabajo', a través del trabajo comunitario preconizado por Erich Fromm o mediante la autogestión? El Marx de los *Grundrisse* responde en el mismo sentido que el Marx del tomo III de *El Capital*; es una ilusión creer que el trabajo industrial, que el trabajo de la gran fábrica, pueda llegar jamás a convertirse en trabajo 'libre'. El reino de la libertad no comienza sino *más allá* del reino de la producción material, es decir, del trabajo mecánico, si no se quiere volver al nivel de la producción artesanal. La verdadera solución estriba, pues, en una reducción tan radical del tiempo de trabajo (del 'Tiempo necesario') que las relaciones entre 'trabajo' y 'ocios' queden totalmente alteradas. La abolición del capitalismo no es sólo una condición porque estimula el crecimiento de las fuerzas productivas y permite, de tal manera, acelerar esta reducción de la jornada de trabajo. Es igualmente el motor de la misma, porque permite *reducir fuertemente el sobretrabajo*, hoy en día tan evidentemente desperdiciado, y repartir el trabajo necesario entre un número de individuos mucho mayor." 16

La transformación de la relación cuantitativa tiempo de trabajo / ocio, provoca una revolución cualitativa, a condición de ser integrada en un proceso de desalienación progresiva del trabajo, del consumo y del hombre, por la destrucción progresiva de la producción mercantil, de las clases, del Estado y de la división social del trabajo, condiciones histórico-genéticas de la alienación del hombre. Cuando desaparece el comercio, cesa la industrialización de los ocios. Los *mass media* dejan de ser una condición del embrutecimiento del hombre, la enseñanza superior se diversifica y se extiende, y se cultiva mediante la abolición de todo monopolio privado de medios como la televisión, la radio y el cine. El tiempo libre llegará a ser verdaderamente libre, y no el aburrimiento que es en la sociedad de consumo. Todas estas transformaciones deben realizarse primero en la esfera de la producción misma y de la vida política, antes de poder manifestarse en la esfera de los ocios. "El 'tiempo libre' no puede convertirse en 'tiempo de libertad', en una fuente de apropiación por el hombre de todas sus posibilidades más que en la medida en que ha adquirido primero las condiciones materiales de la libertad por su

16. Mandel, *op. cit.*, pp. 126-7.

liberación de toda explotación económica, coacción política y servidumbre a las necesidades elementales." 17 He aquí la razón por la cual los socialismos actuales –que no son sino modos de transición– no han podido lograr la "transformación de las conciencias" que se supone debía lograr el socialismo. Hasta ahora, el socialismo no ha logrado suprimir el estado (al contrario!), ni las clases, ni la producción mercantil, ni la división del trabajo, ni la propiedad privada del derecho a la libre crítica.

El desarrollo del maquinismo y de la automatización de las fuerzas productivas de la ciencia y de la tecnología son para Marx, desde *La ideología alemana* hasta los *Grundrisse*, condiciones históricamente necesarias para la desalienación. La experiencia verdaderamente socialista no puede darse sin una base técnica suficiente. Proporcionar esa base técnica es la misión histórica del capitalismo. Mandel acepta el juicio de Jean Fallot en su obra *Marx et le machinisme*: "El marxismo no es una filosofía del dominio de la naturaleza por la técnica, sino de la transformación de las relaciones sociales de producción por la lucha de clases", aunque advierte que una técnica elevada aparece indudablemente ante Marx como una condición previa de tal transformación.

Asimismo, hay que incluir en la tendencia a la apropiación por el hombre (por todos los hombres) de *todas* sus relaciones sociales, una tendencia al desarrollo universal de las aptitudes científicas. "En realidad –concluye Mandel– nada se opone hoy a la posibilidad de transformar progresivamente a todos los hombres en sabios, a esa disolución progresiva del trabajo productivo en trabajo científico, que prevé Marx en el pasaje precitado de los *Grundrisse*, a condición de que la sociedad humana se reorganice de manera tal que rodee a cada niño de los mismos cuidados infinitos con los cuales prepara hoy submarinos nucleares o cohetes interplanetarios." 18

VII.3. LA ALIENACION EN LOS "GRUNDRISSE"

El problema de la alienación reviste ricos y variados aspectos en esta obra de Marx. Desde el análisis puramente económico del problema, a través de la teoría de la moneda, hasta la posibilidad histórica de superación de la alienación, pasando por la historicidad del fenómeno, su repercusión en el individuo,

17. *Ibid.*, p. 127.

18. Mandel, *op. cit.*, p. 129.

su aspecto ideológico, su diferencia con la objetivación y, por último, la definición de la alienación en términos de ciencia social. Examinaremos cada uno de estos aspectos.

VII.3.1. La alienación monetaria

En la moneda, nos dice Marx, el valor de las cosas se separa de su sustancia, lo cual engendra un fenómeno de alienación que podríamos llamar "económicamente puro" y que encontrará su pleno desarrollo en la primera parte de la *Crítica de la economía política*, de 1859.

Escribe Marx: "Todas las mercancías son moneda precedera; la moneda es la mercancía no precedera. Mientras más se desarrolla la división del trabajo, más cesa el producto inmediato de ser un medio de cambio. Se hace sentir la necesidad de un medio general de cambio, es decir, que sea independiente de la producción específica de cada uno. En la moneda, el valor de las cosas se encuentra separado de su sustancia. La moneda es, en su origen, el representante de todos los valores; en la práctica, la situación se invierte, y todos los productos y los trabajos reales se convierten en representantes de la moneda. En el cambio directo, no importa cuál artículo pueda ser cambiado por tal otro; una actividad determinada puede ser trocada sólo contra productos determinados. La moneda no puede sobrepasar las dificultades que residen en el cambio directo más que generalizándolas, haciéndolas universales. Es absolutamente necesario que elementos que la violencia ha separado, puesto que son por definición de igual naturaleza, se revelen en una expresión vehemente como *separación* de un todo esencialmente homogéneo. La unidad se restablece *violentamente*. Tan pronto como la división antagónica conduce a explosiones, los economistas señalan *la unidad fundamental* y hacen abstracción de la *alienación* (...). Desde que el producto del trabajo, y el trabajo mismo, están sometidos al cambio, llega un momento en que son separados de su poseedor." 19

Es decir, que llega un momento en que la moneda, transformada en representante de todas las mercancías, se separa o se aliena –se hipostasias– de esas mercancías. Los economistas señalan la unidad que hay entre la moneda y las mercancías por ella representadas; pero hacen caso omiso de la alienación mediante la cual la moneda se independiza y se transforma en un *alienum* o poder independiente.

En otro pasaje, escribe Marx: "Vemos, pues, que pertenece a la esencia de la moneda no cumplir sus objetivos sino negándo-

19. *Grundrisse*, pp. 59-67; *Oeuvres*, II, p. 202.

los; revestir una existencia autónoma frente a las mercancías; pasar, del estado de medio, al de fin; realizar el valor de cambio de las mercancías separándose de ellas; facilitar el cambio, dividiéndolo; sobrepasar, generalizándolas, las dificultades del cambio directo de las mercancías; y, en la exacta medida en que los productos caen bajo la dependencia del cambio, erigir el cambio en factor autónomo frente a los productores" (...). La existencia de la moneda al lado de las mercancías, ¿no encierra de entrada contradicciones inherentes a esa relación?"²⁰

La moneda, pues, convertida en *merx mercium* o mercancía de las mercancías, se separa de éstas, se hipostasía y se convierte en un *alienum* histórico. Mientras exista históricamente la economía monetaria, seguirá existiendo esa separación, y los hombres (incluidos los economistas) seguirán viendo al dinero como una *cosa* y no como lo que es, una *relación* social de producción. Por eso nos dice Marx que "en el valor de cambio, la relación social de las personas entre sí se transforma en una relación social de cosas, y el poder de las personas en un poder de las cosas". Estas fórmulas encontrarán su desarrollo pleno en *El Capital*, en la parte referente al fetichismo de las mercancías, donde Marx consagrará la frase: "Personificación de las cosas y cosificación de las personas."

Este fenómeno de alienación encuentra su explicación en otro pasaje: "Los individuos [en una economía monetaria] están subsumidos en la producción social, que existe fuera de ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subsumida en los individuos (...). Nada es, pues, más falso y más absurdo que, suponer, sobre la base del valor de cambio, que los individuos asociados puedan controlar el conjunto de la producción [y ésta no los controle a ellos como una potencia extraña]." "Pero el cambio privado se opone también al cambio libre de los individuos asociados sobre la base de la apropiación y el control comunes de los medios de producción. (Esta asociación no es fortuita; ella supone el desarrollo de condiciones materiales e intelectuales que no analizaremos más detenidamente aquí). La división del trabajo engendra la aglomeración, la coordinación, la cooperación, la oposición de intereses privados, los intereses de clase, la concurrencia, la concentración de capital, el monopolio (...). Igualmente el cambio privado engendra el comercio mundial, la autonomía privada engendra una total dependencia frente al mercado mundial..."²¹

Al estar, pues, los individuos subsumidos en la producción

20. *Grundrisse*, p. 65; *Oeuvres*, II, p. 204.

21. *Oeuvres*, II, p. 211.

social, ésta se convierte en una potencia extraña, separada de los mismos individuos que, sin embargo, son sus reales creadores. Los creadores aparecen así como creaturas, y la producción social se convierte en una omnipotente cosa. Tal es el sentido de esta forma de la alienación en la economía monetaria.

También toca Marx en otro pasaje el fenómeno de la cosificación o el fetichismo proveniente de la relación monetaria: "El carácter social de la actividad -tal como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción- aparece a la colectividad como algo extraño, como una cosa material; no como un comportamiento de los unos hacia los otros, sino más bien como un sometimiento a relaciones que existen independientemente de cada uno y nacen del choque de los individuos indiferentes los unos hacia los otros. Convertido en condición de vida y lazo recíproco, el cambio universal de los productos y de las actividades aparece al individuo aislado como algo extraño, independiente -esto es, como una cosa. En el valor de cambio, la relación social de las personas entre sí se halla transformada en una relación social de cosas, y el poder de las personas en un poder de las cosas."²²

Esta visión de Marx constituye una clara anticipación de la teoría del fetichismo mercantil que aparecerá en *El Capital*, así como también de su fórmula consagratória: *Personifizierung der Sache un Versachligung der Person*, o sea, personificación de las cosas y cosificación de las personas. Nunca se cansará Marx de insistir en que el dinero y, en general, el valor de cambio, no es una cosa, sino una relación social. Pero para hacer entender esto hay que luchar contra la ideología burguesa, que presenta sólo la apariencia de las cosas: presenta aquello que es una relación social como si fuera una cosa, y además la erige en una potencia extraña, en un *alienum*. Esta es otra forma de la alienación monetaria.

En otra parte Marx hace una curiosa comparación entre Cristo y el valor de cambio, comparación que está dentro de su línea tradicional de comparar la alienación material con la religiosa. Nos dice Marx: "Es importante notar que la riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, encuentra su expresión más dinámica en el valor de cambio, puesto como *mediador* y como lazo entre él mismo y el valor de uso llevados a su punto extremo. Este punto, puesto que une los contrarios y parece, en último análisis, ser una potencia universal y superior frente a los extremos que contiene, aparece como la relación económica acabada. En efecto, el movimiento o la relación que, primitiva-

22. *Oeuvres*, II, p. 209.

mente, juega el papel de intermediario entre los extremos, conduce dialécticamente y necesariamente al resultado siguiente: aparece como su propia mediación, como el sujeto cuyos momentos no son sino los extremos, y de los cuales él suprime el carácter de presupuesto independiente a fin de plantearse a sí mismo, mediante esa superación, como el único factor autónomo. Así, en la esfera religiosa. Cristo, mediador entre Dios y el hombre (simple instrumento de circulación entre uno y otro) se convierte en su unidad, hombre-Dios, y como tal toma más importancia que Dios; los santos cobran más importancia que Cristo; los sacerdotes se hacen más importantes que los santos." 23

Vemos así, pues, cómo el valor de cambio, que es la relación específicamente burguesa, se convierte en una cosa omnipotente y en mediador de sí mismo, esto es, en la relación económica acabada. En una sociedad como la capitalista, enteramente fundada en la relación del valor de cambio, éste aparece como un ser omnipotente, un *alienum* de proporciones gigantescas. Como dirá Marx más adelante: "El ejemplo más alucinante es el hombre de finanzas." Si Marx pudiera resucitar, y viese la expansión gigantesca que ha tenido el capital financiero en nuestros días, y si pudiera pasearse por Wall Street, se quedaría asombrado de sus propios análisis, tan premonitorios. Al convertirse Cristo en mediador entre él mismo y Dios, Cristo adquiere más importancia que Dios; al convertirse los sacerdotes en mediadores entre ellos mismos y Cristo, adquieren más importancia que Cristo. Del mismo modo, al convertirse universalmente el valor de cambio en mediador entre él mismo y el valor de uso, el valor de cambio adquiere una importancia mucho mayor que el valor de uso. De este modo, la economía de toda una sociedad, montada sobre el valor de cambio como relación esencial, llega a una "subversión de todos los valores", para decirlo a la manera de Nietzsche, y se convierte en una aberración histórica, pues entonces el mercado no producirá objetos para el consumo, sino para el cambio; no satisfará las necesidades de los hombres, sino las necesidades del propio mercado. Lo cual constituye síntoma inequívoco de alienación.

VII.3.2. La alienación ideológica

También vemos aparecer en esta grandiosa obra de Marx algunos rasgos de aquello que habíamos visto con abundancia en sus obras de juventud: la alienación ideológica. No dedica a este tema específico sino muy contados pasajes, pero ellos son

23. *Oeuvres*, II, p. 235.

importantes para dilucidar el proceso de la alienación ideológica. En un primer pasaje, perteneciente a la parte titulada "La utopía monetaria" -título ya muy significativo para nuestros fines- nos habla de cómo en la sociedad capitalista los individuos son dominados por ciertas "abstracciones". Citaré por extenso el pasaje, para su mejor intelección: "Cuando se considera las condiciones sociales que engendran (o a las cuales corresponden) un sistema poco desarrollado de intercambios, de valor y de dinero, de entrada es evidente que, por más personales que aparezcan las relaciones entre los individuos, éstos no entran en relación los unos con los otros más que en papeles bien determinados, tales como el de soberano o vasallo, de señor o de siervo, etc., o en tanto que miembros de una casta, de un orden, etc., pero, de hecho, en el sistema monetario, en un sistema de intercambios desarrollados (y esta apariencia es seductora a los ojos de los demócratas), los lazos de dependencia son rotos, desgarrados, lo mismo que las diferencias de sangre, de educación, etc. (aunque esos lazos no cesen de presentarse como relaciones personales). Los individuos parecen independientes (independencia de pura ilusión que más exactamente se llamaría indiferencia); parecen enfrentarse libremente y, en el seno de esa libertad, proceder a los intercambios; pero no aparecen como tales sino a aquel que hace abstracción de las condiciones de existencia en las cuales esos individuos entran en contacto (y esas condiciones son también independientes de los individuos y, aunque creadas por la sociedad, figuran como condiciones naturales, es decir, que escapan a su dominio). La determinación que, en el primer caso, aparece como limitación personal de un individuo por otro, aparece en el segundo caso totalmente como una limitación material del individuo por las condiciones que, no dependiendo de él, reposan sobre sí mismas. (Como el individuo aislado no puede deshacerse de sus determinaciones personales aun pudiendo sobrepasar y dominar las condiciones exteriores, su libertad parece más grande en el segundo caso. Pero un examen más acendrado de esas condiciones, de esas relaciones exteriores, muestra la imposibilidad para los individuos de una clase, etc., de sobrepasarlas en su conjunto sin suprimirlas. Un individuo aislado puede accidentalmente terminar con esas condiciones; pero ello no es así para la masa de aquellos que sufren su dominación, pues la existencia misma de los individuos expresa la subordinación y la necesidad a que tienen que someterse). Esas relaciones exteriores son tan escasamente una supresión de las 'relaciones de dependencia' que ellas no son sino su sublimación y su generalización; por el contrario, hacen resurgir el fundamento

común a todas las relaciones de dependencia personal. Aquí todavía los individuos no entran en relación los unos con los otros sino en la medida en que son determinados. Contrariamente a las relaciones personales, estas relaciones materiales de dependencia (que no son otra cosa que relaciones sociales autónomas enfrentadas a individuos aparentemente independientes, relaciones mutuas de dependencia de las cuales ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos se hallan dominados por *abstracciones*, en tanto que antes eran dependientes los unos de los otros. Pero, la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan; y puesto que una relación no puede no traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los tiempos nuevos el hecho de que las relaciones en cuestión están dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con la inversión de las ideas. El error era tanto más fácil de cometer desde el punto de vista *ideológico*, cuanto que ese reino de condiciones (esa dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia, es, se comprende, afirmada e inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes." 24

En este fragmento encontramos remozada la teoría de la ideología de la clase dominante sostenida por Marx, como vimos, en *La ideología alemana*. Las clases dominantes segregan naturalmente su propia ideología e impregnan de ella a todas las relaciones sociales. Así, hacen aparecer al valor de cambio como el objetivo último de la economía de la sociedad, cuando en realidad ese papel le corresponde al valor de uso. También hacen que los individuos no se sientan sometidos por relaciones reales, materiales, de dependencia, sino por *abstracciones*, por ideas. Es un típico fenómeno de alienación ideológica. Esas abstracciones de que nos habla Marx no son —dice— sino las "expresiones teóricas" de las relaciones materiales dominantes. De nuevo nos encontramos con el rechazo a la llamada teoría del reflejo, según la cual la ideología sería un mero "reflejo" de las condiciones materiales. No son un reflejo, nos dice Marx, sino una *Expresión (Ausdruck)* de esas condiciones materiales dominantes. Según el Lukács de *Historia y conciencia de clase*,

24. *Oeuvres*, II, pp. 216-217.

en la sociedad burguesa todas las relaciones y los valores se presentan invertidos. Ello se debe a que, como decía Marx, la sociedad capitalista posee, por una parte, una *apariciencia*, y por la otra, una *estructura*. Este tema será abordado abundantemente en *El Capital*, como veremos más adelante. Marx hablará de *Erscheinungsformen*, o formas de aparición, y de *Struktur y Wesen*, estructura y esencia. Lo que se presenta a los ojos del hombre corriente y del economista burgués —con mucho mayor culpa para éste— son las formas de aparición de la sociedad capitalista, pero no su estructura. Para penetrar en la estructura oculta de las relaciones de producción y hallar cosas como la plusvalía, se requiere de un examen *científico* que despeje la densa niebla ideológica con que se cubre la sociedad capitalista para su autoconservación en las mentes de los explotados.

En otro pasaje, Marx vuelve a la comparación con la religión para explicarnos lo que él llama "el proceso de alienación". Veamos: "Las funciones ejercidas por el capitalista no son sino las funciones ejercidas por el capital —el valor que se acrecienta por la absorción del trabajo viviente— ejecutadas con conciencia y voluntad. El capitalista llena su función únicamente como capital *personificado*, y es el capital convertido en persona. Asimismo el obrero no es sino el trabajo personificado, el trabajo que es respecto a sí mismo como lo son su pena y su esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como una substancia creadora de riqueza sin cesar creciente. Bajo esta forma, el trabajo aparece de hecho como un elemento incorporado al capital en el proceso de la producción, como su factor viviente, variable. La dominación del capitalista sobre el obrero es, en consecuencia, la dominación del objeto sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el trabajo viviente, del producto sobre el productor, puesto que las mercancías, que se convierten en medios para dominar al obrero (pero únicamente como medios de dominación del capital mismo), no son sino los resultados y los productos del proceso de producción. En la producción material, verdadero proceso de la vida social —que no es otra cosa que el proceso de producción— tenemos exactamente la misma relación que se presenta, en el dominio ideológico, en la religión: el sujeto transformado en objeto, y viceversa.

"Desde el punto de vista histórico, esta inversión aparece como un estadio de transición necesario para obtener, por la violencia y a expensas de la mayoría, la creación de la riqueza en tanto tal, es decir, de la productividad ilimitada del trabajo social, única base que puede constituir una sociedad humana libre. Pasar por esa forma antagónica es una necesidad, lo mismo que es inevitable que el hombre dé de pronto a sus

fuerzas espirituales una forma religiosa erigiéndolas frente a sí mismo como potencias autónomas.

"*Tal es el proceso de alienación del propio trabajo del hombre. Desde el comienzo, el obrero es aquí superior al capitalista: éste se encuentra enraizado en ese proceso de alienación y encuentra en él su contento absoluto, en tanto que el obrero, que es su víctima, se encuentra desde el principio en estado de rebelión contra él y lo siente como un acto de servidumbre.*"²⁵

Vemos aquí cómo reaparece, con ropajes nuevos, un viejo tema de los *Manuscritos del 44*: la alienación producida por el dominio de los objetos sobre los sujetos, lo que Marx en 1844 llamaba "la alienación del producto". Y se da el mismo fenómeno que en la religión, pues en ésta el sujeto o creador se transforma en objeto o creatura. Pero hay otro punto importante en este pasaje de Marx, y es el referente a la "necesidad" histórica de este régimen de alienación. Sin que la humanidad pase por este proceso de alienación, no se podrá crear la riqueza social necesaria para constituir "una sociedad humana libre". Este es un tema particularmente importante en el materialismo histórico de Marx, y lo veremos reaparecer en *El Capital*. El capitalismo es una etapa histórica necesaria, y por ello el capitalismo es en esencia un proceso revolucionario; produce la tecnología suficiente para que en la futura sociedad el hombre sea por completo dueño de la naturaleza y pueda reducir definitivamente la jornada de trabajo, así como también el grado de división del trabajo. Y también la "inversión" ideológica es necesaria para la futura revelación de la verdad de las relaciones sociales. Vemos cómo Marx hace sus predicciones *via negationis*.

VII.3.3. Alienación y objetivación

Ya en sus obras de juventud había Marx —como vimos— distinguido radicalmente entre alienación y objetivación. Se recordará que para Hegel la alienación era precisamente el momento de la objetivación o "mundanización" de la Idea. Pero como para Marx la alienación es una categoría histórica, la ve vinculada a determinadas fases de la historia y no a la condición humana en cuanto tal. La alienación ha sido hasta ahora un fenómeno que ha recorrido la historia humana bajo distintas formas; pero la alienación no pertenece a la esencia del hombre, y cabe pensar en la posibilidad de una sociedad cuyas condiciones objetivas, o de objetivación del hombre, sean la garantía de una sociedad humana libre, desalienada. Este es un punto muy importante en los *Grundrisse*, y marca una vez más la diferencia

25. *Oeuvres*, II, p. 419.

entre una concepción filosófica de la alienación y una concepción socio-económica. Veamos por extenso un pasaje: "Es un hecho que, en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, las condiciones objetivas de éste —dicho de otro modo: el trabajo objetivado— deben crecer en relación al trabajo viviente. (Se trata propiamente de una tautología, pues que significa productividad creciente del trabajo sino que menos trabajo inmediato es necesario para crear una mayor cantidad de productos y que, en consecuencia, la riqueza social se expresa de más en más en las condiciones del trabajo creadas por el trabajo mismo). Tal hecho aparece, desde el punto de vista del capital, no de modo que un momento de la actividad social —el trabajo concreto— se transforma en una sustancia sin cesar engrandeciéndose del otro momento, el del trabajo viviente, subjetivo, sino (y esto es importante para el trabajo asalariado) de modo que las condiciones objetivas del trabajo reciban, en oposición al trabajo viviente, una autonomía cada vez más desmesurada, manifiesta en su extensión misma, y que la riqueza social se presente, en proporciones continuamente crecientes, como una potencia extraña (*fremde*) y dominante frente al trabajo. El acento está puesto, no sobre la realización concreta, sino sobre la *alienación, la expropiación, la enajenación*, sobre el hecho de que no es el trabajador, sino las condiciones de producción personificadas —o sea, el capital— las que disponen de la enorme potencia objetiva que el trabajo social ha puesto enfrente de sí mismo como uno de sus momentos. Desde el momento en que, sobre la base del capital y del trabajo asalariado, ese fenómeno toma cuerpo objetivamente y se realiza en oposición a la fuerza de trabajo inmediata, y que ese proceso de objetivación aparece en la perspectiva del trabajo como alienación (*Entäusserung*), o en la del capital como apropiación de trabajo ajeno, desde ese momento esa inversión absurda de las cosas no existe ya sólo en la imaginación de los trabajadores y los capitalistas: es *real* y no sólo *pensada*. Sin embargo, esa inversión —ello es claro— no es más que una necesidad *histórica*, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas a partir de un cierto punto o de una cierta base histórica, y en modo alguno una necesidad *absoluta* de la producción; se trata más bien de una necesidad transitoria, proceso cuyos resultado y meta (inmanentes) es suprimido a sí mismo, su base y su forma. Los economistas burgueses están hasta tal punto cautivos en las concepciones de una fase histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas de trabajo sociales se les manifiesta como algo indisociable de la necesidad de la

alienación (*Entfremdung*) de éstas respecto del trabajo viviente. Pero con la superación (*Aufhebung*) del carácter *inmediato* del trabajo viviente *individual*, unas veces intrínseca, otras veces extrínseca: con la transformación de la actividad individual en actividad inmediatamente general o *social*, los momentos objetivos de la producción se despojan de esta forma de alienación (*Entfremdung*). Esos momentos figuran entonces como propiedad, como cuerpo social orgánico en que los individuos se reproducen, cierto, en tanto seres aislados, pero también y al mismo tiempo en tanto seres sociales. Sólo el proceso histórico y económico ha engendrado las condiciones a la vez objetivas y subjetivas de un tal comportamiento de los individuos en la reproducción de su vida, en su vida productiva, condiciones que no son sino las dos formas distintas de una sola y misma situación. La desposesión del trabajador y la apropiación del trabajo viviente por el trabajo objetivado —dicho de otro modo, la apropiación del trabajo ajeno por parte del capital— expresan una y otra la misma relación situada en polos opuestos y constituyen las condiciones fundamentales del modo de producción burgués, y en modo alguno hechos aleatorios que le sean indiferentes. Este modo es el de las relaciones de producción mismas, consideradas *sub specie distributionis*..."²⁶

Este extenso pasaje es rico en sugerencias. Tal vez la más importante de estas sugerencias es aquella en la que Marx entra en polémica (una polémica que durará toda su vida) con los economistas. Los economistas confunden el hecho de que la necesaria objetivación del trabajo deba presuntamente presuponer un proceso de *alienación* del mismo trabajo.²⁷ El equívoco tiene origen hegeliano, como ya lo probamos en su oportunidad, al referirnos a los escritos parisinos de Marx en 1844. "Objetivación" era para Hegel sinónimo de "alienación". La objetivación de la idea era su alienación en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, la alienación u objetivación era la historia humana; en el espacio, la alienación u objetivación era la naturaleza. En ambos casos, se trata de alienaciones-objetivaciones de la Idea Absoluta.

VII.3.4. Historicidad de la alienación

En el capítulo sobre el dinero, Marx introduce de esta forma el problema del trabajo alienado: "Se ha dicho, podríamos decir,

26. *Oeuvres*, II, pp. 284-286.

27. Cfr. Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, ed. cit., p. 154: "El producto del trabajo es la objetivación del trabajo, pero para el obrero se presenta como alienación."

que lo que es bello y grande (en la economía mercantil) se funda precisamente en esta interconexión, este metabolismo material y espiritual, independientemente de los conocimientos y de la voluntad de los individuos, y que presupone precisamente su independencia y su indiferencia recíprocas. Y esta interconexión objetiva es preferible a una falta de interconexión, o a una interconexión puramente local, fundada en una naturaleza estrecha y primitiva como la sangre, y sobre relaciones de dominio y servidumbre. Es igualmente cierto que los individuos no pueden subordinarse sus propias interconexiones sociales, antes de haberlas creado. Pero es torpe concebir esta *Interconexión* solamente *objetiva* (subrayado de Marx) como una interconexión original, indisociable de la naturaleza de la individualidad (en oposición al conocimiento y a la voluntad reflexivos) e inmanente a ella. Es su producto. *Es un producto histórico*. Pertenece a una fase determinada de su evolución. El carácter extraño y la autonomía que conserva a su respecto, demuestran solamente que ella (la individualidad) está todavía creando las condiciones de su vida social, en vez de haber comenzado a partir de esas condiciones. Es la interconexión original de los individuos en el marco de las relaciones de producción determinadas, limitadas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales han quedado sometidas a su propio control colectivo, como si fuesen sus propias relaciones colectivas, *no son un producto de la naturaleza, sino de la historia*. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades (de las fuerzas productivas) que hace posible *semejante individualidad*, presupone precisamente la producción fundada en los valores de cambio, que produce, con la generalidad, la *alienación del individuo respecto de sí mismo* y de otros, pero que produce también la generalidad y la universalidad de sus relaciones y capacidades. En etapas precedentes de su evolución, el individuo singular aparece como si tuviese más plenitud, precisamente porque no ha desarrollado todavía la totalidad de sus relaciones y porque todavía no las ha opuesto a sí mismo como fuerzas y relaciones sociales independientes de él. Es tan ridículo desear una vuelta a esta plenitud original como ridícula es la creencia de que hay que detenerse en este vacío completo de hoy..."²⁸

Este texto es de una gran importancia para el problema que nos ocupa en este libro. Una de las tesis fundamentales que hemos sostenido a lo largo de estas páginas es la concerniente a la *historicidad de la alienación*. Dentro del pensamiento de

28. K. Marx, *Grundrisse*, pp. 81-82. Cf., también Mandel, *op. cit.*, pp. 204-6.

Marx este punto es básico, crucial, axial. Ya vimos en el capítulo sobre los manuscritos de París cómo chocaba la concepción histórica de Marx con la identificación hegeliana de alienación y objetivación. Si la alienación es idéntica a la objetivación, entonces desaparece su historicidad. Por otra parte, la concepción revolucionaria de Marx, según la cual la humanidad puede aspirar a llegar a un grado significativo de desalienación, se caería por su propio peso si Marx considerara que la alienación es un fenómeno "natural" u "originario" en lugar de ser un fenómeno estrictamente histórico. Si la alienación pertenece a la "naturaleza humana" o a su "esencia", entonces ¿qué sentido puede tener la lucha revolucionaria? Si la humanidad no tiene derecho ontológico a aspirar a un grado significativo de desalienación ¿qué sentido tiene la lucha social por mejorar las condiciones de producción de la vida humana? Este sencillo razonamiento basta, a mi modo de ver, para echar por tierra todas aquellas interpretaciones tendenciosas del pensamiento de Marx que, apoyándose en ciertas frases equívocas de su juventud (ya analizadas en el capítulo correspondiente), afirman la existencia en Marx de una concepción "antropológica" de la alienación según la cual ésta sería un fenómeno insito a la naturaleza humana. Pero la naturaleza humana, si es algo concreto, es historia pura. El hombre mismo ha llegado a ser hombre, a reconocerse como tal en su conciencia, como un fenómeno histórico. El hecho de que, de un modo u otro, la sociedad humana haya estado siempre alienada no significa otra cosa sino que la alienación ha acompañado al hombre *en su historia*, y que por tanto puede desaparecer o desdibujarse *dentro de esa misma historia*.

Marx nos habla de que el ser humano, en este punto de su historia, se encuentra frente al hecho de una "interconexión objetiva" entre los individuos. Esta interconexión, que se erige frente al hombre como un poder autónomo y extraño, un *alienum*, no es otra cosa que el surgimiento, por primera vez, de la *historia universal*. Por primera vez todos los seres humanos están objetivamente interconectados, y este es un presupuesto de la revolución socialista universal que nos plantea Marx con tanta minuciosidad en sus *Grundrisse*. Este concepto de la historia universal es el mismo que ya vimos aparecer en *La ideología alemana*, y que sirvió a Marx para trazar un esquema genético del surgimiento del capitalismo. Pues lo que tiene de grande y de revolucionario el capitalismo es precisamente que con él el hombre se enfrenta por primera vez a su propia historia universal, a la interconexión objetiva con todos los demás individuos del planeta y, por tanto, a la posibilidad de una

solidaridad universal brotada del fenómeno actualmente objetivo de la universal alienación (*allseite Entäusserung*). El hombre percibe, por primera vez en su historia, su propia alienación como un hecho objetivo y universal producido por determinadas circunstancias históricas.

Pues esa "interconexión objetiva" que el hombre percibe es una *creación* del hombre mismo en su historia. Es, como decíamos antes, algo objetivo e histórico que en modo alguno pertenece a una presunta "naturaleza" humana fija y estable. Su constitución en un poder autónomo y extraño que se enfrenta al hombre demuestra precisamente que se trata de una creación de la vida social, una creación que antes no existía y que ha venido a darse en un determinado momento de la historia. Este es el presupuesto fundamental para la socialización efectiva del hombre, fenómeno que también habrá de ser un producto de la historia y no un producto "natural". Ahora bien, Marx nos advierte que el desarrollo universal de las capacidades, que será lo que permita el universal desarrollo de la individualidad, sólo es posible a partir de una sociedad como la capitalista, fundada en los valores de cambio. Estos valores generan alienación, pero al mismo tiempo ensanchan al máximo las capacidades humanas. El capitalismo genera alienación porque eleva al máximo el número de las necesidades del hombre, que constituyen una alienación porque son necesidades que sólo puede satisfacer el mercado, la producción mercantil en un régimen de máxima división del trabajo y de imperio de la propiedad privada. Pero la interpretación dialéctica de este fenómeno nos hace ver su otra cara, a saber, el verdadero rostro de la evolución humana en el estadio capitalista. Precisamente ese desarrollo universal de las necesidades es la precondition para el surgimiento de un hombre nuevo, un hombre socialista de proyección universal. El hombre del comunismo primitivo, o el hombre de la Antigüedad, se nos aparecen como dotados de una "plenitud" vital precisamente porque no han desarrollado sino muy pocas necesidades gracias al hecho de vivir en un tipo de sociedad fundado en los valores de uso. Pero esa "plenitud" es ficticia. Sus capacidades no estaban desarrolladas al máximo y no se le oponían, como al hombre actual, como poderes extraños y autónomos, única manera de acceder a la futura desalienación. Por eso nos dice Marx que resulta tan ridículo intentar volver a esa ficticia "plenitud" del hombre primitivo como pensar que el desarrollo humano basado en los valores de cambio es el tope de la historia, el fin de la evolución. El grave pecado ideológico de la sociedad capitalista es el de creerse a sí misma eterna e insuperable, así como el grave pecado ideológico de los falsos

socialistas y utopistas es intentar, a la manera de Rousseau, el regreso a un estado de "plenitud" primitiva y originaria.

En el párrafo anterior, a propósito del tema alienación-objetivación, citamos un importante fragmento de los *Grundrisse*, una parte del cual tendremos que volver ahora a traer a colación, por su importancia para el tema de la historicidad de la alienación. Decía allí Marx que "el proceso de objetivación aparece en la perspectiva del trabajo como alienación (*Entäusserung*), o en la del capital como apropiación de trabajo ajeno, y desde ese momento esa inversión absurda de las cosas no existe ya sólo en la imaginación de los trabajadores y los capitalistas: es real y no sólo pensada. Sin embargo, esa inversión —ello es claro— no es más que una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas a partir de un cierto punto o de una cierta base histórica, y en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; se trata más bien de una necesidad transitoria, proceso cuyos resultados y meta (inmanentes) es suprimido a sí mismo, su base y su forma".²⁹

Vemos aquí claramente cómo ese fenómeno de alienación que se produce por una inversión absurda mediante la cual la alienación aparece como objetivación y no es un proceso imaginario sino real, es un fenómeno que no responde a una necesidad "absoluta", sino que es un producto histórico, que corresponde a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Esta alienación es pues, nos dice Marx, el producto de una cierta base histórica, como también a su hora será un producto histórico el fenómeno de la desalienación, que será acompañado en la sociedad socialista por la progresiva extinción de la ley del valor.

Más adelante Marx señala directamente en qué consiste el error ideológico (es decir, interesado) de los economistas burgueses frente a este proceso. "Los economistas burgueses están hasta tal punto cautivos en las concepciones de una fase histórica determinada del desarrollo de la sociedad, que la necesidad de la objetivación de las fuerzas de trabajo sociales se les manifiesta como algo indisociable de la necesidad de la alienación (*Entfremdung*) de éstas respecto del trabajo viviente. Pero con la superación (*Aufhebung*) del carácter inmediato del trabajo viviente individual, unas veces intrínseca, otras extrínseca: con la transformación de la actividad individual en actividad inmediatamente general o social, los momentos objetivos de la producción se despojan de esta forma de alienación (*Entfrem-*

29. *Oeuvres*, II, p. 285.

dung). Esos momentos figuran entonces como propiedad, como cuerpo social orgánico en que los individuos se reproducen, cierto, en tanto seres aislados, pero también y al mismo tiempo en tanto seres sociales. Sólo el proceso histórico y económico ha engendrado las condiciones a la vez objetivas y subjetivas de un tal comportamiento de los individuos en la reproducción de su vida, en su vida productiva, condiciones que no son sino las dos formas distintas de una sola y misma situación."

En este pasaje, que sigue inmediatamente al citado más arriba, se completa el pensamiento de Marx acerca de la historicidad de la alienación. Para los economistas burgueses, a causa de su no disimulado afán de presentar al capitalismo como la forma definitiva y eviterna de la producción de la vida, el proceso de objetivación del trabajo es indisociable del proceso de alienación del mismo. Sin embargo, nos dice Marx, la tendencia misma de esta sociedad, las precondiciones que ella misma representa para un cambio, nos obligan a pensar que una vez extinguido el carácter inmediato del trabajo viviente individual y una vez que la actividad individual se haya transformado dialécticamente en actividad social (sin por ello perderse la individualidad, sino al contrario), el proceso de objetivación se verá despojado de ese carácter de alienación que actualmente posee. Es decir, que el hombre encontrará formas de objetivarse que no impliquen alienación. Ya lo veíamos en el capítulo sobre los manuscritos de 1844: *si bien toda alienación implica objetivación, no toda objetivación implica alienación*.³⁰ O dicho en términos económicos: no necesariamente toda producción del trabajo humano ha de ser producción de mercancías. La producción mercantil es una forma alienada de objetivarse el trabajo, pero se puede concebir —y es lo que hace Marx a lo largo de su genial manuscrito al presentarnos el proyecto de sociedad socialista— una forma de producción y de trabajo que al objetivarse no necesariamente se aliene. En el mundo primitivo o en la Antigüedad había muchas formas de alienación, pero no estaba generalizada la forma que reviste el capitalismo, a saber, la incesante y universal producción de valores de cambio, mercancías. Había que llegar a esta etapa histórica de universalización de la alienación para poder aspirar a un cambio revolucionario que, al dar al traste con la producción capitalista, inaugure un nuevo período de la historia que nos haga mirar la perspectiva del pasado como la "prehistoria humana". Por eso

30. Cfr. la misma idea en Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, ed. cit., p. 135: "Tan sólo bajo determinadas condiciones la objetivación de la actividad humana conduce al fenómeno de la alienación".

Marx insiste tanto en la historicidad del fenómeno de la alienación, y por eso en este libro le estamos prestando especial interés; porque se trata de un rasgo del concepto marxista de alienación sin el cual cae por tierra toda la teoría. Marx tuvo que desprenderse casi de modo violento de la concepción hegeliana, que conducía a un callejón sin salida. El propio sistema de ideas de Hegel obligaba a éste a confundir alienación y objetivación; había que superar radicalmente semejante confusión. Y había que hacerlo mediante la dimensión que precisamente era más cara a Hegel: la historicidad. La alienación, vista por Hegel, conducía a una petrificación de la desigualdad y la explotación humanas, o dicho de otra manera, conducía a una cosificación de la historia. Esto no significa que Hegel no fuera un pensador revolucionario; en realidad, la revolución está en el centro de su sistema, como lo ha dicho Ritter. Pero la alienación es un aspecto oscuro, inacabado, confuso, que Marx se encargó de iluminar, especialmente en sus dos manuscritos: el de 1844 y el de 1857-58, que es el que estamos comentando. Allí nos dice Marx que lo que hace posible que la sociedad capitalista se quebrante progresivamente y dé lugar a la socialista, es que esa aparente inversión que hay en ella y que hace aparecer toda objetivación como alienación es un hecho ficticio, que cae por su propio peso cuando comprobamos que la misma sociedad capitalista tiene en su seno las precondiciones objetivas para superar y disolver esa absurda inversión ideológica que nos hace confundir el modo de producción y objetivación capitalistas con *todo* modo posible de producción y objetivación.

De ahí que me parezca muy pertinente y aguda la observación que, en su cuidada edición francesa de las obras de Marx, desliza Maximilien Rubel a propósito de las páginas de los *Grundrisse* que hemos citado en este parágrafo: "Tout en conservant l'esprit des manuscrits de 1844, cette page des *Grundrisse* renforce l'explication historique du phénomène d'aliénation. La nature produit l'homme, l'histoire le façonne. Le communisme suppose des individus universellement développés et non des êtres repliés sur eux-mêmes."³¹

Tiene razón Rubel: en estas páginas Marx conserva el "espíritu" de los manuscritos de 1844, y es probable, como lo hemos insinuado en otra parte, que a la hora de redactar ciertos pasajes de los *Grundrisse* relacionados con la alienación, Marx tuviese presente su viejo manuscrito de París. Pero hay que completar la observación: aquí se conserva el espíritu, pero no

31. *Oeuvres*, II, p. 1637.

la letra de aquellos viejos manuscritos. La letra de Marx carece ahora de todos aquellos escauceos filosóficos y esencialistas que dificultan la lectura de los manuscritos de 1844. Ahora se trata de un Marx en plena madurez y en plena posesión de su *corpus* teórico y científico. La alienación aparece así explicada dentro del marco de una teoría general de la sociedad y una teoría económica madura. ¿Cómo podía Marx explicar cabalmente el fenómeno de la alienación en una época en la que apenas acababa de empezar sus estudios económicos y estaba aún lejos de manejar la teoría del valor trabajo y de la plusvalía?

En su magnífico libro *Génesis y estructura de El Capital de Marx (Estudios sobre los Grundrisse)*, Román Rosdolsky aporta algunos datos documentales sobre el tema de la historicidad que bien valen la pena de recogerse aquí. Dice Rosdolsky que el método de Marx "aspira a comprender toda manifestación social en el flujo de su devenir, su existencia y su expiración".³² Por eso, este método señala de por sí "modos históricamente anteriores de la producción", y por otra parte, como lo dice el propio Marx, "puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad".³³

Esto significa, dicho en otros términos, que así como el capitalismo, con su producción de valores de cambio, universaliza la alienación, al mismo tiempo pone las condiciones para la abolición o superación de la misma. Este pensamiento lo repite muchas veces Marx a lo largo de los *Grundrisse*, y no sin razón, porque constituye la premisa fundamental para su prospección socialista.

Rosdolsky cita otro pasaje de los *Grundrisse* que es también muy significativo para nuestro tema. Según él, Marx presenta la historia de la humanidad en forma de tríada dialéctica, como consta en el siguiente pasaje: "Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que

32. R. Rosdolsky, *ob. cit.*, Siglo XXI, México, 1978, p. 458.

33. *Grundrisse*, pp. 364-365.

llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos, y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero."³⁴

De nuevo vemos aquí cómo la alienación que el capitalismo universaliza se constituye precisamente en la precondition para su superación y para el surgimiento de un nuevo tipo de individuo humano, universalmente desarrollado. El tema de la libre individualidad lo trataremos en parágrafo aparte, pero no está demás adelantar que se trata de un tema fundamental dentro de la teoría marxista del surgimiento de una nueva sociedad. Como anota Rosdolsky, "aquí se capta la historia de la humanidad en su resultado esencial: como un proceso necesario de formación de la personalidad humana y de su libertad. Pero lo que importaba sobre todo desde el punto de vista de Marx no era tanto demostrar la necesidad de ese proceso (que ya había reconocido la filosofía alemana clásica), sino liberar más bien esas nociones de toda ilusión ideológica y ponerlas sobre la base firme de la historia real, es decir el desarrollo de las relaciones sociales de producción. Y esa tarea sólo podía resolverse con ayuda del método materialista".³⁵ Como se ve, Rosdolsky emplea el término "ideología" en el sentido estricto que le dio Marx y que nosotros hemos intentado explicar en diversos libros como *La plusvalía ideológica, Teoría y práctica de la ideología* y *Teoría de la ideología*. El método materialista de Marx tiene como objetivo presentar una visión dinámica y energética de la historia humana, única manera de poner sobre sus pies la utopía socialista y hacerla concreta y realizable, para decirlo con el vocabulario de Herbert Marcuse. Contra este pensamiento que da a la historicidad su rango y su dignidad, se alza el concepto burgués de la libertad, que es netamente ideológico. Así lo explica Rosdolsky: "Ahora vemos claramente de qué adolece más el concepto burgués de la libertad: del modo de pensar ahistórico de sus voceros, que absolutizan una evolución de la individualidad propia de una época y de un modo de producción determinados, confundiéndola con la realización de la 'libertad lisa y llana.'" ³⁶ Esto lo explica Marx en otra obra suya con una de sus frases fulminan-

34. *Grundrisse*, pp. 75-76.

35. Rosdolsky, *ob. cit.*, p. 459.

36. *Ibid.*, p. 462.

tes: "Exactamente como un sujeto que cree en una religión determinada, ve en ella a la verdadera religión y fuera de ella no ve sino religiones falsas." ³⁷ Por eso Marx también, en un pasaje de *El Capital*, se refiere al capitalismo como "la religión de la vida diaria". Rosdolsky continúa con su explicación en estos términos esclarecedores: "Lo que no comprenden es que la libertad burguesa, muy lejos de representar la encarnación de la 'libertad en general', es, antes bien, el producto más originariamente exclusivo del modo de producción capitalista, por lo cual comparte todas las limitaciones de éste. Pues, liberados de sus barreras anteriores, en el capitalismo los hombres fueron sometidos a una nueva atadura, al dominio objetivo de sus propias relaciones de producción, que los excedían en estatura, al ciego poder de la competencia y de la casualidad, de modo que se tornaron más libres en un aspecto y menos libres en otro." Esto último nos recuerda una frase de la juventud de Marx: "Ya se le ha señalado [a Max Stirner] que en la competencia la propia personalidad es una casualidad, y que la casualidad es una personalidad." ³⁸

Rosdolsky insiste enérgicamente en el carácter ideológico de las concepciones burguesas: "Donde con mayor claridad se nos revela este modo de pensar ahistórico es en la manera en que los economistas burgueses (y la ideología burguesa en general) juzgan la competencia capitalista. Pese a que la competencia, dice Marx, 'históricamente se presenta como disolución de las coerciones corporativas, reglamentaciones gubernamentales, aduanas internas e instituciones similares en el interior de un país, y en el mercado mundial como supresión de obstrucciones, vedas o proteccionismos', jamás ha sido considerada 'en su aspecto puramente negativo, en su aspecto puramente histórico'." ³⁹

Ciertamente, se necesita manejar con delicadeza quirúrgica un verdadero método dialéctico de comprensión de la historia para poder producir una intervención como la de Marx. Ver en un fenómeno histórico como el capitalismo de la competencia una interioridad antagónica, que al mismo tiempo que afirma a la alienación y genera una ideología para justificarla como fenómeno "eterno" o como "culminación de la historia", crea en su interior la necesidad histórica de su propia superación y extinción, es realmente una manera de entender la sociedad capitalista desde el punto de vista dialéctico. La dialéctica nunca

37. *Theorien über den Mehrwert*, II, p. 529.

38. *Die deutsche Ideologie*, p. 360.

39. Rosdolsky, *ob. cit.*, p. 462.

le sirvió a Marx para hacer malabarismos intelectuales y esquemas audaces como los de Hegel, sino más bien le funcionó como un método para comprender los fenómenos históricos en su misma historicidad, es decir, en su metabolismo real, en sus momentos de nacimiento, expansión y agonía. Cada forma histórica, cada modo de producción de la vida, cada modo de alienación del hombre, encierran en su interior su propia negación y las condiciones para su superación. La sociedad se presenta a los ojos de Marx como un verdadero y calderoniano *Theatrum mundi*, un escenario donde las luchas de clase llevan a determinadas situaciones y después las rebasan empleando las mismas fuerzas que sirvieron para crearla. El capitalismo, con su forma peculiar de alienación —cuyo rasgo más notorio es la universalidad— consiste en una lucha de poderes sociales antagónicos que en un momento dado, nadie sabe cuándo, coinciden (como la *coincidentia oppositorum* de Heráclito) y producen un nuevo modo de producción de la vida humana. La historia ha demostrado que ese momento dialéctico de superación del capitalismo no habrá de ocurrir tan pronto como pronosticaba Marx. Pero la historia ya le está dando la razón a Marx, por cuanto son muy numerosos los síntomas de socialización que aparecen cada año y cada década en todas las regiones del mundo. Por su parte, los países que con propiedad podemos llamar de "transición hacia el socialismo" (la expresión es de Mandel) están ya comenzando a sufrir las transformaciones necesarias para realizar una revolución dentro de la revolución; es decir, que lo que en esos países comenzó como una revolución política que condujo a la construcción de Estados absolutos y autoritarios que niegan el valor de la individualidad humana, lentamente, y dolorosamente, van comprendiendo que la verdadera revolución habrá de ser económica y social, y que el auténtico socialismo no se podrá alcanzar sino en la medida en que se alcance una concepción cualitativamente nueva del hombre y su relación con la sociedad. El caso actual de Polonia, país que mientras escribo estas páginas (verano de 1981) moviliza a ocho millones de obreros que siguen a un líder surgido espontáneamente (Lech Walesa) y genera una conmoción social que está a punto de dar al traste con el estado y el partido comunista autoritarios y guiados por la política soviética, para crear una sociedad donde las masas tengan acceso a los medios de comunicación y una real participación en la conducción de la economía, es un caso que debe hacernos pensar. Frente a nosotros, casi sin que podamos verla, la historia se está moviendo, y su movimiento es como esos grandes desplazamientos tectónicos que hacen surgir todo el fuego renovador que

hasta ahora ha permanecido bajo tierra. Ya lo había dicho el viejo Heráclito en su famosa frase que cita Platón: *Panta rhei kai ouden menei*, "todo fluye y nada permanece". En las sociedades hasta ahora mal llamadas socialistas se está viendo surgir un movimiento típicamente dialéctico, una negación de la negación. Pero esto debemos mirarlo con mirada de largo alcance histórico. No será ciertamente mañana, ni en este fatigado siglo XX, cuando la humanidad perciba el salto cualitativo que tarde o temprano habrá de dar. Desgraciadamente, hace falta todavía mucho esfuerzo y mucha sangre para que eso acontezca. Además, el individuo humano no está todavía preparado interiormente para asumir la nueva sociedad. Todavía el ser humano, en todas partes, está acostumbrado a la esclavización del salario, a "las furias del interés privado" que decía Marx en *El Capital*; todavía no ha llegado el reino de la libertad interior, de la desalienación universal. Sin embargo, la humanidad no ha llegado a perder esa virtud que es la última que se pierde: la esperanza. Los ojos atentos de los analistas históricos que se inspiran en Marx adivinan que en la misma metrópoli capitalista se hace cada vez más angustiosa la contradicción que Marx señalaba entre la socialización de la producción y el modo privado de apropiación. El capitalismo tiene reacciones epilépticas y neuróticas, como la idea esa que en estos días ha tenido el Presidente de los Estados Unidos, de mandar a fabricar una bomba atómica de neutrones conocida como la "sólo-matagente", que es capaz de exterminar toda vida humana en el planeta para dejar tan sólo intacta la estructura material de la sociedad. En realidad, parecería que tuviésemos que volver a los tiempos antiguos, cuando la humanidad creía que había un dios que estaba manejando los hilos de la historia. Se diría, hoy, que estamos a la merced de una decisión divina que habrá de conducirnos, ya sea a nuestra salvación definitiva, ya sea al desastre total. Esta es la primera vez en la historia que el ser humano tiene en sus manos la posibilidad de hacer desaparecer por completo la sociedad y todo género de vida. También es esta la primera oportunidad que tiene el hombre de acceder a un modo de producción de su propia vida signado por la plenitud, la humanística armonía de todas las facultades, el desarrollo pleno de todas las capacidades y la satisfacción de todas las necesidades. Muerte total o desalienación definitiva, *that is the question*. En su *Inferno*, Dante ponía como la pena más horrible la pérdida de toda esperanza. *Lasciate ogni speranza*, les decía a los condenados. ¿Llegaremos nosotros, los hombres del milenario, a tener que perder toda esperanza?

VII.3.5. Alienación y libre individualidad

Al igual que el tema de la historicidad, el del desarrollo de la individualidad humana en la sociedad actual y en la futura, es un punto axial que sustenta la osatura entera de la teoría marxista de la alienación. Pocos temas hay, sin embargo, que hayan sido tratados con más descuido e indiferencia desde el punto de vista teórico por la literatura marxológica contemporánea. Las referencias que hay a este respecto son casi siempre de orden político y belicista, pues los países del bloque capitalista acusan (con razón) a los del bloque socialista de practicar un sistema social en el que el individuo humano es un cero a la izquierda, un pequeño tornillo más dentro de la inmensa maquinaria del Estado. Por su parte, el bloque socialista acusa al capitalista de mantener un sistema socioeconómico que perturba por completo la libre relación del individuo consigo mismo, mediatizada por las inmensas formas de un mercado devorador y cada día más insaciable. También tienen razón. Ya lo había dicho Marx: la alienación es universal y lo seguirá siendo por mucho tiempo. Pero lo que digo es que en medio de esas disputas no se ha alzado ni siquiera una voz intelectual que reclame en alta voz la necesidad de ir a estudiar en Marx el desarrollo teórico del problema de la individualidad y la alienación. De los muchísimos libros que he consultado para escribir este volumen, tan sólo los de Rosdolsky, Schaff y Mandel han rozado este tema, y nunca de una manera adecuadamente profunda, sino como observaciones al paso.

Habíamos visto, en el párrafo anterior, un texto de Marx que era significativo para el problema de la historicidad de la alienación, pero también para el problema de la individualidad. Decía allí Marx que los individuos se encuentran frente a una "interconexión objetiva" que, aunque ha sido creada por ellos (por eso es un producto histórico), se erige frente a los individuos como un poder extraño y autónomo. Esta alienación, lo repetimos, es un producto histórico, que tuvo su comienzo y habrá lógicamente de tener su fin. Sólo la ideología burguesa puede establecer la tesis filosófica de que se trata de un rasgo "originario" del ser humano. Ya en su juventud Marx se había planteado el problema con toda claridad, y había lanzado la pregunta decisiva: "Los individuos siempre han partido de sí mismos, parten siempre de sí. Sus relaciones son relaciones de su verdadero proceso de vida. ¿Cuál es el origen de que sus relaciones se independicen contra ellos, de que los poderes de su propia vida se hagan omnipotentes contra ellos?"⁴⁰

40. MEGA, Secc. I, vol. 5, p. 537.

¿Cómo se puede superar esta situación en que las propias relaciones del hombre se alzan como un *alienum* contra él? Es preciso, dice Marx, ante todo, observar microscópica y macroscópicamente las tendencias reales de la sociedad actual. ¿Y qué es lo que vemos? Vemos un panorama de alienación universal, pero al mismo tiempo, y precisamente gracias a esa alienación (tal es la dialéctica de Marx), vemos a una individualidad humana que "está todavía creando las condiciones de su vida social".⁴¹ Esto significa que los individuos, al hacer su propia historia, han creado en primer lugar un sistema o diorama de relaciones objetivas que luego les resultan extrañas y convertidas en un poder contra ellos; en efecto, el entusiasmado hombre del Iluminismo, después de un siglo de voraz producción manufacturera, creó un sistema universal de relaciones objetivas —el mercado mundial y la competencia— que, a su parecer, iba a constituir la definitiva liberación de la humanidad. Pero bien pronto tuvo que percatarse de que ese sistema de relaciones objetivas se convertirían en el peor enemigo de la gran masa de los hombres, y que éstos se dividirían entre los que, como clase poderosa, se aprovechan de tales condiciones para enriquecerse a costa del dolor ajeno, y los que, como clase explotada, sufren las iniquidades de un sistema económico mundial en el que ellos no juegan otro papel que el de "bestias de carga", como dice Marx en un pasaje. Ahora bien, lo que Marx nos quiere decir es que el mismo individuo que ha creado semejantes condiciones objetivas, poco a poco tenderá a superarlas, creando, sobre la humeante agonía de la alienación, las verdaderas "condiciones de su vida social". Es decir, una vida realmente social. Un *socius* es un amigo, un colaborador. Pues bien, los individuos tienen que crear una sociedad compuesta de *socii*, de colaboradores solidarios, para sustituir una sociedad en la que el hombre era un lobo para el hombre, un mercader, según la máxima que acuñé hace años en uno de mis libros: *Homo homini mercator*, que es algo mucho más terrorífico que el viejo *Homo homini lupus* de Hobbes. Esto es lo que Marx llama la creación, por parte del individuo, de nuevas condiciones para su vida social.

Sólo mediante la creación de estas condiciones puede el individuo, universalmente alienado, aspirar a superar esa alienación. Sólo así nacerán, como escribe Marx, los individuos universalmente desarrollados (Marx dice *allseitig*, que significa literalmente "omnilateral" u "omnidimensional", en clara acusación a la división del trabajo y a la fragmentación actual del ser

41. *Grundrisse*, p. 81.

humano). Marx nos habla de estos individuos universales "cuyas relaciones sociales han quedado sometidas a su propio control colectivo (y que) *no son un producto de la naturaleza sino de la Historia*".⁴²

Pero aunque esta sea una situación histórica —es decir, superable— se les presenta a los individuos como una situación natural; es decir, la situación de alienación se les convierte en una "segunda naturaleza". Esas "condiciones que no dependiendo de él, reposan sobre sí mismas", de que nos habla Marx son las mismas "interconexiones objetivas" de que también nos habla en otra parte. "Aunque creadas por la sociedad, figuran como condiciones naturales", insiste en los *Grundrisse*. Y aunque a la gran masa de los individuos les resulte difícil, o por lo menos paradójico, el hecho de que en la sociedad capitalista la dominación de condiciones externas al hombre (e internas a través de la ideología) sea mayor y más tiránica que en cualquier otro período de la historia, lo cierto es que la apaciencia de libertad de que gozan los trabajadores al servicio del capital no es más que una vana apariencia. Como dirá más tarde Marx en *El Capital*, esa "libertad" no es más que una *Erscheinungsform*, una "forma de aparición" ideológica que esconde como en una niebla todo cuanto de podrido y de feo hay en "el taller oculto de la producción": la explotación, la plusvalía, el sobretrabajo, la fragmentación del trabajador, su inanidad ante la maquinaria de la cual no es sino un apéndice, etc. En la teoría marxista de la ideología hay un viejo componente griego que ha resucitado hoy gracias a la astucia filológica de Martin Heidegger: la concepción de la verdad como *aletheia*, es decir, lo que se desvela, lo que *latía* y es sacado afuera (Raíz *lath-* y partícula privativa *alfa*). No de otro modo se entiende la concepción marxista de la ciencia, que según él, en el tomo III de *El Capital*, tiene como misión traspasar esas "formas de aparición" ideológicas para penetrar en la estructura real de los problemas. No es con ideología, sino con ciencia, como se puede llegar al corazón de la plusvalía y a la "ley de la sociedad capitalista".

Poco importa, nos dice Marx, que un individuo aislado sea capaz de romper las cadenas que la sociedad le impone. Y nada de raro tiene que la mayoría de esos individuos sean artistas o pensadores, pues, como veremos más adelante, en estos sujetos hay más posibilidades inmediatas de "desarrollo universal", pues éste ha de comenzar por una revolución *estética*, es decir, de la sensibilidad y la percepción, la *aisthesis*, como lo insinuó

42. *Grundrisse*, p. 82.

el recién fallecido Marcuse en dos de sus últimos ensayos.⁴³ Lo que importa, según Marx, es que esa revolución estética se extienda a la masa entera del pueblo, y se produzca un cambio cualitativo en la humanidad de la gente. ¿Qué hacer primero, la revolución económica o la revolución cultural? ¿A qué atender primero, a la propiedad privada o a la conciencia de la propiedad privada? El problema parecía muy difícil de resolver, y de hecho los socialismos existentes han optado por hacer primero la revolución material, confiados en la sempiterna "teoría del reflejo", según la cual la revolución de las conciencias vendrá por añadidura, como decía la Biblia. Pero Marx nunca dijo que esto tuviese que ser así. Por el contrario, siempre hizo énfasis (y los *Grundrisse* son el mejor testimonio de ello) en que no podría haber revolución socialista sin individuos universalmente desarrollados. Es cierto que buena parte de ese desarrollo lo facilita la misma sociedad capitalista que hay que superar; pero no es menos cierto que cualquier revolución socialista que ostente este bello nombre tiene que comenzar por revolucionar las conciencias, la sensibilidad, la estética individual y social. En este campo, el arte y la literatura pueden prestar inestimables servicios, no tanto porque tengan que prestarse a "servir a una causa" o "comprometerse" (ello nunca ha ido bien con el arte y los artistas), sino sencillamente porque el artista y el escritor se sentirán mejor si saben que sus obras por su belleza misma, por las *morbidezze delle forme* (que diría el Vasari) contribuye a expandir la sensibilidad del pueblo, y por ende a crear hombres cualitativamente nuevos. Esto y no otra cosa es lo que pedía a los artistas el revolucionario Ernesto "Che" Guevara, muerto heroicamente en su lucha.

La alienación de la hora presente hace que los individuos se sientan, como dice Marx, "dominados por abstracciones". Podríamos decir más propiamente que están bajo el imperio de la ideología. Pero Marx quiso esta vez escribir "abstracciones" quizá para lanzarle un pequeño dardo a su querido Hegel, a quien por estas fechas todavía no llamaban "perro muerto" en las petulantes universidades alemanas. Marx completa así su idea: "Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan; y puesto que una relación no puede no traducirse en la idea, los filósofos han cebido como la característica de los tiempos nuevos el hecho de que las relaciones en cuestión están dominadas por las ideas,

43. Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación y Contrarrevolución y revuelta*, ambos en Joaquín Mortiz, México, 1971 y 1972. Véase también su ensayo póstumo *La dimensión estética*, que conocemos en francés: *La dimension esthétique*, Seuil, Paris, 1979.

identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con la inversión de las ideas". Pero unas líneas más adelante aparece claramente la palabra *ideología*, que es la que verdaderamente calza aquí: "El error era tanto más fácil de cometer desde el punto de vista *ideológico*, cuanto que ese reino de condiciones (esa dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y la creencia de la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia, es, se comprende, afirmada e inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes." 44

Ya vimos en otra oportunidad, al hablar de la alienación ideológica, la importancia de estas declaraciones de Marx para la teoría general de la ideología. Ahora nos interesa sólo recalcar la importancia que esa teoría tiene para la teoría particular del individuo humano. Los estudiosos del humanismo marxista, como Mondolfo y García Bacca, o como en otras lenguas Grassi 45 en general no han prestado casi ninguna atención a las páginas de los *Grundrisse* donde Marx esboza y desarrolla su teoría del individuo humano. Porque, repito, no se trata de una teoría de la sociedad que debe formar al individuo; por el contrario, se trata de una teoría del individuo que debe formar la sociedad. Pues la sociedad se compone de individuos, es decir, de una inmensa cantidad de microcosmos que tiene cada cual su particular ambición, esperanza, deseos, luchas, amores y odios. Hay que partir del individuo, de una filosofía del individuo, para poder comenzar a hablar de su desalienación. El primer problema que tiene el individuo contemporáneo (el de la época de Marx, y tanto más el de la nuestra) es que no es realmente un *individuo*. La palabra griega *atomon* significaba "lo que no se puede dividir, lo indivisible". Su traducción latina es *individuum*, que significa lo mismo. ¿Podemos nosotros decir que el *individuum* actual no está, lo mismo que el átomo físico, dividido y fragmentado? Y no sólo dividido, sino enfrentado a una sola de sus posibilidades: la de aceptar pasivamente la omnipotencia del mercado. Por eso Marcuse hablaba en su célebre libro de "el hombre unidimensional". Este hombre unilateral está, sin embargo, universalmente alienado, es decir, que mientras se enajena unilateralmente, su sensibilidad y su

44. *Oeuvres*, II, pp. 216-217.

45. R. Mondolfo, *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1964. J. D. García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, 1965. E. Grassi, *Humanismus und marxismus*, Berlin, 1973.

cerebro todo vive un tiempo de universalidad de las relaciones y necesidades humanas, lo cual va abriendo en él la compuerta anímica necesaria para que salga el chorro de materia vital que habrá de conducirlo a la nueva sociedad.

Este desarrollo universal de la individualidad presupone un ascenso, también universal, de las fuerzas productivas. Semejante concepción es de vieja data en Marx, y podemos remontarla hasta los tiempos de *La ideología alemana*. En su momento, en el capítulo correspondiente a esta obra, ya citamos el siguiente fragmento: "Esa 'alienación', para continuar siendo comprensible a los filósofos, sólo puede superarse (*Aufheben*) naturalmente bajo dos presupuestos *prácticos*. Se convierte en un poder 'insoportable', es decir, un poder contra el cual rebelarse, lo que implica que ha producido una masa de humanidad "desposeída" y a la vez en contradicción con un mundo existente de la riqueza y de la cultura; ambas cosas presuponen un gran ascenso de las fuerzas productivas, un nivel superior de su desarrollo..." 46

Pero el desarrollo pleno de la individualidad también presupone una sociedad fundada en la producción de valores de cambio. Esta afirmación aparece constantemente en los *Grundrisse*, y tal vez este manuscrito es la única oportunidad de que disponemos para observar el pensamiento de Marx a este respecto; es decir, la producción universal de los valores de cambio como precondition para el desarrollo de todas las capacidades humanas. El hecho de que todos los valores de uso, que son el fundamento de la cultura humana, deban pasar por el trance del valor de cambio para poder circular, implica a su vez, dialécticamente, una universalización de esos valores de uso. *Via negationis*, el valor de uso se le presenta al hombre en toda su plenitud. En otra parte comentaremos por extenso la definición que el economista senegalés Samir Amin da de la cultura en su opúsculo *Eloge du socialisme*: "Pour nous, la culture est le mode d'organisation de l'utilisation des valeurs d'usage". Esto significa, como lo he sostenido en un ensayo, 47 que la cultura del modo de producción capitalista (y también del socialismo existente, que en sus grandes líneas sigue siendo capitalista) no puede manifestarse como tal "cultura", puesto que se trata de una sociedad donde sólo circulan los valores de cambio; se ha de manifestar, decía yo allí, como *contracultura*, como lo demuestran numerosos casos de artistas y escritores, entre los cuales yo analicé a Edgar Allan Poe, Charles Baudelai-

46. *Deutsche Ideologie*, MEGA, Secc. I, vol. 5, pp. 22-24.

47. Ludovico Silva, *Contracultura*, edit. Vadell Hnos., Valencia, Venezuela, 1980, *passim*.

re, Honoré de Balzac, Arthur Rimbaud y otros, cuya obra se erige como una gran requisitoria contra la sociedad burguesa. "El capitalismo es esencialmente hostil a todo arte", escribía Marx en sus *Theorien über den Mehrwert*. Pero no se trata sólo de la cultura artística, aunque ésta sea como el pináculo de toda la cultura; se trata del universo entero de la cultura humana que, como dice Amin, tiene que tratar con los valores de uso con la intermediación de los valores de cambio. En su tiempo de trabajo, el hombre tiene que entenderse con los valores de cambio, aunque su actividad sea la más espiritual del mundo, como escribir un libro sobre la alienación o pintar un cuadro sobre la tragedia de Guernica; no queda más remedio que pensar en los editores, las liquidaciones para poder subsistir, el mercado de la pintura, etc. Y en su tiempo libre, el ser humano está constantemente asaltado en su conciencia por los mensajes comerciales de los medios de comunicación; se vive, como decía Alfred Schmidt en su libro *El concepto de naturaleza en la doctrina de Marx* (cito de memoria) "el ritmo de la ideología burguesa", transmitido por un inmenso cúmulo de *mass media* que invaden los más apartados rincones de nuestro hogar con sus mensajes de violencia y mercantilismo, en una verdadera *subliminal warfare* o "guerra subliminal", como dicen en los Estados Unidos. Todos los valores de uso que transmiten esos medios de comunicación nos son presentados como valores de cambio. Y no sólo eso, sino que generan una sórdida lucha de clases cuando presentan determinados productos "para el que quiere y puede", como dice la propaganda de un Whisky en mi país, calcada, claro está, de los Estados Unidos. Las clases desposeídas sentirán en el interior de su psiquismo una reacción neurotizante, a saber: la presencia constante de valores de cambio que prometen elevarlo de su nivel socioeconómico con sólo consumirlos, y al mismo tiempo la presencia aterradora del vacío económico de sus ingresos, que no le permiten adquirir en el mercado esos productos maravillosos. Había un cigarrillo del que se decía que era y representaba una "clase aparte"; pues bien, imaginémosnos cómo se sentiría frente a esa propaganda un individuo de los barrios marginales, que no podía en modo alguno ser "clase aparte" en el sentido de ascender en la escala social. Sin embargo, ese individuo, por más pobre y mísero que fuese, sintió en su interior desarrollarse un inmenso cúmulo de necesidades. Esto es precisamente lo que argumenta Marx a favor de la "revolución capitalista": que expande la conciencia del hombre. Es realmente pavorosa la situación, porque por un lado se agiganta la voracidad consumista, y por el otro se acrecienta la miseria mundial; pero tal es el precio sangriento

que cobra la historia para que los hombres realicen sus revoluciones. La producción de valores de cambio, nos dice Marx con toda claridad, genera "la alienación del individuo respecto de sí mismo, pero también la generalidad y la universalidad de sus relaciones y capacidades".⁴⁸ La ideología burguesa, que acostumbra llenarse la boca con la expresión "cultura occidental", suele presentarnos como paradigma la supuesta "plenitud" del hombre antiguo. Tal ideología no sólo es hipócrita (porque el burgués sólo piensa en su sociedad presente como la más perfecta) sino completamente falsa, porque la sociedad antigua, aunque fundada en los valores de uso, no podía experimentar el desarrollo universal de sus capacidades en los individuos. Por eso dice Marx que "La visión burguesa no se ha elevado nunca por encima de la oposición a esa visión romántica, y por esto ésta la acompañará hasta su fin feliz como un apoyo legítimo."⁴⁹

En otro pasaje de los *Grundrisse*, Marx nos introduce de lleno en el problema de la diferencia de las relaciones de dependencia entre los individuos, en modos de producción anteriores y en el modo de producción capitalista. En un sistema poco evolucionado de intercambio, nos dice, las relaciones de los individuos, por más personales que pudieran parecer, se hacían siempre a través de roles determinados: soberano y vasallo, señor y siervo, o en tanto que miembros de una casta. (En *El Capital* hay un pasaje donde Marx dice que la República ideal de Platón no era sino la idealización del régimen egipcio de castas). Por el contrario, en un régimen desarrollado de intercambio (y esto es una ilusión que "seduce a los demócratas") los lazos de dependencia personal son rotos, lo mismo que las diferencias de sangre, la educación, etc. "Los individuos -escribe Marx- parecen independientes (independencia que es pura ilusión, y que se llamaría más exactamente indiferencia); parecen enfrentarse libremente y, en el seno de esa libertad, proceder a los intercambios; pero ellos no aparecen como tales sino a los ojos de aquel que hace abstracción de las condiciones de existencia en las cuales esos individuos entran en contacto (condiciones que a su vez ellas mismas son también independientes y, aunque creadas por la sociedad, toman la forma de condiciones naturales, es decir, que escapan a su dominio)."⁵⁰

Aquí Marx vuelve a tocar temas que ya habíamos visto. Por una parte, la ilusión, típicamente ideológica, de la libertad de

48. *Grundrisse*, p. 82.

49. *Ibid.*

50. *Oeuvres*, II, p. 216.

que gozan ahora los individuos. En efecto, éstos nacen libres, dentro de la libertad burguesa, puesto que ha ocurrido la extinción de anteriores modos de producción —esclavismo, servidumbre— y ya nadie nace, “por naturaleza”, esclavo o siervo. Sin embargo, nace dentro de un régimen social que habrá de manejarlo como una abstracción, como una especie de fantasma universal que está presente en todos los movimientos de los individuos. La gran masa de estos individuos tienen que entrar en relaciones de dependencia con un patrón capitalista o, para ser más abstractos, con el mercado mismo. Los individuos son ahora *ex definitione* “trabajadores libres”; pero lo son sólo en un sentido, y es que tienen libertad para ofrecer su fuerza de trabajo en distintos mercados locales, que son todos como los nudos de la red del gran mercado mundial. Ya instalados en ese mercado como trabajadores, serán objeto de una explotación tan inicua e inhumana como la de los esclavos y los siervos. El esclavo al menos tenía la posibilidad de comprar su libertad por dos mil sextercios en la Roma imperial, y el siervo de la gleba, aunque obligado a trabajar casi toda la semana para su señor, podía dedicar un día a trabajar su propia parcela, que era algo que podía dejar a sus hijos. Pero el trabajador “libre” capitalista no tiene más posibilidades ni riqueza que la que le brinda su fuerza de trabajo, que forzosamente ha de agotarse con los años. La mayor parte de las veces el producto de ese trabajo no le alcanza para ahorrar, puesto que lo poco que gana le es devorado por el consumo, cada vez más irrefrenable, a que lo obliga el mercado a través de su gigantesca maquinaria ideológica propagandística. Este último fenómeno, que ya Marx avizoraba, ha tomado proporciones alucinantes en nuestro siglo XX.

Por otra parte, Marx insiste en algo que ya hemos visto con detenimiento, y sobre lo cual no vamos a insistir: en la historicidad de este fenómeno, que sin embargo se le presenta a los individuos como una fuerza “natural” que, por tanto, escapa a su dominio.

Veámos, pues, que Marx afrontaba la problemática del individuo y su alienación en dos casos: en las sociedades preburguesas y en la sociedad actual. Continúa su razonamiento de la siguiente manera, en un pasaje que, dada su importancia, citaremos por extenso: “La determinación que, en el primer caso, aparece como limitación personal de un individuo por otro [soberano y vasallo, señor y siervo, etc.] aparece en el segundo caso completamente como una limitación material del individuo por condiciones que, no dependiendo de él, reposan sobre sí mismas. (Como el individuo aislado no puede deshacerse de sus determinaciones personales aun pudiendo sobrepasar y

dominar las condiciones exteriores, su libertad parece más grande en el segundo caso. Pero un examen más afinado de esas condiciones, de esas relaciones exteriores, muestra la imposibilidad para los individuos de una clase, etc., de sobrepasarlas en su conjunto sin suprimirlas. Un individuo aislado puede accidentalmente llegar al término de esas condiciones; pero ello no ocurre así a la gran masa de aquellos que sufren su dominación, pues la existencia misma de los individuos expresa la subordinación y la necesidad en que se encuentran de someterse). Esas relaciones exteriores son en tan escaso grado una supresión de las ‘relaciones de dependencia’, que ellas no son más que la sublimación y la generalización de aquéllas; más bien ellas hacen resurgir el fundamento común a todas las relaciones de dependencia personal. En esta fase aún los individuos no entran en relación unos con otros más que en la medida en que son determinados. Contrariamente a las relaciones personales, estas relaciones materiales de dependencia (que no son otra cosa sino relaciones sociales autónomas enfrentadas a los individuos aparentemente independientes, relaciones mutuas de producción de las cuales ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos en lo adelante son dominados por *abstracciones*, en tanto que antes eran dependientes los unos de los otros. Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que las dominan; y puesto que una relación no puede traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los nuevos Tiempos el hecho de que las relaciones en cuestión son dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la individualidad con la inversión de las ideas. El error era tanto más fácil de cometer desde el punto de vista ideológico cuanto que ese reino de las condiciones (esa dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales de dependencia determinadas, pero desprovistas de toda ilusión) aparece en la conciencia de los individuos mismos como el reino de las ideas, y que la creencia en la eternidad de esas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia, es, por supuesto, afirmada, mantenida e inculcada de todas las maneras posibles por las clases dominantes.”⁵¹

El pasaje citado figura entre los más significativos para el problema que nos ocupa de la libre individualidad y la alienación. Marx es bastante explícito y no hay por qué glosarlo. Basta tan sólo con subrayar dos cosas. La primera, que los

51. *Oeuvres*, pp. 216-217.

individuos pertenecientes a una clase no pueden rebasar esas condiciones materiales de alienación que pesan sobre ellas sin suprimirlas por completo. De otra manera, lo único que se obtendrá serán paliativos, "reformas", "reivindicaciones" por el estilo de las que logran los partidos de las llamadas democracias representativas, que son la expresión política del capitalismo. Pero nunca una verdadera revolución. La revolución implica, dice una y otra vez Marx, la construcción de un hombre nuevo, una nueva sensibilidad, una nueva individualidad dentro de nosotros mismos. La segunda cosa que hay que subrayar en el texto de Marx es que esas condiciones materiales se le presentan al individuo como poderes abstractos, sobre los cuales el individuo no tiene ningún dominio. Por eso Marx en otra parte que ya hemos citado compara ese dominio de las abstracciones al dominio que ejercen sobre los individuos las representaciones religiosas, y las representaciones ideológicas en general. Pesan sobre ellos como *aliena verba*, como expresiones o palabras espectrales que para cada individuo son inasibles. Así como la palabra del sacerdote en la Misa es oída por los fieles como una especie de cántico lejano y sagrado, del cual ellos no recogen sino unas pobres migajas espirituales, del mismo modo la ideología capitalista hace que las relaciones entre los individuos, aunque dotadas de una ilusión de "libertad", condenen a estos individuos a una esclavitud ciega, tanto más invidente cuanto que las fuerzas del Mercado, que para ellos son incomprensibles, los guían y los mueven azarosamente, como barquichuelas en el mar océano. Repitémoslo una vez más: el individuo humano no tiene una "esencia humana" fija o núcleo metafísico inmodificable; la esencia del hombre es su historicidad. Incluso la naturaleza es, como decía Lukács en *Historia y conciencia de clase*, una categoría social e histórica. En uno de esos momentos de lucidez sibilina que llegaban a la mente de Nietzsche en sus últimos años, escribió esta frase aparentemente extraña: "El hombre es algo que hay que superar". Esta frase no debe entenderse como una mera referencia a la teoría nietzscheana del Superhombre, sino como un pensamiento profundo acerca del destino de la naturaleza humana. Su fino sentido histórico le decía al filósofo de la Engadina que en los nuevos tiempos estaba por realizarse una transformación cualitativa de las relaciones humanas. El previó, como su amigo Jacobo Burckhardt, el advenimiento de una época de sacudimientos, de nuevo ascenso del "poder absoluto", que decía Burckhardt; pero sabían desde ya —y en esto eran más previsores que el mismo Marx— que toda esa etapa de sangres, holocaustos y horrores tendría que ser el prelude necesario para el advenimiento de

una nueva sociedad. Otro espíritu de la época, el aparentemente *snob* Oscar Wilde, hizo las mismas graves advertencias en un magnífico ensayo suyo poco conocido, *El alma del hombre bajo el socialismo*, donde adivina con gran sagacidad los peligros de la implantación de un socialismo de carácter autoritario. Y esto lo decía en 1900, cuando aún faltaban 17 años para que surgiese la primera gran revolución socialista. Por una parte, pensando en el socialismo ideal, Wilde escribe: "El socialismo en sí mismo tendrá el valor de conducir hacia el individualismo."⁵² En lo cual coincide plenamente con la teoría de los *Grundrisse* sobre el desarrollo universal de la individualidad en el socialismo. Pero Wilde hace su advertencia: "Para el completo desarrollo de la vida a su más alto grado de perfección algo más es necesario. Es preciso el individualismo. Si el socialismo es autoritario; si hay gobiernos armados de un poder económico como los hay ahora con un poder político; si, en una palabra, vamos a tener tiranías industriales, entonces el último estado del hombre será peor que el primero". Y dice además, con tristeza: "Confieso que muchos de los planes del socialismo con los que me he tropezado me parecen viciados con ideas autoritarias". Y en verdad, que la única teoría socialista que no estaba viciada de autoritarismo, sino que incluía el libre desarrollo de la individualidad era la de Marx; pero esta teoría, básicamente contenida en los *Grundrisse*, permaneció desconocida prácticamente hasta mediados de nuestro siglo, y aún sigue siendo en muchos casos desconocida, como lo prueba la escasísima bibliografía que hay sobre el tema, dentro de la cual la única obra que se destaca como importante es la ya mencionada de Rosdolsky, además de las anotaciones de Mandel y algunos otros autores como Semprun y Rubel.

También autores como Adam Schaff, aunque no ya a propósito de los *Grundrisse*, han tocado el tema de la superación de la alienación en el individuo. Así, Schaff insiste, correctamente, en que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción materiales no son la única precondition para el surgimiento de una sociedad socialista. Habría que recordar la tesis que hemos venido sosteniendo en este libro, al que hemos titulado *La alienación como sistema* precisamente porque su tesis central es que la alienación es un sistema formado por tres coordenadas o factores histórico-genéticos: la propiedad privada, la división del trabajo y la producción mercantil. Pues bien, mientras se elimine tan sólo la propiedad privada, el sistema de la alienación seguirá manteniéndose, e incluso generará nuevas

52. Oscar Wilde, *Obras Completas*, EDAF, Madrid, 1977, p. 1390 ss.

y sutiles formas de propiedad privada, como es el caso de la *propiedad privada de las conciencias*, que tiene lugar en el actual socialismo autoritario. El Estado se arroga el derecho a la crítica y a la propiedad individual de las conciencias de sus "súbditos". Este es un estado de cosas por el que las sociedades de transición tendrán que pasar. Por eso escribe Schaff acertadamente que "el período de transición constituye toda una época histórica".⁵³

En este punto, por cierto, Schaff comete un error de interpretación. Según él, Marx habría propuesto en varias de sus obras "la abolición del trabajo"; concretamente en *La ideología alemana*, según vimos en su oportunidad, él escribía *Aufhebung der Arbeit*. Dice Schaff que no es la "abolición" del trabajo, sino la "libre actividad" lo que caracterizará al hombre nuevo. Pero esto no contradice en absoluto a Marx, pues Marx no hablaba de "abolición", sino de *Aufhebung*, que es como decir, superación, transustanciación, cambio de forma, que implica abolición de ciertas condiciones pero también la conservación y superación de otras. Se trata de eliminar el trabajo en su horrible sentido medieval de *tripalium*, que era un instrumento de tortura. Pero en modo alguno se trata de abolir toda actividad humana por un presunto predominio de la automatización. Salvo cuando el individuo humano está durmiendo (y aun así ya conocemos toda la energía onírica que desarrolla), el hombre, sea en "tiempo de trabajo", sea en "tiempo libre", siempre está liberando energía; esa es una ley de su naturaleza física y psíquica. De lo que se trata es de que en el futuro no haya un "tiempo de trabajo" que se constituya en un factor de alienación del hombre, sino que más bien le sirva para su contentamiento y para sentirse realmente útil a la sociedad y realizado él como individuo humano. Que todo el tiempo sea realmente un tiempo libre, en el sentido de ejercitar libremente la actividad, sin estar atado a la esclavitud del salario y el mercado.

El "hombre total" a que aspira el socialismo es por el momento una utopía, mas una utopía "concreta", como la llamaría Marcuse, o "relativa", como la llamaría Mannheim, o simplemente "revolucionaria", como la llamaría Kolakovsky. Como muy bien dice Schaff (cuya obra es un admirable conjunto de errores y aciertos). "Aunque ese tipo de hombre sea inalcanzable, como el límite de la serie matemática, se puede y debe aspirar a ello". La empresa de construir y aspirar al hombre socialista es, *ex definitione*, heroica. Lo que caracteriza el comportamiento heroico es ese buscar y anhelar aquello que

53. Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, ed. cit., p. 161.

se presenta como imposible en términos absolutos. En términos absolutos, la serie matemática es infinita y no cabe imaginarle un final. Del mismo modo, la serie de los errores y las debilidades humanas es también infinita, y por eso es imposible aspirar a una sociedad en la que desaparezca por completo la alienación y todos los individuos sean "hombres totales". Sin embargo, como dice Marx en algún pasaje de la *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, la humanidad nunca se propone sino las metas que realmente puede alcanzar. Y la humanidad, tal como la vio Marx, se proponía y se sigue proponiendo alcanzar un tipo de sociedad en la que, sin haber desaparecido por completo la alienación, *ya no sea ésta el factor dominante*, sino un residuo, una reliquia del pasado, del mismo modo como en la actual sociedad los restos de feudalismo y esclavitud que aún persisten no son factores dominantes, sino meros residuos. Pero la empresa es tanto más heroica cuanto que no se trata tan sólo del paso de un modo de producción a otro, sino del paso de la "prehistoria" de la humanidad a su verdadera "historia". Se trata de superar históricamente una historia de más de 7.000 años de alienación, a lo largo de los cuales los diversos modos de producción que se han sucedido han tenido como factor dominante de su vida social la alienación, cualquiera que haya sido la forma que ésta haya sido asumido. A lo largo de esa prehistoria, la gran masa de los humanos no ha sido más que "bestias de carga", como lo expresa Marx. Frente al *Gesamtkapitalist* ("capitalista total") y el *Gesamtarbeiter* ("obrero total") de que nos habla Marx en *El Capital*, hay que aspirar a la construcción de un *hombre total*, un individuo universalmente desarrollado, para el cual la alienación no sea otra cosa que un raro fenómeno que se da aisladamente. Es más, ya esos casos aislados ni siquiera merecerán el nombre de "alienación", pues ésta ha llegado a convertirse por definición en algo universal. Lo mismo acontecerá con la alienación ideológica. La superestructura social, que actualmente se compone de dos regiones: la cultural y la ideológica —siendo la una contraria a la otra, pero comunicándose— pasará a ser enteramente cultural, o será sólo ideológica en muy escasos momentos, porque ya no habrá clases sociales con intereses contrapuestos que defender ideológicamente.

En este sentido, el maquinismo y la automatización, que actualmente sirven para parcelar y fragmentar al trabajador, porque, como dice Marx, "lo despojan de todo interés por su trabajo" (la frase es de *El Capital*), puede convertirse dialécticamente en lo inverso: en un proceso revolucionario. La máquina no es mala en sí, sino que lo es su empleo capitalista. Es lo

mismo que la tecnología de la fisión del átomo; no es mala en sí; lo que es malo es su empleo destructor en la moderna sociedad industrializada. En los *Grundrisse* se insiste mucho en este "aspecto revolucionario", como Marx lo llama, de la tecnología. Hay un aspecto poco estudiado en la doctrina de Marx, y es la afirmación de que la historia de la humanidad pudiera estudiarse como una *historia de la tecnología*. La sociedad a la que aspira el proyecto socialista de los *Grundrisse* es una sociedad que contará con la maquinaria y la tecnología como aliados fundamentales para la desalienación del hombre. Incluso manifestaciones como las artísticas o científicas, que hoy sufren bajo el imperio del valor de cambio, podrán desarrollarse libremente. La tecnología ahorrará el tiempo necesario para que se desarrolle un tiempo de ocio, dándole a esta palabra el noble sentido que tenía en la antigüedad: *scholé* en Grecia, y *otium* en Roma. Eran los ocios que Virgilio agradecía a los dioses en su hermoso verso:

O Meliboe, deus nobis haec otia fecit

"Un dios hizo estos ocios para nosotros", decía el artista antiguo. El artista del futuro tendrá que agradecerle a los dioses de la tecnología la posesión del ocio necesario para la libre creación. Como escribe Marx: "Al libre desarrollo de las individualidades, a la reducción del trabajo necesario (reducción a un verdadero minimum de trabajo social y no su compresión en vistas de permitir un nuevo sobretrabajo) corresponde la cultura artística, científica, etc., de los individuos, gracias a los ocios y medios acordados a todos." 54

El actual mecanismo convierte al individuo en un átomo aislado, en eso que la hipócrita "ingeniería social" norteamericana llama "el factor humano". El sociólogo sueco Joachim Israel, actualmente residenciado en Norteamérica, escribió un interesante libro donde trata este tema. Así, escribe: "Man becomes a mechanical part or a mechanical system. One of the consequences is that social contacts in the labor process diminish, as the individual is transformed into an isolated atom." 55

Israel añade una nota al pie de la anterior observación, cuyo contenido es interesante, tanto más si se piensa que fue escrita en Norteamérica, el país de la "racionalidad del sistema". Cuando un aeroplano explota en el aire o simplemente cae a tierra, la "ingeniería social" jamás le echará la culpa al aparato,

54. *Grundrisse*, p. 593. Cuando Marx dice que no se trata de "permitir un nuevo sobretrabajo" por la reducción del tiempo de trabajo, se refiere a lo que él llamara "plusvalía relativa".

55. *Alienation: from Marx to modern sociology*, Boston, 1971, p. 280.

porque éste funciona con una perfecta "racionalidad" planificada que no debe fallar. Siempre se buscará un "factor humano" en la producción del accidente. Lo mismo ocurre en otros terrenos. Cuando la tristemente célebre matanza de My Lay, en la guerra contra el Vietnam, el lector recordará que una pandilla de soldados norteamericanos ametrallaron un caserío indefenso, poblado tan sólo por mujeres, niños y ancianos. Al repercutir en la prensa mundial el espantoso hecho, los "ingenieros sociales" del sistema "racional", lejos de echarle la culpa a este sistema belicista y genocida, se la endilgaron al "factor humano": aquellos soldados, aquellos criminales fueron considerados "locos" o "desequilibrados", pero en modo alguno eran representativos de la moral de las fuerzas armadas de Norteamérica. En este sentido, Erich Fromm escribió unas palabras que por venir de quien vienen resultan decisivas: "Mental health cannot be defined in terms of the 'adjustment' of the individual to his society, but, on the contrary, that it must be defined in terms of the adjustment of society to the needs of man, of its role in furthering or hindering the development of mental health." 56

Y es esto en verdad lo que plantea Marx en los *Grundrisse*: la creación de un nuevo tipo de relaciones humanas sociales en las que sea la sociedad la que se ajuste a las necesidades del individuo, y no al revés. De este modo la sociedad tendrá que hacerse responsable, en tanto sistema, de todo aquello que hacen los individuos, lo mismo si construyen una obra de arte genial que si ejecutan una matanza al estilo de la ocurrida en el Vietnam. La sociedad tendrá que revisar su propia racionalidad para descubrir en ella misma las razones para que tales cosas sucedan. La contradicción racionalidad-irracionalidad en la sociedad estadounidense ha sido muy bien estudiada, digámoslo de paso, por Baran y Sweezy en su magistral obra *El Capital monopolista*, y también por algunos autores norteamericanos como Michael Harrington. Y es que, como dice el ya citado Joachim Israel, la teoría de la alienación se basa en una teoría de las relaciones del individuo con la sociedad.⁵⁷ En la actual sociedad, el funcionamiento de las Instituciones (producción, organización social, mercado, burocracia, etc.) hacen que el hombre aparezca como un objeto y no como un sujeto. Así lo escribe Israel: "The institutions are the framework for the production of objects seen as 'things' by the individual. These institutions function in such a way that man also appears as an object." Y esto ocurre así porque en la actual sociedad "in his

56. Erich Fromm, *The sane Society*, Londres, Routledge and Keagan 1956, p. 72.

57. Joachim Israel, *ob. cit.*, p. 11.

relationship to the object the individual has a tendency to allow himself to be governed by qualitative judgements". En estas apreciaciones, Joachim' Israel, aunque sigue de cerca a autores europeos como Lukács o Goldmann, resalta como uno de los pocos sociólogos "radicales" de los Estados Unidos. Tal vez ello se deba a su procedencia sueca, ya que en Suecia el profesor Israel tuvo oportunidad de apreciar las diferencias específicas que identifican a una sociedad en alto grado socializada. Un socialismo *sui generis*, desde luego, pero históricamente más avanzado que todos los socialismos "oficiales".

El problema que tan acertadamente se plantea el profesor Israel acerca del llamado "factor humano" al cual la sociedad americana siempre echa la "culpa" y la "responsabilidad" de todas sus atrocidades, sólo puede resolverse mediante la aplicación de una categoría que Marx maneja largamente en los *Grundrisse* y en otras obras suyas: la categoría de *totalidad*. Un sistema social como el capitalista debe verse como una totalidad, y sólo a partir de la responsabilidad de esa totalidad se puede juzgar la conducta individual. Lukács ha escrito en *Historia y conciencia de clase* que lo que caracteriza al método de Marx no es el énfasis en los motivos económicos, sino la adopción del punto de vista de la totalidad.⁵⁸

Como dice Rosdolsky, carecen de base las afirmaciones de ciertos epígonos de Marx en el sentido de que éste nunca abordó de lleno los problemas de la futura sociedad socialista. Los abordó, y no sólo como prospección, sino como análisis de las tendencias de la sociedad capitalista. En la alienación del individuo en esta sociedad Marx adivinaba el germen mismo de la desalienación. Un aspecto de este estudio es el relativo al carácter de la libre competencia. En cita de Rosdolsky, dice Marx: "El aspecto histórico de la negación del régimen corporativo, etc., por parte del capital y a través de la libre competencia, no significó otra cosa sino que el capital, suficientemente fortalecido derribó, gracias al modo de intercambio que le es adecuado, las barreras históricas que estorbaban y refrenaban el movimiento adecuado a su naturaleza". Y comenta Rosdolsky: "Sin embargo, la competencia dista mucho de tener meramente ese significado histórico, negativo; también es, por su naturaleza, la realización del modo de producción capitalista. Por lo tanto si se dice que 'en el marco de la libre competencia los individuos, obedeciendo exclusivamente a sus intereses privados, realizan los intereses comunes o más bien generales' [no

58. Véase mi libro *De lo uno a lo otro* (el ensayo "Lukács y la totalidad"), EBUC, UCV, Caracas, 1974.

en el sentido de *Allgemein*: común, general, sino en el de *Gemeinschaftlich*: comunitario, social], ello es sólo una ilusión. Pues 'en la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone libre al capital'."

"De ahí —continúa citando Rosdolsky— la inepticia de considerar la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana, y la negación de la libre competencia = negación de la libertad individual. No se trata, precisamente, más que del desarrollo libre sobre una base limitada, la base de la dominación por el capital. Por ende este tipo de libertad individual es a la vez la abolición más plena de toda la libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos, incluso de cosas poderosísimas." 59

En otra parte, observa Rosdolsky: "Ya en *La ideología alemana* destacan Marx y Engels el carácter contradictorio y dicotómico del progreso social ocurrido hasta el presente: por un lado tuvo como consecuencia la creación de un individuo social más capaz de desarrollarse y más rico en necesidades, mientras que, por el otro, se convirtió en la más amplia 'alienación' y 'vaciamiento' de ese individuo. Y finalmente se encuentra también allí el razonamiento de que la liberación de los hombres producida por el capitalismo con respecto a las barreras feudales y otras equivaldría a una libertad aparente, y que la libertad plena, el 'desarrollo original y libre de los individuos', sólo podría convertirse en realidad en el comunismo." 60 Este tema, como hemos visto en estas páginas, encuentra su desarrollo pleno y maduro en los *Grundrisse*, en los que el individuo humano aparece colmado de necesidades siempre nuevas (lo que hoy se llama el mercado consumista o sociedad de consumo) y por tanto colmado de alienación; pero al mismo tiempo se observa que ese colmo humano es la precondición para que se produzca un cambio histórico decisivo.

En otra parte de los *Grundrisse* aparece la comparación entre el individuo antiguo y el individuo moderno. A propósito del "infantil mundo antiguo" escribe Marx estas importantes palabras, que citaré en toda su extensión: "Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, o Bruto prestar su dinero al mejor interés. La

59. *Grundrisse*, pp. 542-545; cit. en Rosdolsky, pp. 463-464.

60. Rosdolsky, pp. 464-465.

investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea *los mejores ciudadanos* (...) [Pero en el mundo moderno, la riqueza aparece] en todas sus formas con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, en realidad, 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, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[Qué sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como alienación total, y la destrucción de todos los objetos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso, el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello que se busque como configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*.”⁶¹

En este pasaje se contraponen la concepción del humanismo antiguo, que Marx conocía muy bien, con la nueva concepción humanista de la que Marx es abanderado. El hombre antiguo, en efecto, por vivir en una sociedad fundada en los valores de uso, no vivía *para* un mercado omnipotente; por el contrario, la

61. *Grundrisse*, pp. 387-388.

riqueza producida por la sociedad tenía entre sus fines primordiales el mejoramiento de la calidad de los individuos. Es cierto que esto produjo una “plenitud humanística” que se refleja en los grandes escritores y poetas de la Antigüedad, y que aún hoy es modelo de perfección. Pero aquella sociedad era limitada. Los que tenían acceso a esa educación humanística eran tan sólo unos pocos, los que en Grecia llamaban *aristoi*, los que gracias a su condición social y personal tenían acceso a las enseñanzas de los maestros y a la educación en general. Pero a menudo se olvida que toda aquella belleza estaba montada sobre un aparato productivo que se llamaba la esclavitud, una gran masa inerte de individuos que eran ideológicamente considerados por filósofos como Aristóteles como “esclavos *por naturaleza*” (*physei*, dice el filósofo literalmente). En cambio, en la sociedad moderna todos los individuos se han incorporado a la producción, y aunque viven sometidos a la nueva esclavitud de un Mercado que es como la cabeza de Medusa, sin embargo están históricamente creando las condiciones para su pleno y universal desarrollo como individuos. Tal es la dialéctica que encierra la concepción Marxista en los *Grundrisse* acerca de la alienación y desalienación del individuo humano.⁶²

VII.3.6. La superación de la alienación

Los párrafos anteriores, en los que nos hemos extendido por tratarse de temas cruciales dentro del pensamiento de los *Grundrisse* acerca de la alienación, nos eximen de extendernos más de lo necesario en esta parte sobre la superación de ese fenómeno. Hemos visto, a lo largo de este libro, pero especialmente en los capítulos sobre los manuscritos de París y *La ideología alemana*, que el tema es ya antiguo en Marx. Desde que Marx se dio cuenta, al iniciar sus estudios de economía política, de que en el seno de ésta lo que se escondía era la alienación del trabajo, no cesó de preocuparse de las formas que tendría que adquirir la sociedad para que se iniciase el proceso inverso: la desalienación.

Ya en los *Manuscritos de 1844* nos hablaba Marx de los socialistas románticos, que eran tan sólo capaces de derramar “lágrimas sentimentales”.⁶³ Más tarde, en el *Manifiesto comunista*⁶⁴ habla de esos mismos románticos que “agitan en su mano su proletaria alforja de mendigo como una bandera”, ocultando al mismo tiempo tras sus espaldas “los antiguos blasones

62. Sobre el tema del humanismo clásico y el marxista, véase mi libro *Humanismo clásico y humanismo marxista*, Monte Avila, Caracas, 1982.

63. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, ed. cit., p. 46.

64. *Das Kommunistische Manifest*, ed. cit., p. 483.

feudales". ¿A qué se debía esto?, se pregunta Marx en los *Grundrisse*. Se debe a que esos románticos son vagamente mesiánicos, pero no comprenden "el andar de la historia moderna", es decir, el carácter necesario y progresivo de la historia moderna. Sólo teniendo un fino sentido histórico puede observarse la marcha interna de nuestra historia actual para ver en ella, en su fondo mismo, cómo el propio capital y la propia riqueza y el desarrollo de las necesidades crean las condiciones para su superación. Esto lo vimos claro en el pasaje de los *Grundrisse* que citamos al final del párrafo anterior. Es absolutamente cierto que la labor del capital es la de exprimir plusvalía o sobretrabajo en el mayor ensayo de explotación del hombre por el hombre que haya conocido la historia. En tal sentido, nos dice Marx en *El Capital*, el capitalismo supera "en energía, desenfreno y eficacia a todos los sistemas de producción precedentes basados en el *trabajo directamente compulsivo*",⁶⁵ como podía ser el trabajo del esclavo en la Antigüedad o, sin ir más lejos, en la Norteamérica del siglo pasado. Pero, como nos dice en los *Grundrisse*, sólo el capital "es el que primero ha capturado el progreso histórico poniéndolo al servicio de la riqueza".⁶⁶ Citemos de nuevo *El Capital*: el capitalismo es la primera formación histórica que "se transforma en un modo de explotación que inicia una época, en un modo que en su desarrollo histórico ulterior, mediante la organización del proceso de trabajo y el perfeccionamiento gigantesco de la técnica, revoluciona toda la estructura económica de la sociedad y supera, de manera incomparable, todas las épocas anteriores".⁶⁷ Lo que nos dice Marx es que la riqueza y la tecnología, despojadas de su forma burguesa, se convierten en las condiciones para superar la alienación.

Rosdolsky desarrolla con su habitual agudeza y comprensión del sentido profundo de las palabras de Marx, este punto que acabamos de comentar; lo hace con estas palabras: "Es, pues, su carácter universal, su impulso hacia una constante revolución de las fuerzas productivas materiales, lo que distingue fundamentalmente a la producción capitalista de todos los modos de producción anteriores. Pues así como las etapas precapitalistas de la producción nunca estuvieron en condiciones —a consecuencia de sus métodos de trabajo primitivos, no desarrollados— de acrecentar considerablemente el trabajo por encima de lo exigible para el mantenimiento inmediato de la vida, así 'el

65. *Das Kapital*, I, p. 328.

66. *Grundrisse*, p. 484.

67. *Das Kapital*, II, p. 42. Véase también Rosdolsky, p. 467.

gran sentido histórico del *capital*' consiste precisamente en crear este *trabajo excedente*, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia; y cumple esa misión desarrollando en una medida sin precedentes las fuerzas productivas sociales, por una parte, y las necesidades y capacidades de trabajo de los hombres, por la otra."⁶⁸

Lo que es importante en los *Grundrisse* para nuestro tema es ese "gran sentido histórico del capital", de que nos habla Marx una y otra vez. Hoy, en nuestro siglo XX, se ha querido desprestigiar a Marx —en ambos bloques de poder que se reparten el mundo— diciendo que ese "sentido histórico" del capital ha fallado una y otra vez, porque ni el capitalismo ha muerto, sino que se ha renovado, ni el socialismo surgido en 1917 es la verdadera "superación" del capitalismo, porque en él continúa existiendo la alienación. Pero tales argumentos se caen frente a la crítica de Marx: no saben comprender en su verdadera raíz secreta "el andar de la historia moderna". Anteriormente citamos el caso de la Polonia actual, donde hay un gobierno oficialmente "socialista" dirigido desde Moscú; pero donde hay hoy, también, un ejército proletario de ocho millones de obreros que están dispuestos a implantar una dictadura para que se reemplace la caricatura socialista por un socialismo auténtico, donde haya una democracia directa, una efectiva participación del pueblo en las grandes decisiones, un Estado cuya composición de clase no sea la de una burocracia anti-obrera, en fin, un nuevo sistema donde todos tengan libre acceso a los medios de comunicación. Quien no quiera ver "el andar de la historia moderna", que es como un río subterráneo de fuego que puede saltar en volcán, no comprenderá el verdadero significado de movimientos como el polaco, que yo he bautizado en un artículo "la polonesa socialista". Mucho se equivocaba el viejo Engels en sus previsiones acerca de Polonia, de la cual decía que terminaría subsumiéndose en Rusia y desapareciendo como nación. Ahora es más fuerte y revolucionaria que nunca la nación polaca, que no en vano se ha tenido que enfrentar a muy diversos enemigos a lo largo de su heroica historia. Lo que pasa en Polonia actualmente es el comienzo de la superación de la alienación. Los analistas políticos superficiales hablan de una "occidentalización" de Polonia. No entienden la historia moderna; no entienden, ni en el Kremlin ni en el Departamento de Estado de EEUU, que se trata de una profundización de la revolución socialista, una revolución dentro de la revolución. Tal es su sentido histórico, y así lo

68. Rosdolsky, p. 467.

habría dicho seguramente Marx si hubiera podido vivir este momento de la historia, que tiene lugar a casi cien años de su muerte.

Ahora bien, ese cometido histórico del capital, nos dice Marx, "está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades individuales mismas; por otra parte la disciplina estricta del capital, por la cual han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación"; y finalmente "por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que azuza continuamente el capital —en su afán ilimitado de enriquecimiento y en las únicas condiciones bajo las cuales puede realizarse ese afán—, desarrollo que ha alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor; por consiguiente, *ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar (...)* En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital, empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, *tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma*, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en su forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido a la natural. Por esta razón *el capital es productivo; es decir, es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales*. Sólo deja de serlo cuando el desarrollo de estas fuerzas productivas halla un límite en el capital mismo".⁶⁹

Vemos aquí las condiciones para el libre desarrollo de la individualidad, que analizamos largamente en el párrafo anterior; y vemos también algo que es muy importante para nuestro tema, a saber, la posibilidad, insita en el capital, de producir las condiciones para la superación del trabajo. Repetimos que esta vieja expresión de Marx en *La ideología alemana (Aufhebung der Arbeit)* no tiene el sentido de "supresión de todo trabajo", sino por el contrario el desarrollo de la libre actividad

69. *Grundrisse*, p. 231. Subrayados nuestros.

del hombre, sin que pese sobre él "la ley de bronce del salario", de que nos hablará Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. Tal vez por esto mismo, como sugiere Marcuse, "Marx (...) consideraba que el modo futuro del trabajo sería tan diferente del modo imperante, que vacilaba en emplear el mismo término 'trabajo' para designar de igual manera el proceso material de la sociedad capitalista y de la sociedad comunista."⁷⁰

Marx había escrito en sus *Manuscritos de 1844*: "La supresión de la alienación sigue el mismo camino que la propia alienación."⁷¹ Esto podría decirse sobre la superación o supresión del trabajo. El mismo aumento prodigioso del trabajo en la sociedad capitalista, y la magnitud de su alienación, son la vía dialéctica para su superación, es decir, su conversión no en puro ocio, sino en libre actividad humana.

Pero hay otras maneras de encarar en los *Grundrisse* el problema de la desalienación. En la parte donde trata sobre el dinero y sus formas de dominación, Marx escribe: "Dado que la autonomía del mercado mundial (donde la actividad de cada cual está comprendida) crece con el desarrollo de las relaciones monetarias (del valor de cambio); que, viceversa, la interdependencia universal y la dependencia generalizada en la producción y el consumo se refuerzan al mismo tiempo que la interdependencia y la indiferencia de los consumidores y de los productores entre sí; que este antagonismo conduce a crisis, etc., se busca *sobrepasar esta alienación en su propio terreno al mismo tiempo que ella se desarrolla*: de ahí, precios corrientes, curso del cambio, correspondencia comercial, telégrafo, etc. (por supuesto, los medios de comunicación se desarrollan simultáneamente), procurándose cada individuo informaciones sobre la actividad de los otros para ensayar acomodar a ésta la suya. (Dicho de otro modo, cuando la oferta y la demanda globales sean independientes de todo el mundo, cada quien ensaya aprehender de ellas el lado general; prácticamente, el conocimiento que cada quien logra de ello retroactúa sobre el conjunto.) Aunque, sobre la base dada todos esos procedimientos no suprimen la alienación, ellos implican relaciones que encierran la posibilidad de rebasar el antiguo nivel."⁷²

De nuevo nos encontramos aquí con la dialéctica de la alienación que tiende a superarse en su propio terreno gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Merece mención especial la frase donde Marx se refiere a la importancia

70. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Londres, 1941, p. 293.

71. MEGA, I, iii, p. 111.

72. *Oeuvres*, II, p. 214.

creciente de los medios de comunicación. El había visto en su propio siglo, sobre todo al comienzo de éste, cómo las grandes fortunas se amasaban al mismo ritmo que crecían las posibilidades de comunicación. Conocía, por ejemplo, el gran golpe que Nathan Rothshild dio en la banca de Londres, cuando logró enterarse primero que todo el mundo —gracias a un efectivo y particular sistema de correos diseñado por él mismo— del desastre bélico de Waterloo. Inmediatamente movilizó sus acciones en la banca londinense y al día siguiente amaneció mucho más rico de lo que ya era. Gracias a esos medios de comunicación esa familia de judíos, que habían comenzado vendiendo monedas antiguas en la judería de Francfort, en poco tiempo se hicieron dueños económicos de toda Europa. Imaginémoslo lo que diría Marx si pudiese observar por un instante las gigantescas redes de comunicación que han crecido con la sociedad industrial. El ya había previsto que esas comunicaciones se desarrollarían “simultáneamente” al desarrollo histórico del capital. Y, como era lógico, les dio su puesto dentro de la dialéctica de la alienación-desalienación.

Hay otro pasaje importante de los *Grundrisse* donde Marx analiza la alienación del trabajador como contradicción interna del capital, y asoma su superación necesaria. El pasaje en cuestión es el siguiente, y antes de citarlo conviene advertir que está precedido de importantes párrafos sobre el desarrollo universal de las fuerzas productivas generado por el capital: “El límite del capital aparece en el hecho de que todo ese desarrollo se realiza de manera antagónica y que la eclosión de las fuerzas productivas, de la riqueza en general, etc., del saber, etc., se manifiesta de tal manera que el individuo trabajador *se aliena* él mismo, relacionándose con las condiciones que le han sido arrancadas no para enriquecerlo, sino para servir al enriquecimiento de otro, a costa de su propia miseria. Pero esta forma antagónica es a su vez transitoria y produce las condiciones reales de su propia abolición. La tendencia universal al desarrollo de las fuerzas productivas, a la riqueza en general, así como la universalidad del comercio, son el resultado fundamental de ese proceso —de donde: el mercado mundial como base.”⁷³

Este pasaje, así como muchos otros que se podrían citar, nos viene a decir lo mismo que el anterior, es decir, que el desarrollo de las fuerzas productivas genera una alienación del trabajo que es al mismo tiempo su condición para su futura desalienación. Aquí juega un papel importante la pareja dialéctica Apropiación/Alienación (*Aneignung/Entfremdung*), que examinaremos con

73. *Grundrisse*; véase todo el pasaje que va de la p. 435 a la p. 442.

detalle en el párrafo siguiente, a propósito de la definición de la alienación que da Marx en los *Grundrisse*.

El sentido de la superación de la alienación ha sido expresado con artística elegancia y precisión por Jean-Ives Calvez, de esta forma: “La realización final del marxismo es, al mismo tiempo, la *supresión* de las alienaciones, la *reconstitución* de la realidad positiva desalienada y un *rebasamiento* hacia una realidad más alta, verdaderamente perfecta, hacia la reconciliación total. Más que simple liberación del hombre, el fin de la alienación, es, pues, su primera *instauración*, su verdadera humana empieza. Por ello es por lo que no hemos empleado el término ‘liberación’ para designar esta parte; hemos preferido ligar el fin de la alienación con la consideración de ese fenómeno nuevo que es la aparición del hombre verdadero, su *instauración*. Cuando la hayamos descrito, no podremos llamarla de otra manera sino la creación del hombre por sí mismo.”⁷⁴

Es necesario, pues, considerar dentro de los *Grundrisse* una teoría de la superación de la alienación. En rigor, ello es necesario hacerlo con la obra entera de Marx. Esto lo dice Mandel de modo muy claro, y dejando un interrogante que ahora no podemos responder: “Un análisis de la teoría marxista de la alienación no está completo, por lo tanto, mientras no permita formular una *teoría marxista de la desalienación progresiva* y no la defienda con éxito contra el mito de la ‘alienación inevitable’ en el seno de toda ‘sociedad industrial’.”⁷⁵

VII.3.7. La definición de la alienación

Por si no bastaran los numerosos pasajes que hemos citado de los *Grundrisse* para documentar nuestra tesis principal, a saber, la existencia de una teoría madura de la alienación en Marx, éste nos ofrece un pasaje donde se contiene una definición socioeconómica de la alienación del trabajo; definición bastante apretada, cuyo texto transcribimos a continuación: “El intercambio de equivalentes parece presuponer la propiedad del propio producto del trabajo. Parece así que la *apropiación por el trabajo* (*Aneignung durch die Arbeit*) —es decir, un verdadero proceso económico de apropiación— se identifica con la propiedad del trabajo objetivado (*objektivierten Arbeit*). Por otra parte, lo que aparece a primera vista como una relación jurídica, es decir, como una condición general de la apropiación, es reconocido

74. Jean Ives Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid, 1960, p. 506.

75. Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. cit., p. 217.

por la ley como la expresión de la voluntad general. Sin embargo, este intercambio de equivalentes fundado sobre la propiedad del trabajador se transforma en su contrario, en razón de una dialéctica necesaria (*notwendige Dialektik*) y aparece entonces como separación absoluta del trabajo y de la propiedad, y como apropiación del trabajo de otro sin intercambio ni equivalente. La producción fundada sobre el valor de cambio, en cuya mera superficie se realiza este intercambio libre e igual de equivalentes, es en el fondo cambio de *trabajo objetivado* (*vergegenständlicher Arbeit*), valor de cambio, por trabajo viviente –valor de uso. Dicho de otra manera: el trabajo, frente a semejantes circunstancias o condiciones objetivas que él mismo ha creado, se comporta como ante una propiedad extraña, ajena: y esto es la alienación del trabajo (*Entäusserung der Arbeit*).⁷⁶

Después de haber recorrido las principales obras de Marx desde su juventud hasta los *Grundrisse*, ahora podemos contemplar con mayor altura y profundidad una definición como la que acabo de citar; definición escrita *in tempore non suspecto*. Compáresela con las definiciones de 1844, que tan a menudo y tan interesadamente son citadas como el *summum* de la alienación en Marx; se verá inmediatamente la gran diferencia. Aquellas definiciones, aunque orientadas hacia un plano económico político, por falta de elementos económicos –por falta de la teoría del valor y de la plusvalía– se quedaban casi siempre en una protesta indignada contra la explotación que el capital hacía del trabajo. Pero nunca se llegó como ahora a elaborar una *dialéctica necesaria* entre la Apropiación y la Alienación,⁷⁷ que son los dos grandes polos en que se desenvuelve la teoría madura de la alienación en Marx.

En esta definición aparece un elemento muy importante que es el desenmascaramiento de la ideología jurídica que hace aparecer iguales al trabajador y al capitalista, puesto que realizan un libre intercambio de equivalentes. Esa faz jurídica, como toda la del derecho burgués (basado en el antiguo derecho), no tiene otra finalidad que la de ponerle una niebla de legalidad a lo que realmente ocurre en la estructura social. Marx dirá en *El Capital* que las cosas que ocurren en “el taller oculto de la producción” (o estructura social) son una cosa, mientras que sus “formas de aparición” (*Erscheinungsformen*) jurídicas son otra cosa, muy otra cosa. La “dialéctica necesaria” hace que el ojo científico adivine en ese “libre intercambio de

76. *Grundrisse*, pp. 413-414.

77. Los ingleses traducen a veces *Entäusserung* por *Expropriation*, lo cual acentúa más el antagonismo de los opuestos.

equivalentes” una relación de desigualdad y de explotación, lo que a su vez hace que el propio producto del trabajo, el trabajo objetivado, se presente como un *alienum*, algo extraño y hostil, a los ojos del propio trabajador. Las condiciones objetivas del trabajo –como nos dirá Marx en otra parte– se hacen más y más autónomas en oposición al trabajo viviente, a medida que se expanden, y a medida también que la riqueza social aumenta a pasos agigantados, siempre más grandes, enfrentándose al obrero como potencia extraña (*fremde*) y dominadora. Tal es, pues, en definitiva, para este Marx maduro y sabio de los *Grundrisse*, el punto de vista del que hay que partir para elaborar una teoría científica de la alienación del trabajo y, en general, la alienación del hombre.

VII.4. CONCLUSION

Bien le valieron, a la vista de todos estos descubrimientos que acabamos de enumerar en este capítulo, al desdichado Marx todas aquellas noches blancas, llenas de cigarrillos y café apestoso; bien le valieron los forúnculos que no lo dejaban sentarse a trabajar (“de estos forúnculos se acordará la burguesía mientras viva...”, le escribió una vez a Engels); bien le valía el haberse pasado el día entero escribiendo artículos de prensa como “trabajo alienado” para ganarse la vida, o estudiando cuanto libro caía en sus manos en el British Museum; bien le valía, en fin, todo su sufrimiento, que él supo superar heroicamente sin perder nunca el humor ni la claridad mental realmente alciónica que demuestra en los centenares de páginas de su febril manuscrito. Hemos visto apenas una parte del pensamiento de ese manuscrito, la correspondiente a la alienación. Pero es deber de las nuevas generaciones de economistas y filósofos enfrentarse de una vez por todas a una obra en la que está el secreto del gran proyecto socialista de Marx.

CAPITULO VIII

LA ALIENACION EN LA DIALECTICA
DEL VALOR DE USO Y EL VALOR DE CAMBIO

"CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA" (1859)

VIII.1. NOTICIA SOBRE LA "CRITICA..."

A mediados y a finales de 1858, Marx se encuentra con la salud completamente resentida. El trabajo agotador de los *Grundrisse*, las deudas y las enfermedades lo habían arrinconado en un espacio vital donde había poco lugar para el libre despliegue creador de sus capacidades. Es realmente dolorosa y dramática la situación, pues por una parte el cerebro de Marx estaba más lúcido que nunca, su cabeza estaba más que nunca repleta de sabiduría económica y de nuevas teorías, y sin embargo, su fortaleza física estaba minada, sus verdugos corporales estaban más crueles que nunca. El 15 de Julio escribe a Engels: "No le deseo ni a mi peor enemigo el estar hundido en el pantano en que yo me encuentro desde hace dos meses, con la rabia en el corazón por ver mi espíritu masacrado y mi capacidad de trabajo rota por las peores miserias." En vano intentaba Marx que su madre le entregara la parte que le correspondía de la herencia. Aquella madre dura hubiese preferido que su hijo se dedicase a amasar un capital en vez de dedicarse a escribir sobre el capital.

Pero ya entrado el otoño Marx recupera un poco su salud. Entonces decidió reemprender el trabajo de su gigantesco proyecto económico, esa "Economía" con la que soñaba desde 1844. Promete a su editor, con esa impetuosidad un tanto infantil que lo caracterizaba, enviarle en dos semanas "dos cuadernos de un solo golpe".

Entre tanto, sigue publicando artículos en la *New York Tribune* sobre temas diversos, que a veces aparecen como editoriales. Le interesa principalmente -y este interés no le abandonará hasta su muerte- el problema de Rusia, la abolición de la servidumbre. Temas como la locura del rey de Prusia y sus consecuencias interiores y exteriores, o temas como la reglamentación del precio del pan en Francia, atraen su pluma. En una carta a Engels desliza una importante observación: "El

cometido propiamente dicho de la sociedad burguesa es la creación del mercado mundial, al menos en sus grandes contornos, y una producción fundada sobre él. Puesto que la tierra es redonda, ese cometido parece haber sido terminado con la colonización de California y Australia, y la apertura de China y Japón. Para nosotros, la cuestión difícil es la siguiente: la revolución es inminente en el continente y asumirá inmediatamente un carácter socialista. Pero ¿no será esa revolución necesariamente aplastada en ese pequeño espacio, dado que, en un terreno mucho más vasto, el movimiento de la sociedad burguesa es aún ascendente?" (8 de Octubre). Esta observación de Marx cobra plena vigencia en el siglo XX. En efecto, la revolución era inminente y ella adquirió un carácter socialista. Pero este socialismo no contaba con las fuerzas aún ascendentes de la sociedad capitalista, que lo obligarían a replegarse, no en un socialismo propiamente dicho, sino en una máscara de socialismo. En el célebre Prólogo de la "Crítica" escribió Marx por esos días: "Jamás una sociedad expira antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella es capaz de contener." Esto es precisamente lo que ocurre con la sociedad capitalista; todavía no se ha extinguido su capacidad productiva; y mientras ello suceda así, el mundo entero seguirá girando en la órbita capitalista, y en los países socialistas sólo se podrá hablar de transición hacia el socialismo. Lo cual no significa, por supuesto, que tengamos que sentarnos en el quicio de las puertas de nuestras casas a esperar que pase el cadáver del capitalismo. Como decía Marx en 1845, el comunismo, si es algo, es "el movimiento real" para conquistar la sociedad del futuro.

El 22 de Octubre, Lassalle le pide a Marx noticias de su "Economía", pues no sabe qué decirle al editor, que espera ansioso el material para las primeras tiradas. Marx le explica las razones de su retardo: enfermedad, demasiado tiempo dedicado al periodismo como medio de ganarse la vida, etc., pero sobre todo –y esto es muy importante– las preocupaciones de estilo, la preocupación por la forma artística que debía adquirir su libro. Vemos aquí a Marx enfrentado a la escritura de un modo distinto a como la había enfrentado en los *Grundrisse*, en los que no había esa preocupación por la forma literaria. De esas preocupaciones de estilo resultará una obra maestra de literatura científica: la "Crítica". Como dice Rubel en su cronología de Marx, tratándose de una obra que le ha costado a Marx más de quince años de trabajo, "il emporte que la forme en soit sans bavure".* Marx, por su parte, dice que tiene que trabajar así

* *Oeuvres*, I, p. CIII.

porque "se lo debe al partido". ¡Ojalá pudieran decir lo mismo todos los militantes de los partidos comunistas del mundo! Marx le da importancia a su obra: en ella se propaga "por primera vez y de manera científica una concepción importante de las relaciones sociales". Todavía hacia el 12 de Noviembre él precisa que la primera parte, consagrada al capital, comprenderá dos cuadernos en vez de uno. Pero cuando se pone a pasar en limpio y a pulir su manuscrito ve cómo el primer cuaderno va engrosándose cada vez más. Este primer cuaderno, que será finalmente el que irá a la imprenta, comprenderá tan sólo dos secciones: 1) La mercancía, y 2) El dinero y la circulación simple. Todo esto lo detalla Marx en carta a Engels del 29 de Noviembre.

En los primeros meses de 1859 Marx sigue escribiendo para la *New York Tribune* sus artículos, la mayoría de los cuales está destinada a analizar el proceso ruso y la abolición de la servidumbre. Marx pronostica una subversión de los campesinos rusos. En un artículo del 17 de Enero escribe: "Esos siervos semiasiáticos harán reinar un terror sin precedente histórico, pero que inaugurará el segundo gran giro de la historia rusa; finalmente, pondrá en lugar de la civilización engañosa e inauténtica introducida por Pedro el Grande una civilización verdadera y universal." Este tema del campesinado ruso y de los llamados MIR lo seguirá estudiando Marx hasta su muerte, hasta el punto de llegar a familiarizarse con el idioma ruso.

Por esos meses de comienzos de año Marx termina el "desgraciado manuscrito", pero no tiene un céntimo para expedirlo por correo. Es curiosa la frase que escribe en esos días a Engels, concretamente el 21 de Enero: "Creo que nunca se ha dado el caso de alguien que escriba tanto sobre el dinero teniendo el menos dinero posible." Y añade que la mayor parte de los que han escrito sobre el dinero eran gentes con los bolsillos llenos (Ricardo era un banquero). En una carta del 1.º de Febrero le explica a Weydemeyer que razones "políticas" lo han obligado a retener el capítulo 3 sobre el capital, pero que en todo caso en los dos primeros capítulos es demolido el socialismo proudhoniano, entonces de moda en Francia. "Espero aportar una victoria científica para nuestro partido", le dice. En esos días también se preocupa de los comienzos de guerra entre Francia y Austria. La guerra, dice podrá traer resultados revolucionarios, pero también contrarrevolucionarios. Por una parte, está la política de Napoleón III y por la otra los medios reaccionarios prusianos. También le preocupa la guerra italiana, y critica la política "bonapartista" de Napoleón III, quien se cree, como su lejano antecesor, un conquistador de naciones.

Por fin, en el mes de Junio, aparece la *Crítica de la economía*

política, que encuentra a Marx en Manchester, recogiendo subsidios para la publicación del periódico revolucionario *Das Volk*, que tantos enemigos le traerá, especialmente el "Señor Vogt", con quien Marx tiempo después emprenderá una ardua disputa que lo distraerá de sus escritos económicos. La edición original de la *Critica* apareció bajo el título siguiente: ZUR KRITIK DER POLITISCHEN OEKONOMIE von KARL MARX – *Erstes Heft – Berlin – Verlag von Franz Duncker, 1859*. La traducción literal sería: "Para una crítica..." o "Contribución a la crítica...", que es como se lo suele citar en castellano. Yo he preferido el título más sobrio de *Critica de la economía política*, entre otras razones porque fue el aceptado por el propio Marx en la traducción francesa de *El Capital* hecha por J. Roy, donde Marx cita su ensayo de 1859. La primera reedición fue hecha por Karl Kautsky en 1897 (Dietz, Berlin), y alcanzó once reimpresiones hasta 1930. Kautsky corrigió ciertos errores de impresión y añadió notas marginales del propio Marx escritas en el ejemplar que manejó. Todas estas correcciones figuran en la edición de las *Marx-Engels Werke* (MEW), volumen XIII, Berlín 1961, hecha por la Dietz Verlag; esta edición es la que hemos manejado, además de la excelente traducción al francés hecha por Maximilien Rubel en el vol. I de la *Oeuvres* de Marx, que ya hemos citado muchas veces en este libro.

En Septiembre de ese año aparece en *Das Volk* el comienzo de un ensayo de Engels sobre la *Critica*. Según él, esta obra inaugura "la economía alemana, independiente y científica", tal como fue concebida por el "partido proletario alemán"; y agrega que esa nueva economía se funda "en la concepción materialista de la historia", expuesta por Marx en el Prólogo a su libro. También dice que allí por primera vez se intenta superar el carácter especulativo de la dialéctica hegeliana. Depurado de su envoltura idealista, dice, el método dialéctico aplicado a la economía es, con la concepción materialista, el descubrimiento fundamental de Marx. Aparte de este artículo de Engels, el silencio en torno al libro fue sobrecogedor. Ni el mismo Marx lo esperaba de ese modo. Por eso hacia fines del año escribe a Lassalle estas palabras: "Te engañas (...) si crees que yo esperaba, de parte de la prensa alemana, alguna apreciación elogiosa, o que ello me preocupa algo. Lo que yo sí esperaba eran ataques o críticas, pero no ese silencio total..."

En el Prólogo a la *Critica*, Marx comienza por explicar su plan general de trabajo: "El sistema de la economía burguesa se presenta a mis ojos en el siguiente orden: *capital, propiedad territorial, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial*. Bajo las tres primeras rúbricas, examino las condicio-

nes económicas de la existencia de las tres grandes clases de la sociedad burguesa moderna; hay un lazo evidente entre las tres rúbricas siguientes. La primera sección del primer libro, que trata del capital, comprende los capítulos siguientes: 1) la mercancía; 2) la moneda o circulación simple; 3) el capital en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo". Como vemos, pues, la "Crítica" no es sino un pequeñísimo torso de un gran aparato conceptual. Ese aparato conceptual era lo que se gestaba en la mente de Marx como *El Capital*, obra que a su vez y a pesar de su extensión no es otra cosa que un torso, que nunca pudo completarse. De ahí la importancia de los *Grundrisse*, que son como un esbozo general del plan total.

Ahora bien, aquí partiremos de la idea, proveniente del mismo Marx, de que la "Crítica" de 1859 debe considerarse como un adelanto de *El Capital*. Marx mismo nos dice que los primeros capítulos de esta obra no son sino un resumen de la "Crítica". En efecto, muy pocas diferencias pueden apreciarse entre el análisis que en una y otra obra se hace de la mercancía. La dialéctica del valor de uso y el valor de cambio está casi idénticamente tratada. Nosotros analizaremos aquí el papel que juega el concepto de alienación en esta dialéctica, tal como se expresa en la "Crítica". Ello nos obviará tener que hacer lo mismo cuando tratamos de la alienación en *El Capital*, salvo en la parte referente al fetichismo mercantil que, aunque está tratado en la "Crítica", lo está mucho más extensamente en *El Capital*. En realidad, ambas obras forman un todo orgánico; pero por razones de método, y también por razones filológicas que aclararemos más tarde, los presentaremos en capítulos distintos. Lo mismo ocurrirá con las *Theorien über den Mehrwert*, que son parte de *El Capital* (se admite que es el volumen IV), pero que trataremos en capítulo aparte.

VIII.2. LA FORMA TEORICA-ECONOMICA DE LA ALIENACION

El tema de la alienación en la "Crítica" no ofrece muchas variantes. Todo está centrado en la dialéctica del valor de uso y el valor de cambio, como ocurrirá en los primeros capítulos de *El Capital*. La sagacidad literaria de Marx, que compuso esta obra con criterio de artista, nos presenta de esta manera a los dos valores: "Un tomo de Propercio y ocho onzas de tabaco para aspirar, pueden representar el mismo valor de cambio a pesar

de la disparidad de los valores de uso del tabaco y de la elegía." 1

Sólo a un hombre de la imaginación de Marx podía ocurrírsele semejante comparación para definir el valor de cambio frente al valor de uso. Aristóteles, según la cita de Marx de la *Politeia*, ponía un par de zapatos como comparación. Ni en Ricardo ni en Adam Smith se encuentran comparaciones semejantes. Este es un aspecto literario de Marx, que da gran fuerza a su estilo y a su mensaje, y que ya he estudiado en otra parte.²

En efecto, mientras más dispares sean entre sí los valores de uso, más grotesca y misteriosa se hace su igualación universal en el valor de cambio. Decimos "misteriosa" porque este es el carácter que adquiere a los ojos del capitalista; este personaje se imagina que hay una magia en torno a todos los bienes y productos que es capaz de transformarlos en mercancías. Pero a los ojos del obrero y del científico social, las mercancías son ante todo valores de uso, trabajo objetivado, trabajo creador de valor. Como lo dice Marx, "Los valores de uso son, en lo inmediato, medios de existencia. Pero, inversamente, estos medios de existencia son ellos mismos productos de la vida social, resultados de la fuerza vital gastada por el hombre, *trabajo objetivado (Vergegenständlichte Arbeit)*."³

Esta es la primera vez que Marx se encuentra con el tema del fetichismo de las mercancías. Lo expresa, como dice, Rubel, "con un tono glacial", refiriéndose a las expresiones de Marx en 1844. Veamos cómo se expresa el Marx de 1859: acaba de hablar de la industria patriarcal, de la *corvée* y otros temas, y escribe: "Consideremos en fin el trabajo en común bajo su forma primitiva, tal como lo encontramos en el umbral de la historia de todos los pueblos civilizados. Aquí, el carácter *social* del trabajo no proviene, manifiestamente, de que el trabajo del individuo tome la forma abstracta de la generalidad, o de que su producto revista el carácter de un equivalente general. Es simplemente la comunidad, colocada antes que la producción, la que impide al trabajo de los individuos ser *trabajo privado* y a los productos un producto privado; es ella la que hace aparecer al trabajo individual como una función directa del organismo social. El trabajo representado en el valor de cambio se plantea en tanto que trabajo del individuo aislado. No llega a ser social más que tomando la forma de su contrario inmediato, la forma de la generalidad abstracta. Lo que caracte-

1. MEW, XIII, p. 16.

2. Véase mi libro *El estilo literario de Marx, Siglo XXI*, México, 1971.

3. MEW, XIII, p. 16.

riza en fin al trabajo creador de valor de cambio es que las relaciones sociales entre las personas se presentan, por así decirlo, como una relación social entre las cosas. (*Als gesellschaftliches Verhältnis der Sachen*). Sólo en la medida en que un valor de uso se relaciona con otro en tanto valor de cambio, el trabajo de diferentes personas se convierte para ellos en trabajo igual y general."⁴

En la forma primitiva del trabajo, éste no adquiere el carácter de una generalidad, porque no es un trabajo creador de valor de cambio. Es un trabajo comunitario; su forma es en sí misma social, pero está hecho por individuos aislados. Estos individuos no ejecutan propiamente trabajos "privados", sino dedicados a la comunidad. En la sociedad productora de valores de cambio, el individuo trabaja aisladamente —aunque dentro de la división del trabajo— pero sus productos toman inmediatamente el carácter de una generalidad "misteriosa", que es precisamente el valor de cambio. Su forma suprema de expresarse es el dinero. Ahora bien, como dice Marx, lo que caracteriza al trabajo creador de valor de cambio es que las relaciones sociales entre las personas se presentan como una relación social entre las cosas. He aquí el primer enunciado formal del fetichismo mercantil, que luego desarrollará Marx en *El Capital*. Como anota Rubel a propósito del pasaje citado: "C'est là, dite d'un ton glacial, la protestation indignée contre le travail aliéné."⁵ Aunque se trate del primer enunciado formal del fetichismo y su correspondiente alienación, esto había sido ya presentido por Marx en 1844, cuando escribía que "Con la valorización del mundo de las cosas, la desvalorización del mundo de los hombres se intensifica en una relación directamente proporcional."⁶

En efecto, en la personificación de las cosas y en la cosificación de las personas (para decirlo en los términos de *El Capital*), hay una clara relación de alienación. La alienación, en su sentido más general y filosófico, es una pérdida del propio ser, que es sustituido por un ser que no es el que en propiedad ontológica le corresponde al sujeto. Por eso en la terminología médica el sujeto alienado es el que está literalmente fuera de sí, *alterado*. Ortega y Gasset tiene un sugestivo ensayo que titula "Ensimismamiento y alteración." Esta pareja de conceptos se corresponde, aunque por otras vías filológicas, con la que emplea Marx: "Apropiación / Alienación", de la que ya hemos hablado. El mercado capitalista organiza las cosas de tal modo

4. MEW, XIII, p. 21.

5. *Oeuvres*, I, p. 1605.

6. MEGA, vol. III, p. 82.

que todo aquello que son relaciones sociales –como el dinero, por ejemplo– las presenta como cosas. Todo el mundo cree que, cuando tiene un dinero depositado en un banco, tiene allí una “cosa” guardada. Y esa es la gran falacia capitalista. No se trata de ninguna cosa, sino de una relación social. Pues el dinero de los bancos, como cualquier dinero (a excepción del de Robinson en su isla) es un dinero móvil, que está cumpliendo constantemente sus relaciones sociales. Pero la alienación va más allá pues las personas llegan a relacionarse entre sí como cosas, o como lo que ellos creen que son cosas: valores de cambio. El valor de uso es en sí mismo una cosa, una cosa útil, destinada a llenar una necesidad. Pero cuando se convierte en valor de cambio se aliena y pasa a ser una relación social. (El verbo que aquí emplea Marx es *Veräussern*).

Este paso universal del valor de uso al valor de cambio, y que constituye propiamente la alienación de la era capitalista, es lo que podríamos llamar la alienación celular, o dicho de otro modo, la forma teórico-económica de la alienación. Es esta forma la que viene expresada con toda claridad en la “Crítica.” Veamos cómo nos explica Marx este proceso: “La mercancía es valor de cambio, queso, tela diamante, máquina, etc., pero en tanto que mercancía ella *no es* valor de uso. Si fuese valor de uso para su poseedor, es decir, un medio inmediato de satisfacer sus propias necesidades, no sería mercancía (...). Para *llegar a ser* valor de uso, la mercancía debe responder a una necesidad particular para la cual es ella objeto de satisfacción. Los valores de uso de las mercancías *llegan a ser*, pues, tales, cambiando continuamente de posición, pasando de las manos en que ellos son medios de cambio a las manos en que son objetos de uso. Sólo por esta *alienación* universal de las mercancías, el trabajo que ellas contienen llegan a ser un trabajo útil (...). (*Nur durch diese allseitige Entäusserung der Waren wird die in ihnen enthaltene Arbeit nützliche Arbeit*). El único cambio de forma que sufren las mercancías al convertirse en valores de uso es, pues, la negación (*Aufhebung*) de su existencia formal, en que ellas eran no-valores de uso para su poseedor, pero valores de uso para su no-poseedor. El proceso de transformación de las mercancías en valores de uso supone la *alienación universal* (*allseitige Entäusserung*) de éstos, su entrada en el proceso de cambio; pero su existencia para el cambio es su existencia como valores de cambio. Para realizarse como valores de uso ellas deben, pues, realizarse como valores de cambio.”⁷

7. MEW, XIII, pp. 28-29.

De modo, pues, que para que el trabajo contenido en un valor de uso llegue a ser útil tiene que producirse una alienación universal, un “cambio de posición”, como dice Marx. Este fenómeno de alienación es realmente universal en una sociedad fundada en los valores de cambio. Para que los valores de uso puedan circular y ser “útiles” tiene primero que alienar su forma y transformarse en valores de cambio, es decir, en mercancías. En otra parte de este libro hemos citado la definición de “cultura” que nos ofrece el economista senegalés Samir Amin: “Para nosotros, la cultura es el modo de organización de la utilización de los valores de uso.” Esta definición supone toda la teoría marxista, en especial la contenida en la “Crítica” y en *El Capital*. Lo primero que uno se pregunta es: si la cultura es el modo de utilización de los valores de uso, y si existimos en una sociedad fundada en los valores de cambio, ¿cuál es la cultura de la sociedad capitalista? La única respuesta válida es la que he dado en un pequeño libro: *Contracultura*. La contracultura puede definirse como el modo específico de ser cultural de la sociedad capitalista y de las sociedades socialistas de transición; es decir, actualmente, la verdadera cultura del planeta entero es contracultural. Basta ver la producción artística, que está en constante lucha contra los sistemas establecidos, contra la ideología dominante. Ha habido sociedades fundadas en el valor de uso. Por ejemplo, la sociedad griega clásica, la de Pericles y Tucídides. En esta sociedad, en su momento culminante, había una perfecta adecuación entre los ideales artísticos y los ideales del Estado. En el libro de Tucídides (I, 68-88), éste hace decir a Pericles que el Estado ateniense es “la alta escuela de la Hélade”. Comentando estos pasajes, el filósofo argentino José Luis Romero escribe: “Tucídides imagina el Estado como un sistema de formas en el que se expresa una cultura.”⁸ Es decir, no tenía por qué haber una contracultura, como sí la hubo en la tardía Antigüedad, en escuelas como las de los filósofos cínicos. El Estado moderno no es ninguna “alta escuela” culturizadora, sino un instrumento ideológico para la dominación de unas clases por otras. Esto lo advierten los artistas, y lo denuncian en sus obras. La obra de un Balzac, la de un Baudelaire, la de un Poe, son requisitorias contra la burguesía de su tiempo, que se expresaba y se sigue expresando a través de Estado omnipotente. Igual ocurre con las actuales sociedades de transición hacia el socialismo, en las

8. José Luis Romero, *De Herodoto a Polibio. El pensamiento histórico de la cultura griega*, Buenos Aires, 1953, pp. 84-85.

que las voces artísticas y científicas realmente auténticas y amigas de la verdad son arrumbadas y despreciadas en el rincón de los "disidentes". Y todo esto proviene de la dialéctica del valor de uso y el valor de cambio. Nada de ese fenómeno de alienación tendría lugar si en el taller oculto de la economía mundial no se cocinase constantemente ese paso universal del valor de uso al valor de cambio, que es lo que en puridad debemos llamar alienación.

En otro pasaje, Marx profundiza aún más en esta dialéctica del valor de uso y el valor de cambio que da por resultado lo que hemos llamado la forma teórico-económica de la alienación o alienación celular, es decir, la forma de alienación a partir de la cual germinan todas las demás y que hemos venido examinando en este libro. Sólo en su plena madurez llega Marx al verdadero hueso del asunto. Oigamos sus palabras: "Si, pues, la mercancía no puede convertirse en valor de uso más que realizándose como valor de cambio ella no puede, por otra parte, realizarse como valor de cambio más que revelándose, en su alienación (*Entäusserung*), como valor de uso. Una mercancía no puede ser alienada (*veräussert*) como valor de uso sino a favor de aquel para quien ella es valor de uso, es decir, objeto de una cierta necesidad. Por otra parte, ella no se aliena (*veräussert*) sino a cambio de otra mercancía; por otra parte, si nos colocamos en el punto de vista del poseedor de la otra mercancía, éste no puede alienarla (*veräussern*), es decir, realizarla, más que poniéndola en contacto con la necesidad particular de la que ella es objeto. En su alienación universal (*allseitigen Entäusserung*), las mercancías como valores de uso no están en relación las unas con las otras sino en virtud de su diversidad material de objetos particulares, susceptibles de satisfacer necesidades particulares. Pero en calidad de simples valores de uso, son seres indiferentes los unos respecto de los otros; más aún, carecen de lazo alguno. En cuanto valores de uso, no pueden ser cambiadas más que en función de necesidades particulares. Sin embargo, no son cambiables sino en tanto equivalentes, y no son tales más que como cantidades iguales de tiempo de trabajo materializado."⁹

Los valores de uso, en cuanto tales, no tienen entre sí ninguna relación. Su única relación les viene cuando son intercambiados. El tomo de Propercio y las ocho onzas de rapé no tienen entre sí ninguna relación, como no la tiene un moderno equipo de sonido con la colección de clásicos griegos de la Loeb Classical Library. Sin embargo, ambos tipos de

9. MEW, XIII, pp. 29-30.

valores de uso pueden ser intercambiados, o pueden ser *tasados* a un mismo precio en el mercado de mercancías. Aquí si empiezan a relacionarse entre sí los valores de uso. Comienzan, como dice Marx, a realizar su *alienación universal*. Pero esta alienación universal no podría realizarse si no hubiese un denominador común entre los diferentes valores de uso: el tiempo de trabajo materializado en ellos. De la misma forma, la fuerza de trabajo es ella misma un valor de uso susceptible de alienarse y convertirse en mercancía, y arrojar ganancias para el capitalista. Esa ganancia es la plusvalía, y la *plusvalía es la medida de la alienación del trabajo*. Es su medida económica, pero también es su medida moral, porque dentro de ese margen de plusvalía que se obtiene por explotación de la fuerza de trabajo convertida en mercancía, están, como dice Marx, la pena y el esfuerzo del trabajador. En las conferencias *Trabajo asalariado y capital*, de años anteriores, hay páginas extraordinarias sobre esta degradación ética que sufre el trabajador. Pues, diríamos nosotros, no sólo hay una explotación de plusvalía en sentido material, sino también de *plusvalía ideológica*.

Marx sigue profundizando en esto que hemos llamado la dialéctica del valor de uso y del valor de cambio, en medio de la cual tiene lugar una forma de alienación que es, diríamos, la forma matriz o celular. Continúa Marx de esta forma: "El valor de cambio (...) tal como lo hemos considerado hasta aquí, no era más que un producto de nuestra abstracción o, si se quiere, la del poseedor de mercancía individual, que tiene el valor de uso en su granero y el valor de cambio en su conciencia. Luego, es preciso que, en el proceso de cambio, las mercancías existan no solamente como valor de uso, sino también como valores de cambio las unas para las otras, y es esta existencia la que debe aparecer como su propia relación recíproca. Hemos tropezado con una primera dificultad: para manifestarse como valor de cambio, como trabajo materializado, la mercancía debe primero alienarse como valor de uso, encontrar comprador, en tanto que, inversamente, su alienación como valor de uso supone su existencia como valor de cambio (*Die Schwierigkeit, an der wir zunächst stockten, war, dass um sich als Tauschwert, als vergegenständlichte Arbeit darzustellen, die Ware zuvor als Gebrauchswert entäussert, an den Mann gebracht sein muss, während ihre Entäusserung als Gebrauchswert umgekehrt ihr Dasein als Tauschwert voraussetzt*). Supongamos sin embargo que esta dificultad está resuelta: la mercancía se ha despojado de su valor particular de uso y ha llenado, alienándose, la condición de ser trabajo socialmente útil en lugar de ser trabajo particular que un individuo ejecuta para sí mismo. Ella debe entonces, en el

proceso de cambio, en tanto que valor de cambio, convertirse para las otras mercancías en equivalente general, tiempo de trabajo general materializado; debe, así, cesar de tener la eficacia limitada de una utilidad particular, y obtener —en revancha— el ser representada directamente en todos los valores de uso, sus equivalentes. Luego cada mercancía es *la* mercancía. Por la alienación de su valor de uso particular, ella debe de materializar directamente el tiempo de trabajo general.”¹⁰

A estas frases siguen unas ecuaciones que demostrarán el elemento hacia el cual se dirige todo el razonamiento: el elemento *dinero*, que es el equivalente general, la *merx mercium* o mercancía de las mercancías: mercancías que las representa a todas como valores de cambio. Esto sólo ha podido ocurrir si el originario valor de uso, que era un valor particular, se generaliza *alienándose* en el valor de cambio. La dificultad que veía Marx es precisamente este proceso mediante el cual un valor particular se transforma, o se aliena (*Entäusserung* es el vocablo que constantemente emplea aquí Marx) en un valor general. La alienación reside precisamente en este proceso mediante el cual todo valor de uso, en este tipo de sociedad dominada por el mercado y la producción mercantil, para poder llegar a ser socialmente útil tiene que alienarse, tiene que abandonar su valor propio y particular, su valor de trabajo particular que ha sido empleado en hacerlo o construirlo, para transformarse en una mercancía que, por el hecho de ser cambiante, se transforma en equivalente de todos los valores de uso. Así, el tomo de Propercio y las ocho onzas de rapé, en tanto mercancías, tienen el mismo valor.

De este modo tiene lugar la alienación universal que caracteriza a la sociedad capitalista. Este fenómeno viene acompañado de la aparición, por primera vez, de la *historia universal* de que nos hablaba Marx en *La ideología alemana*. La universalización de la historia, o globalización de las relaciones planetarias, viene a su vez acompañada por la creación del mercado mundial, que era uno de los temas que Marx iba a tratar en su inacabado *El Capital*. En los tiempos de Marx, y en los nuestros con mucha más razón, era ya perfectamente percible ese fenómeno de alienación universal que produce el mercado mundial. En otros modos de producción la alienación del hombre tenía lugar generalmente en la periferia de las sociedades: determinadas clases estaban alienadas, pero otras clases gozaban de una existencia desalienada, o al menos alienada por otros factores más sutiles, como la religión. Claro

10. / MEW, XIII, p. 31.

que estas gentes más felices formaban una muy pequeña parte de la población. En la Edad Media las formaban las gentes de las cortes y los principados, y alguno que otro artesano acomodado, dueño de sus medios de producción. En la Antigüedad griega, en una ciudad como Atenas en su período floreciente, el número de “ciudadanos” reales (*politai*) era muy reducido y, de este reducido número, sólo unos pocos sabían leer y escribir. Pero al menos había un pequeño número de gentes desalienadas, que fueron los creadores de la cultura griega clásica. Su sociedad estaba basada en el valor de uso, y practicaban una religión que no les imponía el desprecio de este mundo, sino al contrario: *carpe diem!* Pero en la sociedad capitalista, por primera vez en la historia, la alienación es universal. No hay ser humano, por más excelsas que sean sus virtudes, que no participe de algún modo de esta alienación. La mercancía universal, el dinero, es necesaria para poder ejecutar todos los actos de nuestra existencia. Es imposible gozar de los valores de uso si éstos no son transformados, o alienados, previamente en valores de cambio. La cultura, que se define, decíamos, como la organización de los valores de uso, se ve así mistificada; se ve convertida en ideología, en el peor de los casos, y en el mejor se ve obligada a asumirse como contracultura, es decir, la contra-ideología del sistema.

Ahora nos encaminamos hacia la definición del dinero, la mercancía universal. Marx prosigue su razonamiento de este modo: “Por la alienación (*Entäusserung*) de su valor de uso, o sea de su ser primitivo, cada mercancía debe adquirir su existencia adecuada de valor de cambio. Debe entonces llevar una existencia doble en el proceso de cambio. Por lo demás, su segunda existencia como valor de cambio no puede ser sino otra mercancía, dado que en el proceso de cambio se enfrentan sólo mercancías. ¿Cómo representar inmediatamente una mercancía particular como tiempo de trabajo general materializado, o lo que es lo mismo, cómo dar inmediatamente al tiempo de trabajo individual, materializado en una mercancía particular, el carácter de la generalidad?”¹¹

Para dar una respuesta a esta interrogante fundamental, Marx establece una sencilla tabla de equivalentes: 1) 1 vara de tela = 1 libra de café; 2) 1 vara de tela = 1/2 libra de té; y 3) 1 vara de tela = 6 libras de pan. De acuerdo con esto, nos dice Marx, “La tela llega a ser aquí *equivalente general* por la *acción universal* que todas las otras mercancías ejercen sobre ella”. Y añade: “Dado que todas las mercancías están relacionadas unas

11. MEW, XIII, p. 32.

con otras, a título de valor de cambio, como simples cantidades diferentes de tiempo de trabajo general materializado, vemos ahora que en tanto valores de cambio ellas no representan más que cantidades diferentes del mismo objeto: la tela." Y finaliza su razonamiento de este modo: "La mercancía particular que representa así la realidad adecuada del valor de cambio de todas las mercancías, o incluso el valor de cambio de las mercancías en tanto mercancía particular, es el dinero." 12

Pero ¿qué proceso ha tenido lugar para llegar hasta el dinero? Pues un proceso de alienación. Marx lo dice muy claramente: "No es sino alienándose como valor de uso, o sea sólo cuando ella es objeto de una necesidad en el proceso de cambio, como la mercancía se metamorfosea realmente de su ser *café* a su ser *tela*. Toma así la forma del equivalente general y se convierte realmente en valor de cambio para todas las otras mercancías. Inversamente, del hecho de que todas las mercancías, por su alienación como valor de uso, se transformen en tela, la tela se convierte en el ser metamorfoseado de todas las otras mercancías; sólo como resultado de esta metamorfosis de todas las otras mercancías en ella, la tela se convierte, de modo inmediato, en *materialización del tiempo de trabajo general*, es decir, producto de la alienación universal (*Produkt der allseitigen Entäusserung*), abolición de los trabajos individuales (...). Así se resuelve, en esta mercancía, la contradicción que encierra la mercancía en cuanto tal: ser, como valor de uso particular, al mismo tiempo equivalente general y por consecuencia valor de uso para cada uno, utilidad general." 13

La contradicción, pues, que hay en la mercancía, en el sentido de ser al mismo tiempo valor de uso y valor de cambio, se resuelve en el dinero, o mejor dicho —como dirá Marx en *El Capital*— "en la forma dinero". Todos los valores de uso se alienan universalmente en el dinero, mercancía suprema. Esto podría parecer un simple proceso económico, producto de una sociedad mercantil, y que no encierra ningún problema filosófico. Pero no. en vano emplea Marx constantemente el término "alienación". Ya sabemos, por los *Grundrisse* y por las obras de juventud, la profundidad que Marx señalaba cada vez que empleaba ese término. Ahora lo ha trasladado al análisis económico puro, como para decirnos que detrás de esa simple relación económica que se produce entre el valor de uso y el valor de cambio, y que remata en el dinero, hay todo un cúmulo de relaciones sociales en las que se dan la más diversas formas

12. MEW, XIII, p. 33.

13. MEW, XIII, p. 31.

de alienación de las cuales la que ahora se presenta no es sino la matriz, la célula económica. Hasta ahora, ninguno de los teóricos europeos o norteamericanos de la alienación (que jamás le han prestado atención a los escritos maduros de Marx) había notado este hecho fundamental, esta piedra clave o llave de oro para entender la teoría marxista de la alienación en toda su dimensión económico-social y filosófica a un tiempo. El hecho es que tenemos toda nuestra vida material y cultural llena de valores de uso que sólo han podido llegar hasta nosotros por haberse previamente alienado en valores de cambio. Y el hecho es que nos hemos acostumbrado de tal modo a los valores de cambio —el dinero en especial— que nosotros mismos, con nuestra conciencia, nos hemos transformado en valores de cambio. En países como Venezuela, donde escribo estas páginas (y podrían citarse todos los países de América Latina, y desde luego Norteamérica), casi el cien por ciento de la gente prefiere ver en sus casas los canales comerciales de televisión, con su torrente de mercancías que nos marean con sus infinitas y tediosas promesas de bienestar y prestigio social; en cambio, muy poca gente ve el canal del Estado, donde no se pasan cuñas comerciales, sino programas culturales de mayor calidad artística. ¿Por qué? Porque el sistema capitalista nos ha acostumbrado a convivir de tal manera con los valores de cambio que ya nosotros mismos, con nuestra conciencia, nos hemos transformado en valores de cambio: valemos por nuestro dinero, por el automóvil que poseemos, por el apartamento de nuestra propiedad, por los trastos innumerables que tenemos en nuestra equipada cocina, etc. Esta es la alienación universal de que habla Marx. Como hemos visto, dice en los *Grundrisse* que la única forma de superar esta alienación universal es mediante el advenimiento de una sociedad socialista que produzca el desarrollo universal (*allseitige Entwicklung*) de los individuos.

Marx remata su razonamiento sobre el dinero con unas palabras definitorias: "El dinero no es un símbolo; y no hay nada de simbólico en el hecho de que un valor de uso sea mercancía. Que una relación de producción social se presente como un objeto existente fuera de los individuos y que las relaciones determinantes en que esos individuos entran en el proceso de producción de su vida social se presenten como propiedades específicas de un objeto: tal es la inversión, tal la mistificación no imaginaria, sino de una realidad prosaica, que caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador de valor de cambio. En el dinero no hace sino aparecer de forma más chocante que en la mercancía." 14

14. MEW, XIII, pp. 34-35.

En el párrafo precedente Marx prefigura con toda claridad la teoría del fetichismo y de las "robinsonadas" de los economistas. En la alienación universal de los valores de uso no hay ningún misterio ni nada simbólico: es una "realidad prosaica". Pero el capitalista, y la sociedad capitalista entera, transforman ese proceso social científicamente claro en una mistificación, en una inversión que es producto de su mentalidad enajenada. La alienación del valor de uso en el valor de cambio, la existencia de las mercancías, y sobre todo la existencia del dinero, no son concebidas como relaciones sociales, sino como la existencia de "cosas". Las monedas de oro que tenía Robinson en su isla eran ciertamente cosas y no incluían relación social alguna. Las robinsonadas de los economistas consisten en presentar el dinero de la sociedad como si estuviéramos en una isla de Robinson: como cosas. Tal es el fetichismo.

Esta forma de fetichismo o alienación universales es característica de la sociedad capitalista. En anteriores modos de producción ha habido otras formas de alienación, incluso anteriores a la producción mercantil. Antes de que surgiera el fetichismo mercantil, es decir, antes de la producción de mercancías propiamente dichas, había formas de alienación, debidas a diferentes factores, como la división del trabajo, la propiedad privada o la religión, así como también las manifestaciones del derecho primitivo, que justificaba —como sigue haciéndolo hasta hoy el más civilizado derecho burgués, según las palabras de Marx en la *Crítica del programa de Gotha*— la dominación de unas clases por otras. Pero la alienación universal de que estamos hablando, que se da en la dialéctica del valor de uso y el valor de cambio, sólo es típica de la sociedad capitalista, de la fase capitalista de la historia, que es la que estamos viviendo hoy en todos los países, incluso en los mal llamados socialistas que, como hemos dicho otras veces, deben ser llamados países de transición hacia el socialismo. En la época del trueque directo, nos dice Marx, no podía darse este fenómeno de universal alienación. Su razonamiento es este: "El trueque directo, que es la forma primitiva del cambio, representa más el comienzo de la transformación de los valores de uso en mercancías que de las mercancías en dinero. El valor de cambio no reviste una forma independiente, sino que aún está directamente ligado al valor de uso." 15

En la sociedad donde el dinero es ya una forma desarrollada, y más aún en la sociedad que ha logrado crear un mercado mundial, eso que Marx llama "el metabolismo social" es por

15. MEW, XIII, p. 35.

completo diferente al de las sociedades más primitivas. Como conclusión de todo lo dicho hasta ahora, Marx se refiere a este metabolismo: "El cambio de mercancías es el proceso en el cual el metabolismo social —es decir, el cambio de productos particulares de individuos privados— es al mismo tiempo creación de relaciones sociales de producción bien determinadas, en que los individuos entran en ese metabolismo. Las relaciones activas de las mercancías entre sí se cristalizan bajo el aspecto de determinaciones distintas del equivalente general. Es así, pues, cómo el proceso de cambio es al mismo tiempo el proceso de formación de la moneda. El conjunto de este proceso, que se presenta como el desenvolvimiento de procesos diversos, es la *circulación*." 16

La observación es importante, porque nos permite ver con toda claridad las razones que tuvo Marx para referirse a este proceso de formación del dinero con el vocablo "alienación". En efecto, no se trata de que un objeto, una cosa, se "aliene" en otra cosa u objeto: lo que se aliena son las relaciones sociales de producción encerradas en esos objetos "físicamente metafísicos" que son las mercancías. El proceso fetichista de "reificación" —para utilizar el vocablo latinizante que tanto gustaba a Lukács— o cosificación, es la alienación de una relación social de producción, en la que van envueltos hombres que trabajan y hombres que explotan el trabajo.

Hay un pasaje curioso de la "Crítica" que se refiere a Benjamín Franklin, personaje que suscitaba la admiración de Marx. Para Marx, fue Franklin el primero en darse cuenta de esta dialéctica del valor de uso y el valor de cambio de que hemos venido hablando. Dice así Marx: "El primer análisis consciente, tan límpido que casi parece trivial, que remite el valor de cambio al tiempo de trabajo, se halla en un hombre del nuevo mundo (...) Fue Benjamín Franklin quien, en su primera obra de juventud, escrita en 1719 y publicada en 1721, formuló la ley fundamental de la economía política moderna. El afirma la necesidad de buscar otra medida de valor distinta de los metales preciosos. La encuentra en el trabajo (...) 'Siendo dado —dice— que el comercio no es, en suma, más que un cambio de trabajo contra trabajo, el valor de todas las cosas es lo más justamente evaluado por el trabajo'. Si reemplazamos aquí la palabra 'trabajo' por 'trabajo concreto', pronto constatamos que él confunde dos formas diferentes de trabajo. Un ejemplo: consistiendo el comercio en un cambio de trabajo de zapatero, de trabajo de minero, de trabajo de hilandero, de trabajo de

16. MEW, XIII, p. 37.

pintor, etc., ¿es el trabajo del pintor el que dará la medida más justa del valor de las botas? Franklin pensaba, por el contrario, que el valor de las botas, de los productos de la mina, de los hilados, de las pinturas, etc., es definido por el trabajo abstracto que, no poseyendo cualidad particular alguna, no puede medirse sino cuantitativamente. Pero como él no trata del trabajo contenido en el valor de cambio en tanto que trabajo general abstracto, trabajo social salido de la alienación universal (*allseitige Entäusserung*) de los trabajos individuales, le es forzosamente imposible ver en el dinero la forma de existencia inmediata de ese trabajo alienado." 17

Es decir, que Franklin intuyó el principio fundamental de la moderna economía política, en el sentido de medir el valor por el tiempo de trabajo, pero se confundió, o no llegó al fondo del asunto al no concebir la idea de "trabajo abstracto" como la única que puede conducirnos a la comprensión del dinero como equivalente general y como forma de existencia inmediata del trabajo alienado. Pues, Marx lo dice una vez más, en el capitalismo se trata de una *alienación universal*, que comienza por la abstracción de todos los trabajos particulares hasta la consagración de la forma dinero. Y si había alguna alienación laboral en los trabajos particulares, esa alienación se universaliza en el trabajo abstracto y en el dinero.¹⁸

El fetichismo mercantil y su correspondiente forma de alienación son fenómenos típicos del capitalismo. El economista senegalés Samir Amin lo explica con estas palabras reveladoras: "El calificativo de *fetichismo* que Marx atribuye a este proceso merece muy bien ese nombre. En el terreno de las apariencias, en el modo capitalista, el capital parece productivo como el trabajo; el salario parece ser la remuneración 'justa' del trabajo (cuando representa el *valor de la fuerza de trabajo*) y la ganancia la compensación de 'servicios' prestados por el capital (riesgo,

17. MEW, XIII, pp. 41-42.

18. A título de curiosidad, citaremos un párrafo de Marx sobre el economista inglés James Stewart, quien emplea el término "alienation" ya en el siglo XVIII. "Lo que distingue a Stewart de sus predecesores es que él diferencia rigurosamente el trabajo específicamente social, que se encarna en el valor de cambio, del trabajo muerto, que termina en valores de uso. 'Yo llamo industria -dice- el trabajo que por su alienación (*alienation*) crea un equivalente universal (*universal equivalent*)'." La cita de Marx es de James Stewart, *An Inquiry into Principles of Political Economy, being an Essay on the science of Domestic Policy in Free Nations*, Dublin, 1770, vol. I, pp. 361-362.

Más adelante, Marx añade: "Naturalmente, Stewart sabía muy bien que en épocas preburguesas, el producto toma ya la forma de la mercancía, y la mercancía la del dinero; pero demuestra con detalle que sólo en la producción burguesa la mercancía llega a ser el elemento fundamental de la riqueza y la *alienación*, la forma predominante de la apropiación, y que el trabajo creador de valor de cambio es, por tanto, específicamente burgués."

ahorro-abstinencia, etcétera). La velada generación del excedente ocasiona así una forma específica de alienación, diferente de las formas precapitalistas, la *alienación económica*." 19

Esta forma específica de alienación que es característica del capitalismo, es la que nosotros hemos descrito como alienación matriz, celular y que está descrita magistralmente en la "Crítica" de Marx como una dialéctica del valor de uso y el valor de cambio. Se trata, pues, de una alienación económica, que es la matriz generadora de todas las otras formas de alienación que se presentan en esta sociedad. Adam Schaff también lo dice en forma clara: "El fundamento de toda alienación en la sociedad capitalista es la alienación económica"; y añade que "hay que tocar este punto cuando se quiere superar la alienación y alcanzar la emancipación del hombre de las condiciones de vida que le oprimen y degradan".²⁰

VIII.3. IDEOLOGIA Y CULTURA

En el célebre Prólogo o *Vorwort* a su *Crítica de la economía política*, Marx delinea a grandes rasgos -grandes y magistrales rasgos- su concepción del desarrollo de la sociedad. Vale la pena citar el párrafo más importante, en una traducción que difiere bastante de las usuales: "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; son relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forma la estructura económica (*ökonomische Struktur*) de la sociedad, el basamento real (*die reale Basis*) sobre el cual se alza un edificio o superestructura (*Ueberbau*) jurídico y político, al que corresponden determinadas formas de conciencia social (...) La alteración de los económicos (*ökonomische Grundlage*) se acompaña de un sacudimiento subversivo más o menos rápido de todo ese enorme edificio." 21

Como se sabe, el Libro I de *El Capital* fue vertido al francés, en vida de Marx, por J. Roy, cuya traducción revisó personalmente Marx. Ahora bien, en el libro I, Marx cita el fragmento de su Prólogo de 1859 que arriba transcribimos. La traducción que aquí ofrecemos de ese fragmento está inspirada en la francesa revisada por Marx. Es de suponer, por otra parte, que tratándose

19. Samir Amin, *Categorías y leyes fundamentales del capitalismo*, Nuestro Tiempo, México, 1973, p. 28.

20. *Marxismo e individuo humano*, ed. cit., p. 153.

21. MEW, XIII, p. 8.

de un texto tan importante, Marx debe haberlo revisado con especial atención. Pues bien: allí no se vierte *Ueberbau* por "superestructura", sino por "edificio" (*édifice*). Y *Basis* y *Grundlage* son traducidos como *fondation*.²²

Nadie negará, pues, sensatamente, que estos términos poseen una mayor autoridad que las celeberrimas "base" y "superestructura" de que tanto habla el marxismo contemporáneo. Pero no es nuestra finalidad aquí encerrarnos en un asunto meramente terminológico. Mal que bien, "base y superestructura" vienen a decirnos lo mismo que los otros términos, en el sentido en que pueden cumplir su papel como términos de una analogía. Pero lo cumplen, desde el punto de vista literario, con menor propiedad, pues la idea de Marx es comparar la estructura económica de la sociedad a los cimientos o fundaciones de una edificación, por un lado, y por el otro, comparar la formación ideológica de esa sociedad (es decir, su "fachada" jurídica y política, el "Estado") a la edificación misma, que reposa sobre aquellos cimientos. Un *ideólogo* es alguien, que, con toco criterio aldeano, se piensa que por no estar los cimientos a la vista, no existen; esto es, confunde a la sociedad con su fachada jurídico-política, olvidando o negando —como avestruz intelectual— el fundamento económico real sobre el que descansa toda esa fachada. Y si ve el mundo invertido, cabeza abajo, es porque cree que el edificio sostiene a los cimientos, y no los cimientos al edificio, es decir, juzga a las sociedades por lo que éstas piensan de sí mismas, por la vestimenta ideológica que exhiben, y no por las relaciones reales que mantienen sus individuos. Lo cual tiene un carácter máximamente ocultador y engañoso si se piensa que esas relaciones materiales son relaciones de explotación.

La analogía es, pues, como sigue:

Estructura económica	::	Cimientos
Ideología		Edificio

Hay, como se ve, una *igualdad de relaciones*, que es lo que, según Aristóteles, constituye una *analogía* (*Analogia gar isotes logon estin*, *Ética* a Nicómaco, 1131 A 30). Pero el hecho de que haya una igualdad analógica de relaciones no implica en modo alguno que los términos del segundo conjunto sustituyan realmente a los del primer conjunto. Sólo pueden sustituirlos *metafóricamente*. Toda metáfora consiste en esta transposición o *translatio*. Si decimos: "La vejez es a la vida lo que el atardecer

22. Cf. Karl Marx, *Oeuvres*, ed.cit., I, p. 272; ver también la nota correspondiente de M. Rubel, p. 1601.

al día", enunciamos una analogía; pero si decimos, sustituyendo posiciones: "el atardecer de la vida", enunciamos una metáfora. Del mismo modo, si decimos: "La base o cimiento de la sociedad", emitimos una metáfora que alude a la estructura económica. Y lo mismo ocurre si decimos: *edificio o superestructura ideológica*.

Queda así demostrado el carácter metafórico del término "superestructura". La obra de Marx está trajeada de muchas metáforas de este tipo, cuyo valor es eminentemente literario; y científico, si se quiere, ya que esas metáforas contribuyen al esclarecimiento de las teorías. La teoría de Marx es que las relaciones sociales de producción dominan y determinan todo el aspecto ideológico de la sociedad, esto es, el cuerpo jurídico-político, el Estado y las diversas creencias sociales. Su metáfora es: la base o cimiento económico sustenta toda la enorme superestructura o edificio ideológico. Hagamos justicia al estilo literario de Marx: respetemos sus metáforas como metáforas. Y hagamos justicia a sus teorías científicas: no las confundamos con sus auxiliares metafóricos. Buena parte del "determinismo" y el "esquematismo" que los teóricos burgueses suelen reprochar a Marx, provienen de esas confusiones, lamentablemente difundidas por marxistas. Son los marxistas, y no los ideólogos burgueses, quienes han convertido la "superestructura" en una teoría científica; todo lo que han logrado es, inversamente, transformar la teoría de Marx en una ideología.²³ Marx visualiza, pues, la sociedad como una estructura. Según la metáfora analizada, la base económica —relaciones de producción y fuerzas productivas— constituye propiamente la "estructura económica" de la sociedad. La superestructura sería el espacio ideológico, que Marx también llama "conciencia social". Ya veremos que se trata también de una inconsciencia social, en la medida en que es ideológica. Yo pienso que la teoría de la superestructura merece una interpretación más a fondo. Es demasiado simple y abusivo tomar por "ideológico" todo lo que pertenece a la superestructura, sin hacer ningún distinción.

Yo pienso que, de acuerdo al pensamiento de Marx sobre el tema de la ideología y la cultura en las distintas épocas de su obra,²⁴ la teoría de la superestructura debe definirse en otros términos. *No todo el espacio de la superestructura es ideológico*. Podemos considerar ese espacio dividido *analíticamente* (o *durch analyse*, como dice Marx) en dos grandes regiones: la

23. En las páginas que anteceden he utilizado fragmentos de mi libro *El estilo literario de Marx* (México, 1971), ligeramente modificados.

24. Véase mi antología de Marx y Engels, *Teoría de la ideología*, edit. Ateneo de Caracas, Caracas, 1980.

ideología y la cultura. En mi libro de 1971 *Teoría y práctica de la ideología* (ver el ensayo "Teoría marxista de la ideología") yo no tenía en cuenta esta distinción. Tan sólo distinguía, entre los componentes de la superestructura, unos que eran ideológicos por definición, y otros que podían ser en un momento dado ideológicos, pero también antiideológicos, como por ejemplo la ciencia y el arte. Entre los ideológicos por definición colocaba la religión. A estas alturas, semejante concepción debe ser revisada. Todas las manifestaciones de la conciencia social pertenecen a la superestructura, pero en un momento dado pueden ser ideológicas y en otro momento pueden ser culturales. La región ideológica ya la hemos definido en este libro: es la región de las creencias y los valores de corte fetichista que se encargan de justificar y preservar idealmente todas las desigualdades que existan en la estructura económica, cuando en esta estructura hay explotación del hombre por el hombre. Es la falsa conciencia, para decirlo al modo hegeliano. No es propiamente una conciencia, porque actúa en las mentes de los hombres controlándolos desde zonas más profundas del psiquismo, en especial desde la zona que Freud denominaba Preconsciente. Mientras la ideología tiene por misión encubrir las verdaderas relaciones sociales de la estructura, la cultura tiene por misión la de descubrir, desvelar, poner al descubierto lo que realmente ocurre en esa estructura social. Es la misión, por ejemplo, del arte y la ciencia. En alguna parte de *El Capital* Marx dice que la ciencia no tendría ningún sentido si la estructura de los fenómenos estuviese directamente al descubierto, y no hubiera que descubrirla en un esfuerzo de penetración. Este esfuerzo de penetración por llegar a la estructura de las cosas, o a su esencia, es un esfuerzo anti-ideológico y, por ello mismo, cultural. Asimismo hay disciplinas humanas, como la religión, cuyo lugar ha estado casi siempre en el espacio ideológico, porque ha servido para encubrir las peores atrocidades y desigualdades; cuando la religión santifica la pobreza y quita a los pobres el deseo de luchar por la conquista de este mundo, la religión es ideológica, porque canoniza la pobreza. Pero la religión puede ser cultural, y no lo digo sólo por las innumerables manifestaciones artísticas a que ha dado lugar, sino porque hoy estamos viendo cómo puede convertirse en una fuerza política revolucionaria. La religión ha sido la compañera de muchos revolucionarios socialistas de nuestro siglo. Yo le preguntaba en una carta al sacerdote y poeta Ernesto Cardenal (actualmente Ministro de Cultura de la revolución nicaragüense) qué entendía él por "Dios". Y él me respondió: "Dios es, concretamente, luchar por los oprimidos." Y al revés ocurre con un elemento como la

ciencia, que por definición debería ser siempre anti-ideológico, puesto que su misión es descubrir e indagar la verdad, la estructura oculta de los fenómenos. Sin embargo, en el desarrollo prodigioso de la ciencia y la tecnología que ha tenido lugar en la Edad Moderna hemos visto, y estamos viendo hoy más que nunca, cómo la ciencia y sus descubrimientos son utilizados y programados según ideologías al servicio de intereses políticos. La psicología, una vez convertida en ciencia y ayudada por los descubrimientos de la psiquiatría (sobre todo la existencia del inconsciente) se ha convertido en la más poderosa auxiliar del llamado "análisis o investigación motivacional", que sirve a los intereses de las grandes compañías y corporaciones comerciales manejando sutilmente los resortes inconscientes del público a través de una propaganda científicamente diseñada. Esta es la ciencia ideologizada. Y así también puede haber arte ideologizado, arte al servicio del mercado de las transnacionales del arte, arte vendido al mejor postor de la sociedad de consumo, arte convertido en vulgar mercancía. Ya sabemos que todo artista, como todo escritor —lo vimos en el párrafo anterior— es un creador de valores de uso; y ya sabemos que, por más puros que resulten los productos del arte o de la poesía, para poder circular tienen que *alienarse* en valores de cambio. Cuando yo escribo este libro sobre la alienación en Marx, no estoy pensando en modo alguno en el mercado librero; pero cuando lo vaya a publicar no me quedará otro remedio que pensar en él como cosa necesaria. Distinta sería la situación del escritor o del artista en una sociedad que permitiese la libre y masiva circulación de los productos del pensamiento y el arte sin necesidad de someterlos al mercado, a ese Mercado Mundial cuyo análisis coronaría la obra de Marx, pero que lamentablemente quedó inconcluso.

Lo que hemos dicho no se puede entender cabalmente si no introducimos una distinción entre los "espacios" de la superestructura. Decíamos que desde un punto de vista *analítico* hay dos espacios: la cultura y la ideología. Pero esto debe perfilarse más. Hay que distinguir entre una *estática* de la superestructura y una *dinámica* de la misma. La distinción me ha sido inspirada por el ensayo de Freud "El Yo y el Ello" (*Das Ich und das Es*) donde el sabio vienés analiza las regiones o "espacios" del psiquismo humano: Conciencia, Preconsciencia e Inconsciencia. Estas regiones o espacios, dice Freud, pueden verse estáticamente, y describirlos como regiones separadas cada una con sus características propias, pero esa descripción no servirá de nada si olvidamos que se trata de regiones dinámicamente interconectadas. Cada región influye decisivamente sobre las otras, y

así se forma el complejo de la personalidad psíquica. Pues bien, del mismo modo, las dos regiones o espacios de la superestructura social forman un conjunto dinámico. Desde el punto de vista de la estática, podemos separarlas analíticamente y describirlas como contrapuestas. Pero en la realidad social ambas regiones se interpenetran e influyen constantemente. La ideología, que es *un subconjunto de la alienación*, puede inmiscuirse en el mundo cultural, y al revés: el mundo de los productos culturales puede influir en el de los productos ideológicos.

Las llamadas "telenovelas" que producen continuamente los canales de televisión en América Latina y España son productos netamente ideológicos. En especial las latinoamericanas enmascaran la realidad social de tal modo que la hacen irreconocible. Sin embargo, de un tiempo a esta parte han empezado a surgir las telenovelas llamadas "culturales", llamadas así generalmente porque basan sus libretos en obras literarias de reconocido valor. El producto al fin y al cabo es el mismo, porque el tratamiento televisivo entorpece totalmente los diseños de los autores de las obras literarias. Pero sin embargo nos encontramos con un caso en que la cultura penetra a la ideología. De algún modo, a través de algún rasgo, surgen observaciones y escenas en las que se cuestiona la ideología dominante. Yo vi una telenovela en la que en algún momento se cuestionaba la vulgar utilización que se hace de los niños y de las amas de casa para la propaganda comercial, es decir, las "cuñas comerciales"; fue una excepción, pero fue real.

Del mismo modo, la ideología penetra a la cultura, y esto es mucho más fácil de demostrar, puesto que la "conciencia social" del mundo en que vivimos es netamente ideológica, y todos los productos culturales se ven impregnados de esa ideología. Ello ocurre en todos los países del mundo, puesto que el mercado es un Mercado Mundial; no importa si los países se llaman socialistas o capitalistas. Un producto cultural como el "realismo socialista" soviético es algo profundamente ideologizado, porque en lugar de descubrir y poner al desnudo las desigualdades de la sociedad soviética, el burocratismo y el autoritarismo, los encubre ideológicamente bajo una falsa capa de bienestar colectivista y proletario. La lucha entre la cultura y la ideología es en el fondo encarnizada, y por eso yo he escrito que la cultura del mundo actual es, en propiedad, una contracultura, o si se quiere ser más precisos, una contra-ideología. Pero ello no se da tan fácilmente. A menudo la ideología gana la batalla, como ocurrió con el "Pop-Art" norteamericano, que a fuerza de caricaturizar a los productos comerciales no hizo más que

abrirles a éstos un nuevo campo de expresión. Por una parte, los científicos de esta era industrializada están casi todos, consciente o inconscientemente, al servicio del Capital, al servicio de intereses ideológicos.

El esquema de opuestos dialécticos de Marx: Apropiación / Alienación, se repite en este caso. La cultura es una forma de apropiación directa del mundo por parte del hombre. Es una forma de apropiación que no encubre la realidad, sino que la tiene en cuenta hasta en sus más íntimas estructuras. En cambio, la ideología es una forma de alienación, es decir, una falsa apropiación del mundo. El hombre corriente que sigue los dictados del mercado y se compra un automóvil y una nevera porque ello le da "prestigio" se apropia falsamente del mundo, es víctima de la alienación. Es la alienación ideológica, que tantas veces hemos visto aparecer en este libro sobre Marx. Los intelectuales caen a menudo en este tipo de alienación, sin saberlo muchas veces y, en ocasiones, en contra de sus propias convicciones conscientes. La mayoría de los intelectuales no llevan su cultura hasta el grado de radicalismo necesario como para combatir la alienación ideológica. Y por eso se convierten en lo que yo llamo *productores de plusvalía ideológica*, es decir, de energía intelectual y psíquica excedente que está al servicio del capital material.

VIII.4. CONCLUSION

Hemos visto, pues, en este capítulo, cómo la tan poco estudiada obra de Marx *Zur Kritik der Politischen Oekonomie* es un excelente venero para el estudio sobre la alienación. No es tan rico como los *Grundrisse*, pero en cambio intensifica el análisis en un punto crucial: la alienación económica en su estado puro, matricial o celular, como la hemos llamado. Bien le valió a Marx aquella cura de reposo después del gigantesco esfuerzo realizado en los *Grundrisse*, obra que él no destinaria a la publicación. Después de aquel breve reposo, Marx escribió de un solo tirón, y en prosa artística, la "Crítica", que es, junto con el Libro I de *El Capital*, su obra científica más perfecta desde el punto de vista de la expresión literaria, cosa que para su autor revestía una grandísima importancia.

Hemos visto también un aspecto no discutido del famoso Prólogo a esta obra de Marx, y que arroja luz sobre el fenómeno de la alienación ideológica. Alienación en la que por cierto incurren numerosos marxistas que analizan ese importante

pasaje de Marx con criterio manualesco. Espero haber ofrecido a este respecto una visión novedosa, inspirada en la letra de Marx, pero pensada para nuestro tiempo.

CAPITULO IX

FETICHISMO Y DIVISION DEL TRABAJO LA ALIENACION EN "EL CAPITAL"

IX.1. NOTICIA SOBRE "EL CAPITAL"

Hacia comienzos de 1861, Marx se encuentra nuevamente enfermo, y ahora agobiado por problemas que no eran precisamente económicos. Había tenido que consumir parte de su fuerza de trabajo en la redacción del panfleto *Herr Vogt*, que era una requisitoria contra la Rusia zarista y sus cómplices, es decir, la Francia de Napoleón III y la Prusia gobernada por el Príncipe-Regente Guillermo. Vanos son los esfuerzos de Marx para hacer que la prensa alemana se ocupe de su libro. Ni los diarios, ni el propio Karl Vogt le prestaron la más mínima atención. Marx, para distraerse, lee a Apiano y su obra sobre las guerras civiles en Roma. De esa lectura saca como conclusión que Espartaco "aparece como el hombre más famoso de toda la historia antigua", como dice en carta a Engels del 27 de Febrero.

Entretanto, su trabajo científico ha sido dejado de lado. Sólo hacia Agosto y Diciembre emprende la continuación de su *Crítica* de 1859, y redacta cinco cuadernos sobre la transformación del dinero en capital; esos cuadernos permanecen todavía inéditos. También continúa su labor de periodista, en la *New York Tribune* y ahora también en *Die Presse*, de Viena, en donde comenta la guerra civil en los Estados Unidos y sus consecuencias económicas para Inglaterra. Pese a esta actividad, sigue considerando al periodismo como "el más execrable de los oficios"; en realidad, lo consideró siempre como su "trabajo asalariado", su "trabajo alienado", y no le faltaba razón, porque la labor periodística, que él hacía para ganarse el pan y las papas que consumía su familia durante años, le restaba tiempo y energías para proseguir su labor científica. En el año de 1862 las penalidades de Marx son terribles. Como le escribe a Engels: "Mi mujer me dice que ella desea encontrarse en la tumba, con los niños (...) porque en estos momentos las humillaciones, terrores y tormentos son intolerables". A pesar de todo, su labor científica continúa: en estos meses termina un grueso volumen

que será la primera parte de las *Theorien über den Mehrwert* o "Teorías de la plusvalía", considerado como el volumen IV de *El Capital*. Por esos meses lo visita en Londres Lassalle, quien se instala en su casa. Tienen innumerables discusiones que a menudo degeneran en trifulcas teóricas; en una ocasión Marx lo trata de "negro judío". Más tarde, Marx hace un breve viaje a Holanda y Alemania para encontrarse con su madre y ver si ésta puede procurarle un poco de dinero, cosa que no consigue de aquella dura señora que lo instaba a amasar un capital en lugar de dedicarse a escribir *El Capital*. Trata de emplearse en una oficina de ferrocarriles, pero lo rechazan por su mala escritura...

El 30 de Octubre escribe en *Die Presse* un artículo sobre la industrialización de la fabricación del pan, que luego citará él mismo en *El Capital*, y que dice en una de sus partes: "El triunfo del pan fabricado con máquinas marca una gran giro en la historia de la gran industria; he aquí que ella toma por asalto los refugios mejor defendidos de los métodos medievales". A fines de año Marx escribe a Kugelmann sobre la obra que está escribiendo, y que él dice haber terminado. Se trata de 500 páginas que, a pesar de ser la continuación de la *Crítica* de 1859, forman un todo independiente. Finalmente, esas páginas constituirán el capítulo III, tal como estaba previsto en el plan: "El capital en general". Pero desde ya le da el título de EL CAPITAL - CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA. En esa carta del 26 de Diciembre Marx enuncia un plan que hubiera sido muy interesante si lo hubiera redactado: "La relación de las diversas formas de Estado con las diversas estructuras de la sociedad". Tal vez en esta parte habría Marx precisado la teoría de la estructura y la superestructura sociales, que tan sólo esbozó en el Prólogo a la *Crítica* de 1859 y que comentamos en el capítulo anterior.

En 1863, Marx, en vez de continuar con su parte de la *Crítica*, se hunde cada vez más en el estudio histórico de las doctrinas de la plusvalía. Vale la pena recordar que este término, "plusvalía", había aparecido por primera vez en la *Crítica* de 1859. De esa época data un esquema inédito de las "secciones I y II" del "Capital en general", que serán los principales temas futuros de los libros I y III de *El Capital*, que son por cierto, los más interesantes para el problema de la alienación. Entretanto, la miseria lo consumía. Cuando muere la compañera de Engels, Mary Burns, le escribe en estos términos que no dejan lugar a dudas: "Es terriblemente egoísta contarte, en este momento, esos horrores. Pero el remedio es homeopático, una desgracia hace olvidar la otra (...). En todo Londres, no hay un solo ser a

quien yo pudiese confiarme libremente, y en mi propia casa hago el papel del estoico silencioso, para hacer equilibrio a las explosiones que vienen del otro lado". A esta carta del 8 de Febrero responde Engels con cierta irritación: "Has escogido el mejor momento para hacer valer la superioridad de tu frialdad de espíritu. Sea" (13 de Febrero). Pero Marx insiste en sus quejas, y así en una nueva carta le expresa a su amigo: "En tales circunstancias, generalmente yo no conozco otro refugio que el cinismo". También en las cartas de esos días se refiere a la insurrección polaca, a la que califica de "nueva era revolucionaria".

En abril de ese año Marx se siente desmoralizado y enfermo, y distrae su tiempo con infinitas lecturas históricas sobre las doctrinas económicas. Ya en mayo, se siente un poco mejor y hasta dispuesto a redactar su "Economía" para llevarla él mismo a imprimir en Alemania. Le escribe a Engels el 29 de Mayo: "Si pudiera tan sólo retirarme a la soledad, la cosa marcharía muy rápido." Entre Julio y Diciembre se entrega a los estudios matemáticos y llega a componer una "Tabla económica" a semejanza de la de Quesnay, a fin de retratar lo que él llama "el conjunto del proceso de reproducción". Marx quiere, entre otras cosas, que sus escritos de ese momento tengan una forma "pasablemente popular", y que sean en todo caso más comprensibles que la *Crítica* de 1859. Pero nunca podrá abandonar el método de la abstracción, como se demostrará en *El Capital*.

En la primera mitad del año 1864, la situación económica de Marx conocerá, por primera vez en muchos años, una sensible mejoría, gracias a la herencia dejada por su madre y a un legado que le hizo su amigo Wilhelm Wolff, quien muere en Manchester el 9 de Mayo. Marx asistió a su muerte, a instancias de Engels; el legado fue de 800 libras esterlinas. A fines de ese mismo año muere Lassalle en un duelo, y Marx, con macabra ironía, califica su muerte como una "falta de tacto". En realidad, sus relaciones con Lassalle venían siendo malas desde hacía tiempo. Sin embargo, en una carta a la condesa de Hatzfeldt dice que él siempre apreció mucho en Lassalle su valor personal. "Murió joven y triunfante, como Aquiles", le dice el 12 de Septiembre. En una carta del 29 de Noviembre a Lion Phillips le dice a éste, a propósito de la reelección de Lincoln en Estados Unidos y la abolición de la esclavitud, que con ello se trata de una de las grandes revoluciones mundiales y que traerá una gran dosis de bienestar.

En Enero del año siguiente, 1865, el editor Meissner, de Hamburgo, acepta publicar *El Capital*. Engels le insiste a Marx para que aproveche esa circunstancia favorable y termine de

una vez el manuscrito de su libro. En esos días Marx se ocupa mucho en sus cartas y pronunciamientos sobre el movimiento sindical, y precisamente el 13 de Febrero escribe su famosa frase: "La clase obrera es revolucionaria, o no es nada". Marx, que presidía la Asociación Internacional, dedica a ésta mucho de su tiempo y de su energía, y así lo confiesa a Engels el 13 de Marzo, cuando le dice que el trabajo de su libro se ve entorpecido por la serie de actividades públicas de que debe ocuparse. Hacia el mes de Mayo su forunculosis se agudiza y le sobrevienen vómitos. Sin embargo, no pierde la esperanza, y dice que terminará su libro "en cuatro meses". Por esos días, un discurso del owenista John Weston en el Consejo Central de la Asociación lo irrita de modo indisimulable. Decía Weston que el aumento de los salarios nada significaba y que la acción sindical era ineficaz. Ante semejantes tesis, Marx prepara unas charlas para el Consejo Central sobre la cuestión de los salarios y las huelgas, y desarrolla allí por primera vez las grandes tesis de su futuro *El Capital*, especialmente la teoría de la plusvalía, palabra ésta que había mencionado por vez primera en la *Crítica* de 1859.

Ya para el mes de Agosto de ese año de 1865 Marx se ve nuevamente asediado por la miseria. La herencia de su madre y las libras de Wolff se habían extinguido. Está lleno de deudas. Por un momento piensa ir a establecerse en casa de Engels, pero repentinamente decide continuar su trabajo científico y abandonar un tanto la actividad política en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores. Escribe a Engels el 31 de Julio estas palabras: "Me faltan por escribir tres capítulos para terminar la parte teórica (los tres primeros libros). Después de eso, sólo me faltará escribir el cuarto libro, que es la historia de la literatura, lo que es relativamente la parte más fácil, puesto que todos los problemas están resueltos en los tres primeros libros, siendo el cuarto más bien una repetición de los otros bajo una forma histórica." En esa misma carta Marx confía a Engels una preocupación que consideramos esencial: la preocupación de que el texto que vaya a la imprenta constituya "un todo artístico". En efecto, así será, al menos en lo que respecta al libro I de *El Capital*, que es una de las grandes obras maestras de la literatura científica, no sólo en el sentido científico, sino en el específicamente literario. Engels sigue ayudando financieramente a su amigo, pero a éste lo siguen molestando las enfermedades, por lo cual su trabajo avanza apenas. En cambio, sus lecturas siguen siendo un océano sin fondo: esta vez se ocupa hasta de la astronomía, a propósito de Laplace. A finales de año los problemas internacionales de la A.I.T. le consumen más

tiempo de lo que él quisiera. El 26 de Diciembre escribe a Engels: "Tal como un incubo, la Asociación Internacional y todo cuanto con ella se relaciona me pesa, y estaría contento de poder desembarazarme de ello. Pero eso no es posible, sobre todo en este momento."

En el mes de Enero del año siguiente, 1866, Marx trabaja a marcha forzada en el perfeccionamiento formal de *El Capital*. Trabaja sobre todo por la noche -costumbre que le venía desde la época de los *Grundrisse*- y el exceso de trabajo le ocasiona una nueva y más grave crisis de furunculosis. ¡Estos forúnculos de Carlos Marx, de los cuales él decía que la burguesía tendría que acordarse de ellos mientras existiese como clase! Insomnios y reumatismos también lo agobian. El 15 de Enero le escribe a Kugelmann: "Por lo que respecta a mi obra, trabajo doce horas al día para darle la última mano y pulimento. Pienso ir yo mismo a Hamburgo, en Marzo, a llevar el manuscrito del primer tomo, y visitaros en esa ocasión."

Después de una interrupción de varios meses, Marx se dedica de nuevo a redactar *El Capital*. Se trataba de ese primer tomo que debía quedar artísticamente perfecto, así como también de los otros tomos. Por esos meses estudia a Augusto Comte, cuyo poder de síntesis le seduce, aunque muestra desacuerdo con sus concepciones generales. Lo compara con Hegel, a quien también lee por esos días. Según él, Hegel posee una mayor universalidad. Entre los meses de Septiembre y Diciembre, Marx da los últimos toques a su libro. Le escribe a Kugelmann y le expone el plan completo de *El Capital*, tal como se lo había revelado en 1858 a Lassalle: 1) El proceso de producción del capital; 2) El proceso de circulación del capital; 3) Las formas del proceso de conjunto; 4) La historia de la teoría. Por ese entonces Marx pensaba publicar en un solo volumen los libros I y II. Al fin, envía el primer lote de manuscritos al editor de Hamburgo, ante lo cual Engels le escribe: "Al fin, pues, un comienzo de ejecución, como dice el Código Penal. Bebo un vaso muy especial a tu buena salud. El libro ha hecho mucho para demolerte; una vez desembarazado, tú serás de nuevo otro hombre" (11 de Noviembre).

A comienzos de 1867, año de la publicación de *El Capital*, Marx se encuentra de nuevo enfermo, sufriendo insomnios, obsesionado por las deudas y amenazado de expulsión. Piensa entonces viajar al continente para reacomodar su situación; pero Engels viene una vez más en su ayuda. El 22 de Enero, después de una celebración de la insurrección polaca de 1863-64, Marx pronuncia un discurso incendiario contra Rusia, a la que acusa de pretender la dominación mundial, y cuyas

intenciones con respecto a Polonia es la de convertir a este país en un dócil instrumento "de la barbarie asiática y moscovita". (Más de un siglo después la historia se repite, ¿no es cierto?...). "Es de ahí, del Asia, de donde ha partido toda la reacción contra Occidente."

Por fin Marx termina la "mise au net" de *El Capital* (libro I), y gracias al subsidio de Engels, viaja a Hamburgo a fin de llevar él mismo el manuscrito al editor. Aprovecha para pasar unos días en casa de Kugelmann en Hannover. Le escribe a Becker para que lo ayude a hacer por la prensa el anuncio de la próxima aparición de su libro. Y le escribe estas proféticas palabras: "Con toda seguridad, este es el proyectil más terrible que se haya jamás lanzado contra la cabeza de los burgueses" (17 de Abril). Por esos días escribe una carta a un socialista alemán emigrado a los Estados Unidos; le explica que no había podido contestarle porque necesitaba *cada minuto* de salud —él, que estaba al borde de la tumba— para acabar su obra máxima. "Yo me burlo de los hombres llamados 'prácticos' y de su sabiduría", dice. Su única manera de ser práctico ha sido la de arruinar completamente su cuerpo para poder terminar la gran obra de su existencia como pensador y escritor.

El 1.º de Mayo escribe a Ludwig Büchner para solicitarle que consiga un traductor al francés de *El Capital*. Considera muy importante que los franceses, "atacados de proudhonismo", lean su obra. El editor de Hamburgo, Meissner, presiona a Marx para que le envíe el libro II a más tardar en Agosto. Marx siente la ilusión de que la publicación de su libro lo liberará de sus miserias económicas. Por esos días le escribe a Engels y le dice que gracias a él y sólo a él ha podido terminar su obra; yo sé, le dice, que por causa mía tú has tenido que gastar en el comercio tus maravillosas energías. Engels trabaja en la lectura de las pruebas de *El Capital*, y le hace algunas observaciones a Marx, anotándole que en ciertas partes de la obra se nota "la traza de los furúnculos". Marx se dedica a corregir todas esas partes y redacta un capítulo didáctico sobre la forma del valor, que pondrá como apéndice. Es entonces cuando le escribe a Engels, el 22 de Junio: "Venga lo que venga, la burguesía, mientras viva, se acordará de mis furúnculos." También le dice a Engels que él tratará en todo momento de conservar "el método del desarrollo dialéctico". El 25 de Julio escribe el Prefacio de *El Capital*, donde precisamente habla de su método dialéctico.

El 9 de Septiembre, Marx interviene en la sesión del Consejo General y declara: "El congreso de la Internacional obrera es por esencia un congreso de la paz, puesto que la unión de las clases obreras hará un día imposibles las guerras entre las naciones." Al enviar al

editor las últimas pruebas, Marx le escribe a Engels: "Gracias a ti, y sólo a ti, yo he podido hacer todo eso. Sin tus sacrificios por mí yo no habría jamás podido acometer los inmensos trabajos para redactar los tres libros. Con el corazón lleno de gratitud, te abrazo" (16 de Agosto). En esos momentos Marx trabaja en el libro II de su obra.

Al fin, al comienzo de Septiembre, aparece el volumen I de *El Capital*, en una tirada de 1.000 ejemplares. Era el fruto de cinco años de creación, desde 1861, luchando contra la miseria y las enfermedades, y teniendo al mismo tiempo que dedicar buena parte de su actividad y su energía al cumplimiento de sus deberes con la A.I.T. Durante esos años, Marx redacta lo que nosotros llamamos hoy *El Capital*, es decir, sus cuatro libros, que conforman varios millares de páginas, lo que resultó sin duda un trabajo agotador, heroico, dadas las circunstancias personales en que se encontraba su autor. Solamente le pudo dar el "toque final" al libro I; pero eso no quiere decir que el resto esté descuidado. Engels fue muy cuidadoso al pasar en limpio los libros II y III, y en cuanto a las *Theorien über den Mehrwert*, o libro cuarto (del cual nos ocuparemos en el próximo capítulo) su forma es bastante cuidada, tal vez porque el tema histórico-crítico le era más fácil a Marx, quien se había leído todo lo que sobre economía se había publicado hasta entonces en el mundo entero. No en balde dijo una vez Althusser que Marx fue "el más grande lector de su siglo", que leía por igual —y en sus idiomas originales— a Boecio, Diodoro Sículo o Ricardo, y que se distraía en sus insomnios leyendo en griego a Esquilo.

El título de la primera edición alemana era: DAS KAPITAL — KRITIK DER POLITISCHEN OEKONOMIE — VON KARL MARX. También se anunciaba que se trataba del libro I, dedicado al "proceso de producción del capital". Por fin la editora de Otto Meissner había realizado el milagro: ahí estaba *El Capital*.

Desde un principio, Marx se preocupó de la traducción francesa de su libro, sobre todo para combatir el proudhonismo y para llegar al proletariado francés, que en esos momentos estaba en efervescencia revolucionaria, la misma que remataría en la insurrección popular de la Comuna de París, unos años más tarde, en 1871, y que le dio a Marx la primera visión real de lo que él llamaría "la dictadura del proletariado". Un buen día surgió el traductor ideal: J. Roy. Con él trabajó Marx durante tres años, de modo que puede considerarse esa traducción como autorizada plenamente por Marx. Nosotros la hemos utilizado en el presente capítulo, en la reedición que se encuentra en las *Oeuvres* de Marx editadas por Maximilien Rubel, que tantas veces hemos citado en este volumen. En cuanto al texto alemán,

hemos manejado la edición de la Dietz Verlag, que seguiremos citando como hasta ahora: MEW, es decir, *Marx-Engels-Werke*. Los tres tomos de *El Capital* corresponden a los volúmenes 23, 24 y 25 de dicha edición, aparecida en 1962.

IX.2. LA TEORIA DE LA EXPLOTACION EN "EL CAPITAL"

Vamos a comenzar con una introducción. Abordar la teoría de la explotación en Marx es un problema bastante complejo, en particular porque el estado de la discusión actual entre marxistas y no marxistas, e incluso en el interior de los que se proclaman marxistas nada concreto se ha presentado hasta ahora en lo que respecta al estudio de la teoría del valor y, en consecuencia, de la teoría de la explotación.

Sin embargo, vamos a seguir ordenadamente una exposición que ilustre esta problemática. En este párrafo, seguiremos un orden concreto: en primer lugar, vamos a exponer una síntesis de la teoría del valor en Marx, siguiendo estrictamente el orden de exposición de *El Capital*, volumen I, particularmente siguiendo los capítulos I, IV, y V de este libro. Seguimos este camino porque la teoría de la explotación, que nos interesa poner aquí de manifiesto, es incomprensible fuera del marco de la teoría del valor. En segundo lugar, dentro de este mismo párrafo, pasaremos a dar una rápida mirada a la situación actual del problema del valor, entre los escritores marxistas. Señalaremos algunas corrientes fundamentales que trataremos de expresar en base a los autores más representativos del pensamiento marxista en la actualidad. En su lugar oportuno haremos esta referencia y esta exposición. Naturalmente, haremos alusiones a la polémica entre filípicos no marxistas de Marx y la teoría de Marx. Como es natural, comenzaremos por el análisis, muy breve, de la mercancía, tal como lo hace Marx. Se sabe que toda mercancía es en primer lugar un valor de uso, es decir, es un objeto que tiene la capacidad para satisfacer necesidades humanas. Lo que da el valor de uso es su materialidad, su capacidad para satisfacer necesidades materiales, humanas. Los valores de uso forman el contenido general de la riqueza. Pero, al mismo tiempo, recordemos que en la sociedad de producción mercantil los valores de uso son el soporte material del valor de cambio, tal como decía Marx. A primera vista, y citando a Marx, "el valor de cambio aparece como la relación cuantitativa, la proporción en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, relación que varía constantemente con los lugares y los tiempos; parece, pues, como si el

valor de cambio fuese algo puramente casual y relativo". Se hace así evidente que Marx señala el elemento fundamental de las relaciones mercantiles, que es el que más allá de estas proporciones de cambio, que existen naturalmente, no puede darse una proporción exclusivamente fortuita. En consecuencia, tenemos que en una sociedad donde se producen mercancías éstas se intercambian por otras, y al intercambiarse, se sigue: "Que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos algo igual; segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la expresión de un contenido diferenciable de él, su forma de manifestarse" (Cap. I, p. 4).

Inmediatamente pasa Marx a través de su método característico a formularse la siguiente pregunta: ¿qué queda del valor de uso de las mercancías si nosotros las despojamos por completo de sus cualidades materiales, de sabor, peso, calidad? Pues de acuerdo con Marx lo único que les queda es el ser productos del trabajo, de trabajo humano, trabajo en el sentido más amplio, trabajo indiferenciado, trabajo igual, en una palabra, trabajo abstracto, cuya única característica es la generalidad, la cantidad. Este trabajo humano así concebido en forma abstracta —en el sentido estricto de la palabra "abstracta", es decir, igual— viene a ser la sustancia creadora de valor. Es decir, que el valor se define como trabajo abstracto encerrado en la mercancía. Evidentemente, este trabajo abstracto sólo se alcanza en un momento del desarrollo social, es decir, el momento en que se produce la producción de mercancías y en donde hasta la fuerza de trabajo misma se convierte en una mercancía. Para que la idea de trabajo abstracto pueda existir como tal se requiere, por lo tanto, de la socialización del trabajo, la socialización de los medios de producción. En cuanto a la socialización del trabajo, recordemos que tiene lugar sólo después de que el trabajador se convierte en un ser "libre", es decir, libre de dependencias de tipo personal, de coerciones extraeconómicas.

Aclaremos inmediatamente que el valor se caracteriza fundamentalmente por su cantidad, puesto que es resultado de un trabajo abstracto; su principal característica es la cantidad, y en consecuencia necesitamos establecer la magnitud del valor. La magnitud del valor se mide por el tiempo de su duración. Pero no es cualquier tiempo, sino precisamente el tiempo de trabajo socialmente necesario. ¿Qué es el tiempo de trabajo socialmente necesario? Marx lo define así: "El tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. Toda mercancía posee un doble

carácter, es decir, las mercancías son producto del trabajo; pero en realidad es el trabajo el que posee el doble carácter. Todas las mercancías son el producto de un trabajo especial, un trabajo humano particular que modela un determinado tipo de bien con un determinado fin y determinadas características con miras a la satisfacción de una necesidad. En este sentido, el trabajo es una actividad humana concreta, es el trabajo concreto, es el trabajo que da utilidad, es el trabajo que crea valores de uso, el trabajo en tanto que utilidad, creador de utilidad, en tanto que creador de valores de uso es una actividad humana que existe desde que existe el hombre sobre la tierra. Podríamos considerarlo prácticamente como una categoría natural, como una categoría eterna; desde que el hombre es hombre, viva solo o viva en sociedad, ha desarrollado esta actividad racional con miras a procurarse los bienes necesarios para la satisfacción de sus necesidades."

Pero por otra parte tenemos el trabajo en tanto que trabajo abstracto. En tanto que trabajo abstracto, el trabajo no se presenta sino en una determinada época del desarrollo social, aquella en la cual los trabajadores se convierten en vendedores de fuerza de trabajo, circulan libremente y se convierten en mercancía. Podemos decir que el proceso de circulación de los hombres libres desprovistos de medios de producción, conduce a una homogeneización global del concepto de trabajo. Es el concepto de trabajo en general, del trabajo simple medio, del trabajo puro y simple; es el trabajo indiferenciado, el trabajo indistinto. Ese trabajo indiferenciado, ese trabajo indistinto, ese trabajo socialmente necesario, concebido como abstracción, como inversión de fuerza humana de trabajo global por una sociedad, es el trabajo abstracto y es el trabajo creador de valor, es el trabajo cristalizado en las mercancías.

De modo, pues, que si con relación al valor de uso "El trabajo representado por la mercancía sólo interesa cualitativamente con relación a la magnitud del valor, interesa sólo en su aspecto cuantitativo, una vez reducido a la *unidad de trabajo humano* puro y simple; en el primer caso, lo que interesa es la clase y calidad del trabajo; en el segundo caso, su cantidad, su duración." Retengamos, pues, esta frase fundamental que cito de Marx (I, p. 13): "Todo trabajo es gasto de la fuerza humana de trabajo en el sentido fisiológico y como tal, como trabajo humano igual o trabajo humano abstracto forma el valor de las mercancías." Como se sabe, la mercancía es por definición un objeto que se produce para la venta, no para la satisfacción directa de las necesidades; en consecuencia, en una sociedad productora de mercancías, como la sociedad mercantil simple, o

el capitalismo, para que la satisfacción de las necesidades pueda tener lugar, es absolutamente indispensable que exista el cambio de mercancías. Es decir, que unos productores se especialicen en la producción de unas ciertas mercancías y las intercambien en un mercado por otras mercancías consideradas como equivalentes. Por tanto, el cambio, y el mercado son elementos inherentes, intrínsecos al sistema de producción de mercancías.

En este sistema de producción de mercancías hay varias etapas evolutivas de cómo se manifiesta el valor de una mercancía cuando ella se enfrenta con otra mercancía; que van desde la forma simple del valor, es decir, el valor de una mercancía A representado en una mercancía B, hasta la forma desarrollada del valor, en la cual, tarde o temprano, una mercancía se erige, se convierte en el equivalente universal, en la mercancía-dinero, que por características particulares —duración, variabilidad, etc.— se convierte finalmente en el dinero. Es decir, que la producción mercantil conduce naturalmente a una secreción específica suya que es el dinero. Por eso las sociedades mercantiles son esencialmente sociedades monetarias.

El dinero es, en consecuencia, una mercancía; una mercancía que, con el correr del tiempo, va perdiendo también sus propias características de dinero-mercancía, de encerrar una cierta cantidad de tiempo de trabajo hasta ir evolucionando progresivamente a formas más abstractas del dinero como son el crédito, como son los asientos de contabilidad, como son las tarjetas de crédito. Pero esto es un proceso histórico en el cual se van encerrando progresivamente las funciones que venía desempeñando el dinero-mercancía.

Ahora bien, lo que caracteriza a los elementos que están en la producción capitalista es que, por una parte, tenemos poseedores de medios de producción y de dinero y, por la otra, tenemos gente que no posee otra cosa que su fuerza de trabajo. Si tenemos, por un lado, poseedores de dinero, que se lanzan al mercado, y por ese dinero compran mercancía, para volver a vender esta mercancía, esta operación D-M-D' en un régimen de producción capitalista sólo tiene sentido en la medida en que la suma de dinero con que se ha comenzado sea incrementada al final del proceso o del circuito capitalista. Es decir, si una persona poseedora de dinero ingresa al mercado con cien unidades monetarias, y compra mercancías para luego venderlas, esta operación de compra-venta sólo tiene significado si, al final del proceso, nuestro poseedor de dinero en vez de cien unidades monetarias, tiene, por ejemplo, ciento diez. El problema entonces radica en examinar de dónde proviene este

incremento de diez unidades monetarias. Por un lado, Marx muestra muy claramente que estas diez unidades monetarias adicionales no pueden haberse engendrado en el proceso de circulación de las mercancías, puesto que, para decirlo muy brevemente, en este proceso de circulación de las mercancías, por ejemplo, un comerciante que imponga un sobreprecio, los sobreprecios correspondientes al comerciante que los impuso se compensan con las pérdidas que sufre el otro comerciante vendedor o el consumidor. En otras palabras que, en el nivel de la circulación, lo que gana uno lo pierde el otro, y para el nivel global de la sociedad, que es lo que interesa, no ha habido ninguna creación de valor; no existe absolutamente nada adicional; lo único que ha ocurrido es una redistribución de la masa monetaria o de la riqueza existente en esa sociedad. No ha habido ninguna creación de valor, ningún acto adicional que indique que esa sociedad sea más rica, tomada globalmente. Lo que sí hay, son personas más ricas. Esto lo demuestra Marx muy claramente en el capítulo IV, cuando trata extensamente acerca de la fórmula general del capital.

En consecuencia, hay que preguntarse de dónde proviene este aumento; y *aquí está toda la clave de la teoría de la explotación en Marx*. Esto está explicado en el parágrafo 3 del capítulo cuatro (pág. 120 de la edición que venimos utilizando, que es la del Fondo de Cultura Económica) que se refiere a la compra y venta de la fuerza de trabajo. Allí señala Marx lo siguiente: para que se produzca este incremento es necesario que el dinero se transforme en capital; es decir, cómo se transforma el dinero en más valor que se valoriza a sí mismo, en un valor que se incrementa. En la fórmula D-M-D', que describe el proceso de comprar para vender, y vender para comprar, encontramos que en la primera etapa: D-M, el dinero adquiere mercancías. Señala Marx muy claramente que el proceso de conversión del dinero en capital debe operarse necesariamente en la mercancía comprada en la primera fase, es decir, en el intercambio de dinero por mercancía. O sea, en la compra de mercancías. Ahora bien, aquí está el elemento fundamental. Es indispensable que esta mercancía tenga algunas características fundamentales. "Para poder obtener valor del consumo de mercancías —señalaba Marx— nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, dentro de la órbita de la circulación, en el mercado descubra una mercancía cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser fuerte de valor, cuyo consumo efectivo fuese, pues, a corto tiempo, materialización del trabajo y, por tanto, creación de valor. Y en efecto, el poseedor de dinero

encuentra en el mercado esta mercancía específica: la capacidad de trabajo, o la fuerza de trabajo." (I, p. 121).

Ahora bien, y esto es muy importante, señala Marx: "La fuerza de trabajo sólo puede aparecer en el mercado como una mercancía siempre y cuando que sea ofrecida y vendida como una mercancía por su propio poseedor; es decir, por la persona a quien pertenece (...)." Para que la relación de personas jurídicamente iguales, entre el trabajador y el capitalista tenga lugar, es necesario que el dueño de la fuerza de trabajo venda la fuerza de trabajo sólo por cierto tiempo, pues si la vende para siempre lo que hace es venderse a sí mismo, convertirse de libre en esclavo, de poseedor de una mercancía en mercancía. Otro elemento importante a destacar es que el vendedor de su fuerza de trabajo se ve obligado a hacerlo puesto que está desprovisto totalmente de medios de producción. El vendedor de su fuerza de trabajo no tiene otra libertad de elección. El no puede decir: no vendo mi fuerza de trabajo, porque, de lo contrario, no tiene manera de satisfacer sus necesidades. De manera, pues, que es imperativa esta necesidad, es una verdadera necesidad —la de vender la fuerza de trabajo— de la cual él sin embargo se mantiene como propietario. En síntesis, y para decirlo de nuevo con Marx: "Para convertir el dinero en capital, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el mercado entre mercancías como el obrero" (I, p. 22).

Obsérvese que la mercancía "fuerza de trabajo" es la única mercancía de la cual se puede obtener valor al consumirse en el proceso de producción. Esto es lo que hace de la mercancía "fuerza de trabajo" algo extremadamente específico, una mercancía cuyo valor de uso posee la cualidad de ser fuente de valor, en tanto que su uso, su consumo productivo, implica inversión de trabajo abstracto humano. Ahora bien, ¿cuál es el valor de esta fuerza de trabajo, cómo se determina el valor de la mercancía "fuerza de trabajo"? Si la fuerza de trabajo es una mercancía, necesariamente debe tener un valor. La respuesta de Marx es sencilla: "El tiempo de trabajo necesario para producir la fuerza de trabajo viene reducido al tiempo de trabajo necesario para la producción de estos medios de vida, e incluye los medios de vida de los sustitutos, es decir, de los hijos de los obreros. Brevemente, el valor de la mercancía "fuerza de trabajo" no difiere del valor de las demás mercancías en el sentido en que está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo, sino en el sentido de que la producción de la mercancía "fuerza de trabajo" cuyo portador es un ser viviente, lo que requiere es la reproducción de este ser viviente, lo cual se traduce siempre en una determinada

cantidad de medios de vida. Así pues, citando a Marx, "a diferencia de las otras mercancías, la valoración de la fuerza de trabajo encierra, pues, un conjunto de mercancías, la suma media de los medios de vida necesarios y que constituyen un factor fijo". En síntesis, "el valor de la fuerza de trabajo se reduce al valor de una determinada cantidad de medios de vida; cambia, por tanto, al cambiar el valor de éstos, es decir, al aumentar o disminuir el tiempo de trabajo necesario para su producción" (I, 125).

Recordemos al pasar que Marx insiste en distinguir lo que es fuerza de trabajo y el trabajo. Trabajo es la condición eterna, permanente, del hombre, una actividad racional encadenada a un fin, con gasto de músculos, nervios, energía, etc., en tanto que la fuerza de trabajo es la capacidad para actuar, la capacidad para llevar adelante esta acción racional. En tanto que capacidad no existe sino potencialmente; para que esta capacidad se realice es necesario que el trabajador se ponga a trabajar. Ahora bien ¿cómo se pone el trabajador a trabajar? La única manera en que el trabajador se pone a trabajar en una sociedad productora de mercancías, es decir, donde no se producen objetos para la satisfacción directa de las necesidades, es vendiendo esa fuerza de trabajo a alguien que se la compre. Sin esta venta de la fuerza de trabajo, la capacidad de trabajo no es nada. Y esto constituye un elemento histórico importante que sólo tiene lugar en una determinada época de la sociedad. Marx cita aquí la frase de Sismondi: "La capacidad de trabajo (...) no es nada si no se la vende." Es importante recordar este elemento, pues diferencia sustancialmente a Marx de toda la economía política clásica.

Veamos ahora en síntesis el proceso de trabajo y el proceso de valorización. El proceso de trabajo, como diría Marx, es un elemento que corresponde a la humanidad en forma permanente. Es un proceso mediante el cual tiene lugar la asimilación de materias y la asimilación de trabajo humano para producir objetos útiles, por un lado; eso es permanente, es un proceso técnico y que tiene lugar en forma más o menos sencilla según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, de la técnica, de la ciencia en general. De manera, pues, que en este proceso intervienen medios de producción, interviene el trabajo para obtener mercancías, es decir, es una sencilla relación de consumo productivo que da lugar a la generación de productos. Pero, por otra parte, es necesario distinguir aquí, como dice Marx, este proceso de trabajo inmerso en el sistema de relaciones sociales específicas del modo de producción mercantil. En el modo de producción mercantil, el proceso de trabajo

no es cualquiera; es un proceso en el cual existe la división social del trabajo, (como factor primario de alienación, según veremos más adelante en este capítulo) en el cual existe la socialización del trabajo, en el cual el trabajo se ha abstractizado en virtud del cambio y, en consecuencia, en el sistema de producción mercantil el proceso de trabajo es también un proceso de creación de valor. El proceso de creación de valor ya es un proceso social que corresponde a la forma mercantil de la sociedad. Ahora bien, el proceso de creación de valor existe en la pequeña producción mercantil, en el proceso de incremento de producción del valor, es decir, el proceso de valorización del valor, o sea, el proceso que marca la aparición del capital. En este sentido, hay que mostrar cómo el proceso de trabajo no es solamente un proceso de creación de valores sino que es también un proceso de valorización. Es decir, un proceso de aumento del valor.

Para comprender este proceso de aumento del valor, es necesario que investiguemos, o nos preguntemos, acerca de cuánto tiempo invierte o gasta el trabajador en su proceso de trabajo, es decir, en su jornada de trabajo, para producir valores equivalentes al conjunto de mercancías necesarias para reproducir su fuerza de trabajo. ¿Necesita el trabajador que trabaja, por ejemplo ocho horas diarias, de esas ocho horas para reproducir un valor equivalente al valor de su fuerza de trabajo? Si esto es así, entonces aquí no hay ningún valor incremental sino lo que se le abona al trabajador por su trabajo equivale al valor de los bienes necesarios para su reproducción y la de sus hijos. Es fundamental, en consecuencia, que en el interior de la jornada de trabajo, digamos de ocho horas, el trabajador pueda producir una cantidad de valor inferior al valor de su propia fuerza de trabajo. Ahora bien, ¿existen estas condiciones en la producción mercantil simple? Desde luego. En la producción mercantil, particularmente en la producción capitalista. La producción capitalista es una producción en la cual se ha desarrollado profundamente la división del trabajo, en la cual, en consecuencia, la capacidad productiva del trabajo, en términos modernos, su productividad, es decir, la capacidad de producir valores por unidad de tiempo o la posibilidad de crear productos por una unidad de tiempo, es grande; en una palabra, con el proceso de desarrollo del trabajo, de las fuerzas productivas, de la técnica, de la tecnología y aun de la ciencia, la capacidad productiva del trabajo ha venido aumentando y el hombre ya, para su subsistencia, no tiene que pasarse la jornada de 24 horas arrancándole sustancias a la tierra, sino que le basta un tiempo significativamente menor; es decir, se ha producido

a lo largo de todo el desarrollo de la humanidad un proceso de desarrollo de las fuerzas productivas que conduce a la economía de trabajo, elemento fundamental del desarrollo de estas fuerzas productivas.

Dividimos así la jornada de trabajo en dos partes. Una, que llamamos el tiempo de trabajo necesario o simplemente trabajo necesario, y otra, que llamamos el tiempo de trabajo excedente o trabajo excedente. Es decir que, por ejemplo, una jornada de trabajo de ocho horas puede significar que el trabajo necesario sea de cuatro horas dentro de un excedente de ocho horas. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que, en las primeras cuatro horas de trabajo, el trabajador produce lo suficiente como para reproducir su fuerza de trabajo. Ahora bien, el trabajador vende su fuerza de trabajo según un contrato específico y determinado, contrato escrito o no. Este contrato es de una duración determinada. El hecho de que un trabajador reproduzca el valor de su fuerza de trabajo en cuatro horas, no significa que abandone su trabajo y regrese a su casa; el dueño de los instrumentos de producción y el dueño de la fuerza de trabajo —que no del trabajo, en este momento— es el capitalista, y por lo tanto el trabajo tiene que prolongar su jornada más allá del punto en el cual él ha producido los valores necesarios para reproducir su fuerza de trabajo. A lo largo de este tiempo de trabajo excedente, el trabajador va creando nuevos valores, valores que no le son retribuidos, es decir, es la parte de la jornada de trabajo no pagada al trabajador, que es lo que se llama *plusvalía*. Para decirlo en términos de Marx: "Si comparamos el proceso de creación de valor y el proceso de valorización de un valor existente, vemos que el proceso de valorización no es más que el mismo proceso de creación de valor prolongado a partir de un determinado punto; si éste sólo llega hasta el punto en que el valor de la fuerza de trabajo pagada por el capital deja el puesto a un nuevo equivalente, estamos ante un proceso de simple creación de valor, pero si el proceso rebasa ese punto, estamos ante un proceso de valorización." (I, 146). Es decir, se tratará de un proceso de incremento del valor existente, esto es, de la producción de plusvalía.

¿Dónde está, pues, la explotación del trabajador? La explotación del trabajador aquí se ve muy clara; consiste en que el trabajador debe trabajar más tiempo del necesario en las condiciones técnicas dadas, para producir y reproducir el valor de su fuerza de trabajo y el de sus hijos. El valor producido en el tiempo de trabajo excedente es la plusvalía. El valor invertido en el pago de la fuerza de trabajo del trabajador es el capital variable. Ahora bien, ¿cómo medir el grado de explotación? El

grado de explotación se mide relacionando el tiempo de trabajo excedente con el tiempo de trabajo necesario, o, en términos de valor, relacionando la plusvalía con el capital variable. Eso da, en consecuencia, la cantidad de plusvalía generada por unidad de capital variable invertido. Este coeficiente, en la medida en que sube, significa un aumento en la tasa de explotación, y en la medida en que baja significa una baja en la medida de explotación, también llamada tasa de plusvalía.

* * *

En la primera parte de este párrafo presentamos en forma sintética y apegados en un todo al texto de Marx, su teoría del valor. Como puede observarse, se trata de una teoría bastante abstracta, como el mismo Marx reconoció, y por tanto no siempre resulta fácil de leer. Sin embargo, a pesar de tanta tinta que ha corrido en torno a las discusiones de Marx, no pocas veces muchas de las llamadas "oscuridades" que presenta el pensamiento de Marx se deben a interpretaciones que no están apegadas directamente a sus propios textos, y en particular a su obra en su conjunto. Derivan de allí muchas malas comprensiones, en particular sobre el método de Marx. Uno de los elementos fundamentales a destacar es que Marx crea un verdadero continente científico; Marx se separa radicalmente de lo que era la economía política clásica. Insistimos en que lo que Marx hace es realmente una *crítica de la economía política*, y allí, haciendo la crítica de la economía política, es el lugar donde hay que comprender y examinar la teoría del valor de Marx.

Si nosotros tenemos presente que Marx crea un método específico que es la dialéctica y, en segundo lugar, un objeto específico, que es el modo de producción capitalista, tendremos inmediatamente a la vista que, junto con este método y este objeto que son totalmente distintos a los métodos y objetos que venía utilizando la economía política, en particular la economía política clásica, comprenderemos que Marx crea en realidad un espacio nuevo, un espacio social que es precisamente lo que no hace la economía política clásica. Para la economía política clásica, el concepto de modo de producción es totalmente ajeno; para ellos el capitalismo es un sistema de producción que es permanente, eterno, que sufre efectivamente transformaciones; pero la vocación de la humanidad es el capitalismo. Sistemas distintos al capitalismo son considerados por los clásicos como verdaderas excrecencias de la historia que tarde o temprano desembocarán en el modo capitalista, o el sistema capitalista, para hablar en los términos de los clásicos.

Veamos nuestra materia haciendo una síntesis apretada de dónde residen los elementos fundamentales de crítica a la teoría de Marx para luego responder a estas objeciones y para concluir mostrando cuáles son los principales autores sobre los cuales nos hemos basado. Las críticas se concentran en mostrar la imposibilidad del análisis empírico en economía política, y, en consecuencia, que los requisitos de una hipótesis científica, especialmente el requisito de la "falseación" no son cumplidos por la teoría que hemos esbozado de Marx. Podríamos decir que en estas críticas a Marx no hay nada nuevo bajo el sol; desde hace aproximadamente cien años o un poco más cantidades de autores diversos y de distintas inclinaciones han venido diciendo y repitiendo continuamente las mismas cosas. Que el valor de una categoría metafísica no puede ser calculado, que hay una contradicción entre el libro I y el libro III de *El Capital*, que si el valor no puede ser medido entonces cómo pueden explicarse los fenómenos empíricos y reales como el de los precios, etc. Hay una larga sucesión de autores que no es necesario mencionar en este momento, puesto que en cualquier libro sobre historia del marxismo se los puede encontrar.

El lector que quisiese tener un resumen bien hecho —aunque no compartimos todos sus puntos de vista— de estas críticas hechas a Marx, puede verlas en el libro de Lezlek Kolakowski titulado *Mains courants of Marxism*, (Oxford University Press, USA, 1981, vol. I, pp. 325-334). Allí se puede encontrar, repetimos, una síntesis de las principales críticas hechas tradicionalmente a Marx. Nosotros no compartimos siempre los puntos de vista de Kolakowski.

Ordenemos, pues, de la siguiente manera las principales críticas. 1) Se dice que el valor de Marx es inconmensurable, pues es imposible establecer el valor de una mercancía en unidades de tiempo de trabajo, y esto por dos razones: a) Para calcular el valor de los medios de producción hay que reducir dicho valor a unidades de tiempo de trabajo, lo cual, afirma Kolakowski, es imposible. b) Diferentes tipos de trabajo, calificado y simple, no pueden reducirse a una medida común. Para que esto sea posible, es decir, para que pueda hacerse esta reducción a una medida común, habría que agregar a la cantidad de trabajo invertido en el producto, la cantidad de trabajo empleado en la educación especial del trabajador, lo cual es igualmente imposible. Dice Kolakowski, adelantándose a las posibles respuestas que han dado los marxistas a esta observación, que éstos responden señalando que el mercado de trabajo, es decir, el cambio, reduce automáticamente el trabajo complejo al trabajo simple y el trabajo concreto al trabajo

abstracto. Sin embargo, señala de nuevo Kolakowski, esta contraobjeción marxista no es válida tampoco, ya que de ser así, es decir si la reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto tiene lugar en el cambio, entonces los valores no pueden ser calculados independientemente de los precios, lo cual constituye el punto exacto de la observación hecha a Marx.

2) Se pregunta Kolakowski, haciéndose eco de los críticos de Marx: ¿Cómo puede probarse que el valor de una mercancía está determinado sólo por el tiempo de trabajo abstracto invertido, si no se puede pasar de un sistema de valores a un sistema de precios, cosa que reconocen varios marxistas contemporáneos? ¿Cómo puede pasarse, entonces, de la teoría del valor a la descripción de un proceso económico real? Porque, digámoslo por enésima vez, está aquí presente el famosísimo problema de la transformación de los valores en precios. Este punto ha sido el lugar de una larguísima controversia llena de malentendidos. Esta controversia no podemos nuevamente señalarla aquí, pero sí quisiéramos dejar explícito que en el transcurso de esta controversia existen muchos intereses políticos e ideológicos entrecruzados con diferentes intenciones e intereses. Hay diferentes obras en las cuales se recoge una buena síntesis de esta discusión que tiene, repito, tanto tiempo, ya que sobrepasa el centenario. Daremos el nombre de un autor que recoge la historia de este debate. El autor se llama Gilles Dostaler. El libro se llama *Valor y Precio*, en francés *Valeur et Prix*, *Historia de un Debate*, publicado por la prensa universitaria de Grenoble (François Maspero) y la prensa de la Universidad de Quebec en 1978. Es un libro realmente interesante. Pues bien, hecho este pequeño paréntesis, insistimos en que en el fondo de este debate, de lo que se trata es de hacer ver que los valores, al no ser posible transformarlos en precios, sencillamente quedan convertidos en una categoría inconmensurable, en una categoría "humosa", como dice Samir Amin, o en una categoría metafísica. En consecuencia el problema del valor queda reducido a la vieja metafísica según la cual, el valor es una cierta "esencia" que tiene un correspondiente superficial, pero que no se sabe establecer, cómo se puede pasar de esa esencia al acto.

3) Otra objeción muy importante, se puede formular con la siguiente pregunta: ¿Por qué, sólo el trabajo en general, es creador de valor? ¿Por qué, por ejemplo, como dice Kolakowski, un campesino arando con un caballo es el único que crea valor y parte de este valor, no se le imputa al caballo o al arado?

Se suele atribuir esta hipótesis de Marx a su toma de posición política por los trabajadores y al mismo tiempo a su odio a la burguesía, como único fundamento de esta teoría. Porque

naturalmente de esta teoría se deriva el que si todos los productos creados en la sociedad, lo son del trabajo, entonces esos productos deben ir al trabajador.

Digámoslo de una vez: no todos los autores marxistas comparten los mismos puntos de vista con relación a este problema de la transformación. Digamos cuáles son los elementos comunes a ellos. En primer lugar, hay autores, los autores marxistas contemporáneos, particularmente los franceses, como Benetti, Berthomieu, Cartelier, que sostienen que los valores son irreductibles a los precios y consideran que la validez de la teoría del valor, es independiente del problema de la transformación. Así mismo existe un autor como Gilles Dostaler que sostiene que, en el problema de la transformación que trata Marx de resolver en el libro III de *El Capital*, Marx abandona su propio método dialéctico y cae, por así decirlo, por la inercia de las cosas, en una "reintegración" del marxismo a la economía política clásica. Sostiene Dostaler que, el Marx del primer capítulo de *El Capital*, el creador de la dialéctica y del modo de producción en cuanto objeto teórico, es un crítico de la economía política. Mientras que, el Marx que trata de pasar de "valor" a "precio" en el tercer volumen de *El Capital*, es un Marx que hace economía política y que en ese sentido no se diferencia prácticamente de Ricardo. En consecuencia Dostaler, critica allí a Marx; sin embargo hay que recordar que Dostaler no rechaza el análisis del volumen III de *El Capital*, puesto que él dice que hay necesariamente que estudiar los procesos de transformación de la plusvalía en ganancia, en interés y en renta, pero que este proceso de transformación no puede hacerse de una manera lineal.

Por último, tenemos un libro importante de Samir Amín, titulado "La ley del valor y el materialismo histórico" (Fondo de Cultura Económica, México, 1981) que es una excelente contribución al desarrollo de estas tesis del proceso de transformación de valor en precio, tal como lo hace Marx en el tercer volumen de *El Capital*. Samir Amín, en este libro, sostiene que es lícita la operación de la transformación del valor al precio, si se puede pasar e igualmente se puede pasar también del precio a un sistema de valor. Para Amín, los valores son perfectamente calculables y *determinables*. Por esta razón nos vamos a permitir transcribir las partes más importantes de este libro de Samir Amín donde él recapitula sus resultados. El camino seguido por Amín es sumamente claro.

"VII. Recapitulemos nuestros resultados.

"Admitir la teoría del valor equivale a admitir que los precios y los beneficios pueden calcularse como formas transformadas

del valor. Esta proposición puede descomponerse de la manera siguiente:

"a) Un sistema de valores puede ser transformado.

"Primero: la operación tiene una solución matemática. En virtud de que el sistema productivo está definido por los insumos de capitales constantes (en coeficientes técnicos físicos) y de trabajo directo (en cantidad física) por una parte, y el valor de la fuerza de trabajo, por otra parte, los precios pueden derivarse de los valores originales.

"Segundo: la operación es lícita. La única condición que exige es que se reduzcan los trabajos concretos al trabajo abstracto. Marx lo hizo. ¿Se equivocó al hacerlo, como parecen afirmar, por lo menos en forma implícita, quienes consideran que precios y valores son inconmensurables? No lo creemos así. El intercambio reduce efectivamente los trabajos concretos a su denominador común, el trabajo abstracto. Por otra parte, como ha demostrado Braverman, el capital tiende de manera concreta, al descalificar el trabajo, a reducirlo a la realidad del trabajo abstracto. No seguimos sobre este punto el argumento de Benetti, Cartelier y Berthomieu, quienes al concluir que los valores y los precios son inconmensurables van demasiado lejos al arrojar el niño al agua de la bañera.

"Tercero: los precios relativos son independientes del numerario; sólo los precios absolutos son dependientes. Ya se escoja un numerario arbitrario cualquiera o un numerario correspondiente a una de las condiciones de Marx o el numerario real, la diferencia es escasa.

"Lo que preocupa a algunos es que, en estos resultados, r es diferente de la tasa de la plusvalía. Creemos, por el contrario, que es la inversa lo que habría sido inexplicable, y habría separado la teoría de la alienación de su base real.

"b) A la inversa, un sistema empírico dado, caracterizado por sus precios, absolutos y por ende relativos, su salario nominal y por ende real, su tasa de beneficio y su numerario, permite remontarse al sistema de valores que se encuentra en su origen.

"El sistema empírico en cuestión se presenta, en efecto, a la observación, como un sistema de cuatro ecuaciones (para dos ramas)

- | | |
|----------------|--|
| (1) sistema | $(0.2p_1 + 0.4p_2 + 0.4w) (1 + r) = p_1$ |
| (2) productivo | $(0.5p_1 + 0.1p_2 + 0.6w) (1 + r) = p_2$ |
| (3) salario | $w = 0.2p_1 + 0.2p_2$ |
| (4) numerario | $f(p_1 p_2) = 1$ |

que se verifican porque no son más que una formalización de la realidad inmediata, p_1 , p_2 , w , r , y el numerario, observadas todas

como sus conexiones. En efecto, se lee directamente el sistema de valores que se encuentra detrás de ese sistema de precios, y que es aquí:

$$\begin{aligned}0.2v_1 + 0.4v_2 + 0.4 &= v_1 \\0.5v_1 + 0.1v_2 + 0.6 &= v_2\end{aligned}$$

"Lo que nos da los valores originales, independientes de la repartición (mientras que los precios no lo son).

"En efecto las ecuaciones (3) y (4) no nos interesan: se leen directamente en el sistema productivo (1), (2) los coeficientes que permiten calcular los valores. Los parámetros de ese sistema son: toneladas de trigo y de hierro y horas de trabajo directo. La solución del sistema nos da horas de trabajo total, directo e indirecto.

"Hay, pues, una correspondencia biunívoca entre los dos sistemas.

"Esta correspondencia entre valores significa que el valor generado en el proceso productivo puede ser redistribuido de otro modo que no derive de la sola consideración de ese sistema productivo.

"Esta redistribución efectiva (los precios) es la síntesis de determinaciones múltiples, tres en este caso: 1) la estructura del sistema productivo (incluida la tasa de explotación del trabajo); esta es la determinación fundamental; 2) la competencia de los capitales: este es el segundo nivel característico del modo capitalista; 3) las circunstancias históricas en las que se ha impuesto un numerario efectivo, las que determinan sólo el factor de proporcionalidad.

"El patrón verdadero (la determinación en última instancia) es, pues, el valor. Es esencial el conocimiento de la redistribución de este valor y el efecto de las determinaciones secundarias.

"Marx responde en el libro III de una manera fundamentalmente correcta, aunque inconclusa. Esta es también una obra inconclusa, como ocurre con la determinación de la renta y el interés. Pero no es un error. La primera aproximación puede verse seguida de un cálculo más satisfactorio, si se quiere, con la condición de que también se tome ese cálculo por lo que es: una ilustración de la respuesta al interrogante de la operación de esas determinaciones múltiples que deforman la determinación esencial –en última instancia– y no un ejercicio matemático formal.

"La cuestión de la redistribución del valor se planteaba ya en el modo capitalista; *a fortiori* se plantea en la escala del sistema mundial.

"Además, si se quiere ir a lo esencial, es decir, al resultado

de la determinación fundamental, las ilustraciones de los esquemas formulados en términos de valores son más eficaces que las ilustraciones pseudoempíricas, formuladas en términos de precios. Por esta razón, hemos hecho la primera elección acerca de la formulación de las leyes de la redistribución mundial de la plusvalía y del trabajo excedente.

"VIII. Por otra parte, debe observarse que, para gran número de productos y en las condiciones reales de la producción, caracterizadas por las diferencias de composiciones orgánicas que ya conocemos, la estructura de los precios diferiría muy poco de la estructura de los valores transformados, como lo ha hecho Marx en una primera aproximación. Las diferencias se deben sobre todo a otros factores circunstanciales (monopolios, etc.). En efecto, la primera aproximación de Marx basta en términos prácticos.

"IX. Mientras que los valores son independientes de la repartición, los precios relativos, que se deducen de los valores por la transformación o que se calculan directamente, a la manera de Sraffa, no lo son.

"¿Por qué deducir ahora los precios de los valores y no contentarse con calcularlos de manera directa sin plantear la cuestión de los valores que les corresponderían? ¿Por qué ese desvío por el valor?

"La respuesta es, por una parte, que el valor como patrón es insustituible (no hay otro patrón posible: cualquier otro patrón es elástico, varía con lo que mide; por lo tanto, no es un patrón verdadero); no puede considerarse que hay un pastel dado para repartir desde el principio: la naturaleza del pastel depende de la forma de la repartición; por otra parte, que el patrón del valor permite definir de una manera precisa y objetiva el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que no permite ningún otro patrón, siempre imperfecto." (Samir Amin, *La ley del valor y el materialismo histórico*, ed. cit., pp. 95-98.)

Los autores marxistas que hemos venido citando –y este es nuestro punto de vista también– admiten que el valor es un lugar de discusión teórica completamente distinto al lugar en que planteaban los economistas políticos clásicos este problema. Para la economía política clásica, y particularmente para Ricardo, el problema era determinar cuál era la relación de cambio que se establecía entre objetos, entre bienes; en tanto que para Marx este no es precisamente el problema de la teoría del valor. El problema de la teoría del valor en Marx consiste en determinar qué es lo que hace que los productos, es decir, los objetos producidos por el trabajo se conviertan en mercancías en el modo de producción capitalista. Repito, para los

economistas clásicos o los neoclásicos se trata de saber lo que determina las relaciones de cambio entre los objetos, los bienes o los valores de uso, como muy bien lo puntualiza Dostaler en la obra ya mencionada. Así pues que, para decirlo nuevamente con Dostaler, "Marx al principio de *El Capital* construye un espacio, sus elementos y la relación que los une. El elemento del espacio es la mercancía, y no es un objeto concreto que ya está dado."

Nos parece muy lúcida la indicación de Dostaler según la cual los tres conceptos: valor, mercancía y trabajo abstracto son contruidos simultáneamente por Marx en el primer párrafo de *El Capital*. Es evidente aquí el apoyo en las matemáticas; para poder hablar en términos de una ciencia distinta a la economía política clásica es necesario construir un espacio. Marx construye este espacio, y este espacio no es otro que el del trabajo abstracto, el trabajo general, la actividad de la fuerza de trabajo de la sociedad toda entera. Los elementos de este espacio son las mercancías, y el valor no es más que la relación que une a estos elementos dentro de este espacio. Estas son observaciones a nuestro juicio de extrema importancia, porque nos preguntamos: ¿qué es en el fondo el modo de producción capitalista? El modo de producción capitalista es sencillamente producción de mercancías, con una base fundamental de trabajo socialmente dividido; un trabajo dividido hasta su máxima profundidad. Es decir, que cuando estamos tratando con el modo de producción capitalista, la construcción nueva que hace Marx es la de una realidad irrefutable, un modo de producción, un sistema productivo en el cual la división del trabajo ha alcanzado grandes profundidades y en la cual los productos de este trabajo no son solamente objetos o valores de uso, sino que son simplemente mercancías *tout court*, son mercancías iguales, equiparables entre sí y cuya única característica es la de que encierran un trabajo general abstracto, social, de la sociedad.

En cuanto al problema de la transformación, repetimos, Dostaler dice aquí Marx se vuelve ricardiano. Su posición es la siguiente. El dice que si es posible un pasaje del sistema de valores al sistema de precios, este pasaje no puede ser lineal, por medio de ecuaciones matemáticas; este pasaje puede hacerse a través de un conjunto muy complejo de análisis que será lo que permitirá pasar de los principios generales abstractos a los fenómenos concretos que se manifiestan en la superficie de la sociedad capitalista. Las propias palabras de Dostaler lo dicen. El insiste en que es necesario estudiar esta transformación en base a estos análisis regresando al tipo de análisis que hace Marx en la Introducción general a los

Fundamentos de la crítica de la economía política, de 1857-58, y en sus notas sobre Wagner. Dostaler concluye diciendo lo siguiente: "ninguna de estas observaciones pone en tela de juicio el análisis del mecanismo de la explotación capitalista, el estudio de su anatomía. Esto indica simplemente que la investigación emprendida por Marx debe ser continuada en el cuadro del método de análisis que él elaboró. Esto no es una tarea fácil, como lo muestran las páginas que siguen". (Dostaler, *Valor y precio*.)

Como puede verse, Dostaler reconoce la necesidad de continuar con los análisis de Marx; reconoce que se puede pasar de un sistema abstracto, como es el sistema de valor, a un sistema empírico, como el sistema de precios; sólo que niega el pasaje lineal, que según él estableció Marx y por eso en un momento dado se volvió ricardiano. Como veremos inmediatamente, esta no es la posición de Samir Amin.

La mejor manera de conocer la posición de Samir Amin, que nosotros compartimos, es transcribir de su libro *La ley del valor y el materialismo histórico*, cuya lectura recomendamos ampliamente, la recapitulación de sus resultados. Pero esta transcripción ya la hicimos páginas atrás.

Como puede observarse, Amin es terminante. Dice este autor senegalés, en síntesis, que los sistemas de valores pueden ser transformados, y que ello tiene una solución matemática; basta conocer los insumos de capital constante en coeficientes técnicos-físicos y de trabajo directo en cantidades físicas. Por una parte, el valor de la fuerza de trabajo, y por otra, y conociendo esto, los precios derivables de los valores. Es muy importante hacer énfasis en que para Samir Amin la única condición que exige esta operación es que el trabajo concreto pueda ser reducido al trabajo abstracto. Para Amin, esta operación no solamente es posible, sino que es lícita, y obsérvese cómo él, en este caso, sostiene totalmente la tesis de Marx. Amin, como muchos otros autores, se basa en que esta reducción se produce automáticamente en el mercado, a través del cambio. Esta era la posición original de Marx. Amin cita en su apoyo un libro de Harry Braverman ciertamente famoso: *El trabajo en el capital monopolista*, donde se puede ver con toda claridad el tremendo proceso de descalificación del trabajo que tiene lugar con el desarrollo del capital monopolista. De manera, pues, que lo que existe en la sociedad es trabajo abstracto, trabajo *tout court*, trabajo indistinto, trabajo general. El hecho de que si se trata de un trabajo fisiológico, de gasto de músculos, nervios, energía, o si se trata de un trabajo abstractizado por el cambio, no tiene importancia. En realidad, cuando se dice que Marx

hablaba más de trabajo fisiológico, y Rubin trata de corregir diciendo que se trata de un trabajo abstractizado por el cambio, se ve que no se comprendió cuál era la situación. Recuérdese que Marx trabaja, por un lado, con lo que son categorías naturales: un producto, el trabajo, el proceso de producción; pero esas categorías naturales se convierten, son envueltas por un sistema de relaciones sociales específico que le dan la significación social del momento. El producto es mercancía en el capitalismo, pero no deja de ser producto. El trabajo es fuerza de trabajo en el capitalismo, pero no deja de ser trabajo. De manera que el hecho de que exista inversión fisiológica, gasto de músculos, energía y nervios no significa que no puede existir en el capitalismo, donde el cambio es lo absolutamente general, un trabajo fisiológico que es abstractizado. Ese es su soporte, su base, su concepto social; lo que significa en sí mismo es realmente un trabajo indistinto, un trabajo abstracto, precisamente por la tremenda generalización del cambio. Pero sí nos conviene destacar aquí, con el trabajo que hace Samir Amín, es que él en su libro responde ampliamente a esta observación que hacía Kolakovski, según la cual "el valor de Marx es inconmensurable". Como puede observarse, Amín habla con absoluta claridad a partir de los coeficientes técnicos, sea de capital constante o de trabajo directo. Y, si se conoce el valor de la fuerza de trabajo, es obvio que los precios pueden derivarse de ello, tal como él lo muestra allí muy bien, para demostrar que el valor es calculable. Al mismo tiempo, partiendo de un sistema empírico de precios —como se muestra también en el texto de Amín— se puede llegar a un sistema de valores. Como él lo señala muy bien, en los coeficientes técnicos y de trabajo directo queda ya descrito el sistema de valor, y esas ecuaciones son resolubles; o sea que el valor es directamente calculable. Algo importante que se desprende de la posición de Samir Amín es que responde muy claramente a las objeciones que avanzaba Kolakovski en el sentido de que para calcular el valor había que medir el valor por unidades de tiempo de trabajo, lo cual le parecía absurdo a Kolakovski. Amín muestra muy claramente, con su sistema de ecuaciones, que "el cálculo del valor no impone el cálculo de los valores históricos de los elementos transmitidos, sino solamente la solución simultánea del sistema actual de producción". Es decir, que no hay necesidad de estar buscando y remontándose en la historia para ver cuál es el valor transmitido, puesto que el valor transmitido de los medios de producción que está allí incluido es un valor social y por lo tanto es un valor contemporáneo. Es decir, al tratarse de un valor social, el valor transmitido es el de hoy día puesto que los medios de producción pueden

ser reproducidos en las condiciones de producción actuales que son las más eficaces. Esta es una argumentación contundente.

Por último Samir Amín va tan lejos como para decir, y yo lo acompaño en esta posición, que a pesar de que se puede pasar igualmente de un sistema de precio a un sistema de valor, eso no es lo que pone de manifiesto realmente las raíces del modo de producción capitalista. Puesto que, lo que busca el sistema de Marx, el materialismo histórico, que no la economía política, no es determinar relaciones de cambio entre los objetos. El objetivo fundamental que se está buscando aquí es, desde luego, poner al desnudo la anatomía interna de la explotación capitalista, pero al mismo tiempo buscar un patrón de medida para definir de una manera precisa y objetiva el desarrollo de las fuerzas productivas. Como lo muestra muy bien Samir Amín, el único patrón que permite establecer con ventaja esta comparación es el patrón valor. Un valor, como lo señala allí Amín, es un patrón inmodificable que no cambia con la cosa que se va a medir y además, por otra parte, es el único que permite comparar y medir el progreso de las fuerzas productivas en dos fases distintas de un mismo sistema o en dos sistemas distintos.

La posición de Samir Amín nos parece fundamental y sumamente clara, en cuanto a la definición de la ley del valor y en cuanto a poner en su lugar esta discusión tan sujeta a profundas distorsiones. Por eso mismo, no quisiéramos concluir este capítulo sin citar la definición que da Amín de la ley del valor, en términos muy sencillos, muy simples, en el ya mencionado libro *La ley del valor y el Materialismo Histórico*:

"¿Qué dice la ley del valor? Que los productos, cuando son mercancías, tienen un valor; que éste es mensurable; que esta medida es la cantidad de trabajo abstracto socialmente necesario para su producción; en fin, que esta cantidad es la suma de las cantidades de trabajo directo e indirecto (transmitido) registrado en el proceso de producción. El concepto de mercancía y la existencia de la ley del valor así formulada están indisolublemente ligados." (*ob. cit.*, p. 14).

De modo pues, que las claves no son otras que pensar, comprender bien estos tres elementos: trabajo abstracto, mercancía, valor. Como muy bien lo señala Dostaler, el trabajo abstracto, un espacio social, trabajo indiferenciado cuyos elementos construidos simultáneamente con ese espacio ya no son objetos sino son puntos indiferenciados, es decir mercancías, objetos comparables donde la relación entre estas mercancías se establece a través del valor. Es decir, entre esas "muestras de trabajo indistinto" que contienen estas muestras que son los elementos de ese espacio.

Sobre el t6pico del fetichismo mercantil, tratado con detenimiento por Marx en el primer capitulo de su obra m6xima, se han escrito muchas p6ginas. Sin embargo, no es necesario aqu6 que aportemos la totalidad de esa gran bibliograf6a, por la raz6n, sencilla de entender, de que casi toda ella suele decir lo mismo con distintas palabras, sin aportar ninguna interpretaci6n realmente novedosa y, sobre todo, sin entroncar la ideas del car6cter fetichista de la mercanc6a con otros aspectos del problema de la alienaci6n como los que hemos analizado a lo largo de este libro. Muy pocos autores, como Ernest Mandel o George Luk6cs, han aportado an6lisis que realmente profundizan en ese fen6meno a la vez extra6o y universal del fetichismo.

El tema est6 tratado especialmente por Marx en el par6grafo cuarto del primer capitulo de *El Capital*.¹ All6 nos habla Marx de lo que 6l llama *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*, es decir, "El fetichismo de la mercanc6a y su secreto". En este par6grafo, Marx resume multitud de observaciones que ha hecho en obras anteriores, especialmente en los *Grundrisse* y en la *Cr6tica de la econom6a pol6tica*, y que nosotros hemos recogido oportunamente en los cap6tulos correspondientes. El t6rmino mismo de "fetichismo" es bastante antiguo en Marx, pero s6lo hasta esas obras y, por supuesto, *El Capital*, adquiere la consistencia de una teor6a intimamente ligada a su an6lisis de la sociedad capitalista. Tambi6n, como veremos, lo emplea abundantemente en las *Teor6as de la plusval6a*.

Marx era ciertamente un economista muy extravagante, que empleaba un estilo de expresi6n que es considerado demasiado "filos6fico" o "literario" o "poco serio" por los acad6micos de la econom6a. Su obra no era ciertamente *ad usum academicorum*. Por eso, al comienzo de su razonamiento sobre el fetichismo, nos encontramos con afirmaciones como estas: "A primera vista, parece como si las mercanc6as fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analiz6ndolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metaf6sicas y de resabios teol6gicos" (*...voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken*). Como sabemos, la mercanc6a consiste, fundamentalmente, en un valor de cambio engastado sobre un valor de uso. Ahora bien, el car6cter misterioso y "teol6gico" no le viene de su

1. Todas las citas de Marx que haremos en esta secci6n pertenecen a ese par6grafo 4, por lo cual nos ahorraremos en cada caso la indicaci6n precisa de las p6ginas. En la edici6n alemana que manejamos y que ya hemos identificado se trata de *Das Kapital*, I, 4, pp. 85-98. Manejamos tambi6n la versi6n castellana del Fondo de Cultura Econ6mica, Bogot6, Colombia, 1977, pp. 36-47.

condici6n de valor de uso; como valor de uso, no es m6s que un objeto destinado a satisfacer una determinada necesidad, y del cual sabemos que es producto del trabajo humano. El misterio empieza cuando a ese valor de uso lo consideramos como mercanc6a. Un zapato es un zapato, pero en cuanto lo consideramos como mercanc6a adquiere un car6cter completamente distinto a su valor de calzado. Podemos transformar la madera y convertirla en una mesa, que seguir6 siendo un objeto vulgar y corriente. Aqu6 desliza Marx una ingeniosa frase que en otra parte yo he llamado una profec6a de la televisi6n: "Pero en cuanto empieza a comportarse como mercanc6a, la mesa se convierte en un objeto f6sicamente metaf6sico (*sinnlich 6bersinnliches Ding*). No s6lo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las dem6s mercanc6as, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho m6s peregrinos y extra6os que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso." *Mutatis mutandis*, esa "cabeza de madera" la tenemos los habitantes del siglo XX, y contemplamos a diario sus antojos, que consisten principalmente en hablar ella, como mercanc6a televisiva, de todas las dem6s mercanc6as.

He aqu6 un nuevo intento, m6s universal quiz6, de enfrentar el problema de la alienaci6n en su ra6z econ6mica y social m6s 6ntima. Hab6amos visto en el capitulo anterior c6mo Marx hablaba de la "alienaci6n universal" del valor de uso. Ahora, en *El Capital*, definir6 a la alienaci6n como *el paso universal del valor de uso al valor de cambio*. En ese paso es donde precisamente toma cuerpo el fen6meno del fetichismo. Tal definici6n es, en apariencia, una definici6n econ6mica, pero en Marx la econom6a no es sino el nudo central de una vasta red que abarca el campo entero del conocimiento. Podr6amos decir, incluso, que se trata de una definici6n filos6fica, si tenemos en cuenta su gran generalidad y universalidad. Filosofar es producir categor6as que abarquen grandes conjuntos de entidades. La alienaci6n, como categor6a, abarca a la sociedad entera.

Ya vemos, pues, que el car6cter "m6stico" de la mercanc6a no le brota de su valor de uso. Marx aclara que tampoco le viene de su condici6n de *valor*, seg6n la distinc6n que previamente ha hecho en las primeras p6ginas de su libro. Lo que interesa es la forma *social* que adquieren en un momento dado esos valores, es decir, esos productos del trabajo humano. "El *tiempo* de trabajo necesario para producir sus medios de vida tuvo que interesar por fuerza al hombre en toda las 6pocas,² aunque no

2. Una demostraci6n detallada, y hecha de acuerdo a los m6s recientes datos de las ciencias sociales -antropolog6a, etnograf6a, etc.- de esta tesis central de Marx

le interesase por igual en las diversas fases de su evolución. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan los unos para los otros, de cualquier modo que lo hagan, su trabajo cobra una forma *social*." Esta socialización del trabajo es el prerequisite indispensable para la aparición de la mercancía. Robinson en su isla puede producir innumerables valores de uso, pero como no puede, por su soledad, trabajar para los otros, jamás podrá producir una *mercancía*. Es más: tiene entre sus pertenencias un conjunto de monedas de oro inglesas que no le sirven para nada en tanto valores de cambio, pues en la isla dejaron de tener un uso social. Marx subraya este carácter *social* al preguntarse de dónde procede el "carácter misterioso" que presenta el producto del trabajo tan pronto como reviste la forma de mercancía. Ese carácter misterioso, se responde Marx, procede de la forma misma de mercancía. "En las mercancías —dice— la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo (*die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte*), el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social (*die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses*) entre los propios productos de su trabajo."

W. Roces traduce por "forma material" la expresión *sachliche Form*. Sin ser incorrecta, la traducción podría haber acentuado el sentido de "forma cósica" que tiene en el lenguaje de Marx. Esta no es una observación de detalle, sino que va a la médula misma de la teoría del fetichismo. Pues lo que va a decirnos Marx a lo largo de esta sección de su libro, y en otras partes del mismo, es que esa objetivación de los trabajos humanos que denominamos valor de cambio o mercancía tiene la apariencia de un objeto, una *cosa*. Es el proceso de cosificación o, para decirlo con el vocablo cultista que se ha generalizado, la "reificación". El mismo problema de traducción se presenta un poco más adelante, cuando Roces traduce como "carácter material" lo que debería traducirse como "carácter objetivo". Veamos el pasaje, tal cual como lo traduce Roces: "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material (*als gegenständliche Charaktere*) de los propios productos de su

puede encontrarse en el *Tratado de economía marxista*, de Ernest Mandel, que ya hemos citado varias veces en este libro.

trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos (*Gegenständen*), al margen de los productores." El trabajo social adquiere, pues, un *carácter objetivo*, cósico, y la relación social que existe entre los productores reviste así la forma de una relación entre cosas u objetos. Esta forma de alienación la había ya entrevisto Marx desde sus lejanos *Manuscritos de 1844*, cuando hablaba del dominio universal de las mercancías sobre los productores de las mismas, lo que él llamaba "la alienación del objeto". Marx sigue rechazando, como entonces, la hegeliana identificación de alienación y objetivación, pero en su examen de la sociedad capitalista reconoce que uno de los rasgos fundamentales de esta sociedad es que en ella toda objetivación del trabajo humano adquiere el carácter de una alienación. Esta alienación, como nos lo dirá más adelante, es lo que él llama "fetichismo". Todo fetichismo consiste en suponer una vida animada en objetos inanimados. Este animismo, que esconde sus raíces en lo más profundo de la historia humana, adquiere una forma insólitamente universal en la sociedad capitalista, sociedad que se caracteriza porque en ella los productos de la objetivación del hombre a través de su trabajo se convierten en objetos que parecen poseer "un don natural *social*", y que lo poseen por sí mismos, independientemente de sus productores, distribuidores o consumidores. Marx lo dice claramente: "Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales." Este carácter "físicamente metafísico" o, si se quiere ser literal, "sensiblemente supra sensible" (*sinnlich übersinnlich*) ha sido discutido largamente por diversos autores. En su libro *Alienazione e fetichismo nel pensiero di Marx*, Giuseppe Bedeschi recoge parte de esta discusión: "Il carattere sensibilmente sovransensibile della merce è uno dei punti dell'analisi marxiana più trascurati dagli studiosi. Su di esso si è soffermato C. Luporini. 'Questa espressione —egli dice— non è la designazione di una coppia, bensì di una *sintesi* e in certo modo (per un suo lato) di una *sintesi a priori*' (*Realtà e storicità; economia e dialettica nel marxismo*, in 'Critica marxista', IV, 1966, p. 91). Noi non condividiamo questo riferimento a Kant; infatti, se la merce è sensibilmente sovransensibile perché è il ricettacolo *materiale* di quell'*astratto* che è il lavoro, allora il riferimento da fare è alla ipostasi della filosofia di Hegel." ³

3. Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e fetichismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari, 1968, pp. 130-131.

Compartimos la posición de Bedeschi, quien por lo demás mantiene a lo largo de su libro una actitud analítica bastante discreta e inteligente sobre el problema de la alienación y el fetichismo en Marx. Cesare Luporini evidentemente exagera al concebir la mercancía de Marx como una "síntesis a priori". Y es que cuando Marx habla de estas cosas *no está haciendo filosofía*, y mucho menos filosofía kantiana. Incluso la referencia a Hegel que hace Bedeschi no me parece pertinente. Lo que Marx quiere decir es que los valores de uso, *socialmente considerados*, son los receptáculos del trabajo humano y por eso, por poseer una condición común, pueden entrar en relación los unos con los otros. El carácter "misterioso" y "místico" y "teológico" que tanto llama la atención a los analistas filosóficos de Marx no es otra cosa que la *ilusión* (típicamente ideológica) que se hacen las personas —productores o consumidores— de que son *los objetos mismos* los que se relacionan entre sí, pues se diría que al ser valorizados por el trabajo humano contenido en ellos, cobran un "alma", están animados. Por eso habla Marx de fetichismo. No se trata de ninguna proposición filosófica, sino de la descripción de una realidad que tiene lugar en la entera sociedad capitalista. Esta realidad es la que Marx llama la "espectral objetividad" de la mercancía. Marx no podía desconocer o dejar de lado en su análisis de la estructura de la mercancía este carácter mágico y animista que las personas atribuyen a los objetos del mercado capitalista. No se trata de hacer literatura o filosofía, sino de la descripción de una realidad específica que tiene lugar en nuestra sociedad. El análisis de Marx, lejos de haberse quedado en las páginas novecentistas de *El Capital*, ha inundado la sociedad entera de nuestro siglo XX, en el que el fenómeno del fetichismo mercantil ha alcanzado proporciones alucinantes. Como la animada mesa de que hablaba Marx, hoy en día todas las mercancías tienen una personalidad, y no sólo hablan y conversan entre sí sino que ejercen una fascinación y un dominio casi absolutos sobre las personas. Las mercancías le prestan su personalidad a las personas. Como diría Lukács, una extraña racionalidad proveniente del mercado mundial se impone sobre todas las conciencias: es el proceso de cosificación o reificación. Por eso puede decirse que la mercancía es un objeto "físicamente metafísico". En el lugar antes citado, Bedeschi lo explica muy bien: "Ecco perché, dunque, la merce è qualcosa di 'sensibilmente sovrasensibile': perché è un corpo (qualcosa di sensibile) che è espressione di un'oggettività spettrale (qualcosa di sovrasensibile), che in quel corpo ha provato la propria forma fenomenica. Ecco perché la merce è qualcosa di 'mistico': essa è il mistero rivelato

dell'incarnazione, l'astratto che si fa concreto, l'infinito che si incarna nel finito. Questa metafisica, questo misticismo, sono propri della singola merce, di tutte le merci, di tutta la ricchezza borghese, della società stessa. La struttura della merce ci ha rivelato la metafisica della società, in quanto ha messo a nudo quell'*ipòstasi reale* (il lavoro generalmente umano) che costituisce un astratto che si incarna in molte determinatezze particolari, le merci, e di cui i singoli lavori non sono che semplici organi o articolazioni." 4

Es muy feliz la expresión de Bedeschi cuando dice que la mercancía es una "hipóstasis real". La expresión coincide con la del propio Marx cuando habla de los "resabios teológicos" de las mercancías. Estas son *metáforas* del gran escritor que era Marx para ilustrar hechos reales, como lo es el hecho de que el trabajo general humano encuentra en la mercancía su forma fenoménica, es decir, lo que en otros pasajes de *El Capital* llama Marx la *Erscheinungsform* o "forma de aparición". Recoge así Marx, a su modo, la vieja dicotomía que se había venido dando en la historia de la filosofía. El filósofo griego decía que había que elegir entre el camino de la *doxa* (apariciencia) o el de la *aletheia* (verdad-realidad); también los griegos establecían la dicotomía *physis / nomos*, es decir, la naturaleza y la ley. Kant habla de *noumenon* y *phainomenon*, y otros muchos hablan de *esencia* y *fenómeno*. Marx retoma la vieja distinción pero le da un vuelco científico social. Su dicotomía será *Struktur / Erscheinungsform*, es decir, estructura social y formas (ideológicas) de aparición. Tendremos oportunidad de volver sobre esto al final de este capítulo sobre *El Capital*. El misterioso carácter aparential de la mercancía le viene de que en su estructura, que es *social*, se concentran una serie de determinaciones que hacen posible que los hombres entren en relación unos con otros a través de las mercancías, pero aceptando la ilusión ideológica de que son las mercancías mismas las que entran en relación unas con otras. Este es el carácter "metafísico" que tiene, por ejemplo, una mercancía como el dinero, que es la mercancía por excelencia. En la sociedad capitalista no aparecen las personas, por más capitalistas que sean, teniendo una relación entre sí; aparecen, eso sí, sus respectivos capitales. Las llamadas "sociedades anónimas" tienen un nombre: su capital. Y, en general, la posición de las personas en la sociedad, su movilidad social su prestigio, dependen del capital que posean. Es lo que Marx llama "la personificación de las cosas y la cosificación de las personas", que es la expresión oracular del fetichismo y la alienación.

4. Bedeschi, *op. cit.*, p. 130.

Pero prosigamos con el análisis de Marx. Como conclusión de lo dicho hasta ahora, podemos decir que "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales (*Dingen*) no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres." Este es el aldabonazo que da Marx a las puertas de la Economía Política y a sus "robinsonadas", que ya hemos explicado. Las mercancías podrán parecer todo lo misteriosas que quieran; pero sin la relación social entre los hombres no son más que simples objetos. Lo mismo le ocurriría a un cuadro de Velázquez o Rembrandt en un mundo de ciegos: no existirían como pinturas, sino como pedazos de lienzo enmarcados en madera. Y lo mismo le ocurre a las monedas de oro de Robinson; dada su soledad, esas monedas no son más que trozos de oro, que pueden, a lo sumo, si son transformados por el calor, adquirir formas bellas estéticamente, sin valor de cambio alguno, como las piezas de oro de los incas.

El fenómeno señalado por Marx es característico de la sociedad moderna. Como lo dice Lukács, "Este desarrollo de la forma mercancía hasta convertirse en verdadera forma dominante de la sociedad entera no se ha producido hasta el capitalismo moderno."⁵ En efecto, en sociedades anteriores a la capitalista no se produce esa fantasmagoría de las relaciones sociales entre cosas. Como lo dice el propio Marx al referirse a las sociedades precapitalistas: "Las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos, aparecen en todo caso como relaciones personales, y no disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo." En los albores del capitalismo la relación entre personas todavía puede vislumbrarse, aunque no en todos los casos; pero progresivamente va desapareciendo para dar lugar a la relación social entre cosas. La situación en las sociedades anteriores ha sido descrita por Marx con estas palabras: "En formas sociales anteriores, la mistificación económica no se presenta fundamentalmente más que respecto del dinero y del capital que aporta intereses. La mistificación económica queda excluida, por la naturaleza misma de la cosa, en primer lugar cuando predomina la producción para el valor de uso, para las propias necesidades inmediatas; en segundo lugar, cuando, como ocurrió en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre constituyen la amplia base de la producción social: el dominio de las condiciones de la producción sobre los productores se esconde en estos casos bajo las relaciones de señorío y servidumbre, bajo la relación

5. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, p. 99.

señor-siervo, relaciones que se manifiestan y son visibles como motores inmediatos del proceso de producción." Por esto nos insiste tanto Lukács en su famoso ensayo sobre la reificación que en el capitalismo la mercancía opera "como categoría universal de todo el ser social". Este mismo concepto operará en el Lukács de los últimos años, cuando se empeñó en construir una gigantesca ontología del ser social basada en los principios de Marx. Esa universalidad de la mercancía tiene aspectos objetivos y subjetivos, como lo expresa Lukács en estas palabras: "Sólo en este contexto cobra la cosificación producida por la relación mercantil una importancia decisiva, tanto para el desarrollo objetivo de la sociedad como para la actitud de los hombres respecto a ella, para la sumisión de su conciencia a las formas en las que se expresa esa cosificación, para los intentos de entender el proceso o de rebelarse contra sus mortales efectos y liberarse de la servidumbre de esa 'segunda naturaleza' producida."⁶ Lukács extiende, correctamente, el proceso de cosificación a la conciencia humana, y en particular a la conciencia del proletariado. Sus palabras fueron escritas en 1923, y hoy, tantos años después, hay que darle la razón. Bastarían sólo los argumentos de Herbert Marcuse acerca de la conciencia proletaria en los Estados Unidos para demostrarlo. La cosificación ha alcanzado allí niveles extremos.

Esa fantasmagórica "relación social entre cosas" es ilustrada por Marx con una comparación muy frecuente en él y que en otra parte hemos estudiado detenidamente:⁷ es la comparación con la religión, que de paso le sirve para introducir de lleno su concepción del fetichismo: "Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. *A esto es a lo que yo llamo el fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción." Esta analogía se repite en distintos lugares de la obra de Marx. En los *Manuscritos de 1844* y en los *Grundrisse* la hemos encontrado; y en el mismo *El Capital* aparece varias veces, como cuando, en el libro III llama al capitalismo "la religión de la vida diaria". Pero hay algo más que religión, en el sentido en que

6. Lukács, *op. cit.*, p. 93.

7. Véase *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971.

modernamente usamos este concepto. Hay algo más profundo, que llega hasta los confines oscuros de la prehistoria humana, cuando el germen de la religión era propiamente el fetichismo. El fetichismo no es necesariamente un fenómeno negativo y causa de alienación. Para el hombre primitivo era una manera de establecer contacto y diálogo con las cosas, las pocas cosas de su mundo estrecho y apremiante. Objetos como el arco y la flecha tenían forzosamente una relación y un vínculo muy estrechos con su hacedor y poseedor. No en balde se ha dicho que el origen del violín está en el arco y la flecha, pues en aquél se produce un sonido que los músicos llaman "dulce". Hablando de los orígenes de la música, el gran violinista Yehudi Menuhin, en su maravilloso libro *La música del hombre*, escribe: "Me encantan los objetos por sí mismos, son maravillosos (...). Nadie habría sospechado que cada objeto tiene una vida intrínseca. Por eso me gusta la actividad de los africanos y los druidas al creer que cada objeto está habitado y que no es posible establecer contacto con el objeto si no se le escucha. Todo tiene una vibración y nunca lograremos realizarnos si no entramos en contacto."⁸

Pero este fetichismo sano y positivo de la religiosidad primitiva y de los grandes artistas de todos los tiempos se transforma en un hecho gigantescamente negativo en el fetichismo mercantil de nuestra moderna sociedad capitalista. El hombre ya no dialoga con las cosas, sino que éstas lo dominan y le imponen un lenguaje árido, feamente mercantil, el lenguaje de "las furias del interés privado." Y el fenómeno es tanto más grave cuanto más universal es. Por eso Luckács insiste tanto en la universalidad de este fenómeno de la reificación. Y no sólo en su universalidad, sino en lo que el filósofo húngaro llama su "racionalidad calculística". El sistema de dominación de los objetos obedece a planes que rigen el funcionamiento del entero sistema capitalista.

Pero la cosa llega aún a estratos más profundos en las sociedades humanas. Hay ejemplos actuales de sociedades primitivas en las que el fetichismo juega un papel que es analógico al que juega el fetichismo en la sociedad capitalista. Recordaré a este respecto lo escrito por mí hace diez años en mi ya mencionado libro sobre el estilo literario de Marx. En su fascinante obra *La rama dorada*,⁹ cuenta Frazer que en la isla de Timor (indias occidentales) existen dos tipos de jefes; el primero de ellos, el "rajá-civil", una especie de "jefe civil", que se ocupa

8. Yehudi Menuhin y Curtis W. Davis, *La música del hombre*, 1981, pp. 23-24.

9. James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, p. 217.

de conducir los asuntos políticos; y el segundo, un *jefe-fetiche*, o "rajá-fetiche", que se ocupa —¿por azar?— de todo lo relativo a la *economía* y los medios de subsistencia de las comunidades. En apacencia y formalmente, el primero de los jefes es el más importante; pero en realidad y materialmente hablando, es el jefe-fetiche quien decide los asuntos verdaderamente importantes y vitales, los asuntos básicos, los asuntos económicos. Su poder principal es la facultad de "declarar tabú cualquier cosa". Lo que en estos pueblos primitivos es una realidad *sans phrase* es lo que metafóricamente designa Marx como fetichismo en las modernas naciones capitalistas. En éstas hay un Estado que dirige la política, y se supone que sus funciones son las más importantes; pero las funciones realmente importantes y vitales, las funciones básicas o económicas, se rigen por un jefe-fetiche: el capital, adornado con todas sus plumas y matices de "valor de uso", "valor de cambio", "salario", "fuerza de trabajo", "sistema monetario", etc. El verdadero nombre de las compañías llamadas "anónimas" es el *capital* que poseen, y es un nombre que no pueden ocultar tras anonimato alguno, porque es su nombre auténtico. (En el "capitalismo de Estado, donde éste es también empresario, no hay sino una traslación de las funciones del capital, que en el fondo sigue siendo un asunto de propietarios privados). Las relaciones entre el capitalista X y el capitalista W no son relaciones entre personas, sino entre capitales. Tanta personalidad adquiere este supremo fetiche moderno, tan profunda es la alienación, que sin necesidad de la presencia directa de sus dueños, puesto en un banco, fructifica y se acrecienta en intereses. (Por eso decía Marx que el capital a interés es la primera forma del fetichismo moderno). De igual modo, las "relaciones de producción" no aparecen como relaciones que mantienen un capitalista y un obrero, sino como las relaciones existentes entre un capital y una fuerza de trabajo convertida en *mercancía*; por eso decía Marx que "el capital emplea al trabajo". A su vez, el trabajo ha producido al capital, pero lo ha producido como el primitivo produce manufacturadamente su fetiche, esto es, como un objeto que en adelante, después de creado y producido, se convertirá en dueño y señor del creador o productor. No estamos en un estadio primitivo, por lo cual no puede hablarse de real fetichismo; sin embargo, no hay metáfora más apropiada que la del fetichismo para ilustrar el verdadero carácter de las relaciones sociales existentes en los tiempos de Marx y, con abundantes creces, en los nuestros. Y si el fetichismo primitivo era ingenuo, el fetichismo de la moderna sociedad es producto del *cálculo* y la racionalidad, como lo dijera Lukács.

En nuestros tiempos, en este agonizante siglo XX, que es un siglo decisivo para la historia humana porque por primera vez se plantea la posibilidad objetiva de que la historia *desaparezca* del planeta, el fenómeno de la cosificación alcanza reinos que no habían sido previstos ni por Marx ni por ninguno de los intérpretes marxistas. Se trata de la fetichización del lenguaje. El lenguaje, considerado como objeto, se ha mercantilizado y se ha ideologizado hasta extremos en que hoy se nos hace difícil distinguir entre los lenguajes que realmente hablan a nuestra alma humana sensitiva y los lenguajes que hablan a nuestra condición de *seres de consumo*, meros objetos de un mercado universal. Este último lenguaje, que es el que masivamente manejan los hercúleos medios de comunicación de nuestro tiempo, tiene dos facetas que son entre sí complementarias: la ideológico-política y la ideológico-comercial. El lenguaje ideológico político es manejado por las grandes agencias de noticias que, dirigidas desde distintos bloques de poder, hacen esfuerzos desmesurados, y en gran parte exitosos, para deformar y conformar las conciencias de las gentes a fin de que tomen partido por uno u otro bloque de poder.¹⁰ No escatiman así esfuerzo alguno en fabricar productos periodísticos en serie: artículos "de fondo", informaciones "objetivas", mensajes de todo tipo en los que la lengua aparece como petrificada, cosificada, reificada, ya que las fórmulas empleadas son casi siempre las mismas. Es el método que inventaron los nazis, hoy universalmente repudiados (aunque no del todo), pero cuyos métodos son a menudo empleado por las "democracias" y los "socialismos". En el momento en que escribo estas páginas (Diciembre de 1981) el mundo está enfrentado a la crisis polaca. El gobierno polaco, dirigido desde Moscú, se ha autoimpuesto un golpe militar para decretar una ley marcial que pueda impunemente aplastar con tanques y ametralladoras el movimiento de los diez millones de obreros polacos que, dirigidos por Lech Walesa (a quien tienen misteriosamente desaparecido), exigen un socialismo realmente humano, y no esa caricatura que han inventado los soviéticos. Pues bien, se ha tendido una verdadera cortina de palabras cosificadas, fabricadas por las agencias del bloque soviético, para adormecer la conciencia del mundo con noticias vagas, falsas e informes. Se trata de consumir la traición al socialismo en silencio. Por supuesto que el otro imperialismo, el norteamericano, se aprovecha de la

10. Sobre el concepto de "bloques de poder", véase José A. Silva Michelena, *Política y bloques de poder: crisis en el sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1976, *passim*.

situación periodísticamente. De modo que los que somos espectadores nos encontramos diariamente frente a un edificio de palabras que no hacen más que alienarnos, pues son palabras-fetiches.

Lo mismo ocurre con el lenguaje que, inspirándome en la teoría de Marx, he llamado ideológico-comercial. Es el lenguaje de todos los modernos medios de comunicación, que en lugar de servir para que los hombres se comuniquen entre sí, sirven para descaracterizarlos, para hundirlos en una miasma comercial, que le hace a uno gritar, como Baudelaire:

*Envole-toi bien loin de ces miasmes morbides
va te purifier dans l'air supérieur...*

El lenguaje de la televisión, de la radio y de la prensa es groseramente comercial. Hace años, un investigador de la televisión venezolana, Antonio Pasquali, diagnosticó que en nuestra televisión se producía un mensaje comercial cada 33 segundos. También se averiguó que el 52 % del espacio de los periódicos estaba destinado a mensajes comerciales. Lo propio ocurre con la radio, y hasta con el cine, pues para ver un film hay que presenciar una media hora de comerciales. El lenguaje de todos estos medios está profundamente cosificado; es un estereotipo que se repite sin cansarse, de tal modo que sus palabras —que ya dejan de ser en verdad palabras— entran en nuestro psiquismo como quistes, como cartabones, como piedras de sonido. Es la alienación del lenguaje. Es también su fetichización máxima, pues los espectadores, o el público en general, tiende a ver cosas animadas en todos esos artefactos que la comercialización nos impone a tórculo ante nuestros ojos y nuestros oídos. Una manera de romper este maleficio ya la mencionó Marx en sus *Teorías de la Plusvalía*: el arte y la literatura. La buena literatura —no esa literatura de *best sellers* a que nos tienen acostumbrados los países desarrollados, especialmente Norteamérica— considera las palabras como objetos; pero no se trata de objetos que van a dominar al hombre, sino de objetos que van a ser dominados por el hombre a fin de que reproduzcan fielmente y bellamente su alma. Para el poeta o el novelista, las palabras son también fetiches pero en el sentido primitivo de la palabra. Son fetiches en la medida en que tienen alma, pero esa alma es algo que el poeta les da a ellas, y no a la inversa. El fetichismo mercantil de que nos habla Marx consiste en que los objetos —ya sean palabras o cosas, o palabras cosificadas— son los que nos dan su alma a nosotros. Al gran ejecutivo de nuestros días, son su automóvil, su regio

escritorio, sus secretarías y empleados los que le prestan su alma y le dan el carácter de "ejecutivo". En cambio, el artista de la palabra establece un diálogo con éstas en el que hay realmente un intercambio humano de valores: por una parte, el valor que tiene cada palabra por ser receptáculo de una tradición (en las palabras "habita el ser", dice el filósofo de Friburgo), y por la otra, el valor que pone cada creador, que le presta a las palabras viejas un nuevo sentido. El creador soluciona la dialéctica sujeto-objeto haciendo que el objeto adquiera las características del sujeto, sus valores, sus dramas, sus amores, sus miserias. En el objeto de la creación artística se incorpora un alma,¹¹ y por eso el objeto adquiere vida propia, como la tiene por ejemplo, el *Don Quijote*, de Cervantes, o la *Herodiade*, de Mallarmé. Ocurre lo mismo con los objetos del escultor. El escultor puede tomar cualquier objeto —desde un bloque de mármol hasta una puerta vieja o alguna mercancía en desuso— e infundirle una vida interior que es la vida de su propia alma. Es la incorporación del sujeto al objeto. Incluso el bailarín tiene que hacerlo, pues considera a su propio cuerpo como un objeto que debe ser dotado de alma. Por eso el genial bailarín ruso Nijinski decía sabiamente: "Yo soy Dios en un cuerpo."

Todo esto podría considerarse como fetichismo, pero en un sentido superior y positivo del término. Marx reserva el término "fetichismo" para las manifestaciones puramente negativas de la sociedad mercantil. La dialéctica sujeto-objeto adquiere en esta sociedad las características del fenómeno religioso: por una parte, el sujeto crea objetos, y por la otra estos objetos se rebelan contra su creador y lo dominan como una fuerza extraña y omnipotente. La relación del obrero moderno con las mercancías que produce es inversamente proporcional a la relación de un artista con los objetos que produce. En el régimen medieval, el artesano tenía un contacto mucho más humano tanto con sus medios de producción como con sus productos mismos; el obrero libre moderno, que vende su fuerza de trabajo como una mercancía, tiene una relación completamente deshumanizada, alienada, con sus medios de producción y, desde luego, con sus productos. Ya lo decía el joven Marx de 1844: cuando hablaba de que el obrero moderno es tanto más miserable y alienado cuantas más mercancías produce. (En algunos de sus escritos prefenomenológicos, Hegel vincula la alienación a la mercancía en este mismo sentido).

11. En una conversación sobre estos temas, mi amigo el joven escultor argentino Santiago Pallini me deslizó esta frase: "El objeto es la posibilidad de vaciarnos en él, de llenarlo de nosotros. Es un espejo opaco donde aparecen nuestras cosas invisibles."

De modo, pues, que por contraste con el mundo de los artistas y los poetas podemos comprender mejor la terrible sentencia de Marx cuando caracterizaba a la sociedad capitalista como una sociedad fetichizada. No tiene nada de raro que en la moderna sociedad industrializada el artista juegue un papel casi siempre marginal, porque el artista es fundamentalmente un creador de valores de uso y sólo secundariamente y por necesidad permite que sus obras sean consideradas como mercancías y evaluadas en un mercado. En sus *Teorías de la plusvalía* escribía Marx: "El capitalismo es esencialmente hostil a todo arte." Recordemos la definición de cultura que hemos manejado en otras partes de este libro: «Cultura es el modo de organización de la utilización de los valores de uso» (Samir Amín). En un universo mercantilmente fetichizado y dominado totalmente por los valores de cambio, la cultura es, por esencia, algo marginal. Y si se da, si se produce, es a contrapelo del sistema, bajo el aspecto de *contracultura*, como he intentado demostrarlo con diversos ejemplos en mi ensayo *Contracultura*, de 1980. Y es que la *Verdinglichung* o cosificación, como decía muy bien Lukács, es algo que se extiende a la conciencia de los hombres, incluyendo la del proletariado. Los artistas y los poetas, y los científicos críticos —es decir, los hombres de cultura— luchan tenazmente contra esa cosificación de las conciencias. El artista o el científico que se rinden son aquellos que aceptan para sí una conciencia fetichizada, alienada. Son los que yo llamé hace diez años en un libro los productores de *plusvalía ideológica*, al servicio del sistema del fetichismo. Y es bueno advertir que este sistema incluye las sociedades que hoy se llaman "capitalistas" como también las que se autodenominan "socialistas" (que son en realidad sociedades de transición hacia el socialismo). Es decir, abarca la sociedad industrial avanzada, y por supuesto sus reflejos en las sociedades subdesarrolladas. ¿Significa esto que es "inevitable" la alienación y el fetichismo mercantil en "toda" sociedad industrialmente avanzada? De ninguna manera. En el capítulo final de su libro, ya citado por nosotros, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Ernest Mandel reacciona enérgicamente contra aquella suposición. La alienación, aunque ha acompañado siempre al hombre en su historia, es un fenómeno *histórico*, como ya lo vimos largamente en el análisis de los *Grundrisse*; por tanto, puede desaparecer o extinguirse paulatinamente hasta dejar de ser un factor dominante en la sociedad. Y en cuanto al fetichismo mercantil, que es *un subconjunto de la alienación*, no hay dudas en cuanto a su historicidad, pues es un fenómeno exclusivo de la moderna economía capitalista, que también, por

supuesto, está destinado a desaparecer, cuando de nuevo la sociedad humana se fundamente en la producción de valores de uso, destinados a satisfacer las necesidades del hombre y no las necesidades del mercado.

"Este carácter fetichista del mundo de las mercancías –prosigue Marx en su análisis– responde, como lo ha puesto ya de manifiesto el análisis anterior [el de la estructura de la mercancía, L.S.] al carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías." Esta proposición tiene gran importancia en Marx, y la va a tener posteriormente en las formulaciones de Lenin. Se trata de la socialización de la producción en la sociedad capitalista, que entra en contradicción fatal –hasta hoy nunca resuelta, sino cada vez más explosiva– con el modo privado de apropiación de la producción.

Ahora toca averiguar por qué los objetos pueden tomar la forma de mercancías y por qué adquieren esa vida misteriosa, ese carácter teológico que las convierte en hipóstasis en las que se concentra la vida social. Marx lo explica en estos términos: "Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque *son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros*. El conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio. También podríamos decir que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante éstos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen (erscheinen)* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas" (*als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen*). En otras palabras y traducido literalmente, se trata de relaciones "cósicas" entre personas y relaciones personales entre cosas.

En el pasaje que acabamos de citar se estiliza y perfecciona la definición del fetichismo y su correspondiente alienación. Vemos que el fetichismo tiene dos perfiles complementarios. Por una parte, están las "relaciones cósicas entre personas" y por la otra las "relaciones sociales entre cosas", que es como decir "relaciones personales entre cosas". Todo esto responde al esquema general del fetichismo que ya hemos enunciado: "Personificación de las cosas y cosificación de las personas"

(*Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Personen*). Las relaciones cósicas entre personas pueden contemplarse a plena luz del día en nuestra moderna sociedad capitalista e industrializada. Las personas se relacionan entre sí a través de una multitud de objetos que poseen, para ellas, cualidades misteriosas y mágicas. La palabra griega *mysterion* significa eso: ceremonia secreta, oculta, y viene del verbo *myo*, que significa ocultar, estar en secreto. En la sociedad capitalista las relaciones entre las personas semejan una ceremonia misteriosa que se realiza a través del intercambio de unos objetos, las mercancías, que poseen las mismas cualidades de la piedra filosofal. Como dice Marx en alguna parte de su inmensa obra, esta es la sociedad del rey Midas, en la que todo se convierte en oro. Hasta el tiempo, en la famosa frase de los norteamericanos, es oro. En lo cual tienen en realidad mucha razón los capitalistas del país del Norte, pues al fin y al cabo la riqueza es la materialización o cristalización del tiempo humano de trabajo.

Por otra parte, el instrumento por excelencia de la comunicación humana, el lenguaje, aparece también cosificado, como ya lo anotamos antes. Un poco más adelante, el propio Marx lo expresa en estos términos: "El valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social; pues es evidente que el concebir los objetos útiles *como valores* es obra social *suya*, ni más ni menos que el lenguaje." Las relaciones entre las personas tienen, desde luego, un aspecto personal y privado, que se expresa a través del lenguaje y otros gestos sociales de comunicación. Aquí la cosificación no es tan evidente, porque siempre quedan restos de lenguaje en estado puro, con su genuino valor comunicacional que va de alma a alma y que es puro espíritu "que salta del cerco de los dientes", como decía Homero. Sin embargo, aún en los niveles más íntimos la relación personal aparece cosificada, porque en nuestra sociedad las personas valoran en sus semejantes sobre todo su capacidad para atesorar objetos, prendas, artefactos que le confieren a su personalidad un prestigio especial. Pero si pensamos en la *comunicación social*, la que se ejerce a través de grandes medios –*mass media*–, entonces la cosificación de las relaciones personales adquiere proporciones gigantescas. Esto lo previó genialmente Marx, a pesar de que en su tiempo no estaban desarrollados los grandes medios de comunicación, a excepción de la prensa. Los peligros de la cosificación del lenguaje de la prensa ya habían sido denunciados tiempo atrás

por Juan Jacobo Rousseau, quien dijo probablemente las palabras más duras que se hayan dicho jamás contra el periodismo escrito. En nuestros tiempos, los nuevos medios de comunicación radioeléctricos, inventados en el siglo XX, confirman con creces la predicción de Marx. El aparato de televisión es en realidad una "cosa" que nos habla; y su lenguaje es casi siempre estereotipado y sujeto a ciertas reglas de control social que la convierten realmente en el *poder* de un grupo de hombres sobre la entera sociedad. "El lenguaje —decía Marx en La ideología alemana— es la conciencia práctica." El lenguaje de los modernos *mass media* es una conciencia cosificada, petrificada, que repite incesantemente lo mismo a las mismas horas, y que se adueña casi totalmente de la conciencia del público.

Precisamente en estos medios aparece claramente el segundo perfil del fetichismo: las relaciones sociales o personales entre cosas. En la publicidad de radio y televisión, la figura humana aparece siempre en un segundo plano; los verdaderos personajes son las mercancías. Los detergentes o el lavaplatos hacen que la mujer "tome el poder", como si la personalidad de la mujer tuviera que ser definida en sus capacidades mediante la medida en que emplea determinados productos. Es lo que Marx llamaba "la alienación del producto", que consiste en el dominio de éste sobre el productor y el consumidor. No son las personas, hombres o mujeres, los que exhiben relaciones sociales en las propagandas de los medios de comunicación; son las cosas mismas las que, en forma de mercancías, mantienen esas relaciones sociales, como si ellas tuvieran —dice Marx— "un don natural social". Tal es el fetichismo, tal es la alienación universal de nuestra sociedad.

Un poco más adelante, Marx nos explica, como todo un filósofo de la ciencia y de la historia, el proceso mediante el cual se produce el "encubrimiento" que es característico del fetichismo. El pasaje es bastante conocido, pero no por ello vamos a dejar de citarlo, porque en realidad es un pasaje crucial: "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de ésta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de éstas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido. Así se comprende que fuese simplemente el análisis de los precios de las mercancías

lo que llevó a los hombres a investigar la determinación de la magnitud del valor, y la expresión colectiva en dinero de las mercancías lo que les movió a fijar su carácter valorativo. Pero esta forma acabada del mundo de las mercancías —la forma dinero—, lejos de revelar el carácter social de los trabajos privados y, por tanto, las relaciones sociales entre los productores privados, lo que hace es encubrirlos."

Las primeras frases del pasaje citado nos ofrecen, *in nuce*, el método empleado por Marx para la construcción de *El Capital*. Se recordará que él distinguía, en el Prólogo, entre el "método de investigación" y el "método de exposición". El método de investigación se ocupa de acopiar los datos y clasificarlos, en lo posible, según un orden histórico. El método de exposición toma esos mismos datos pero les confiere un *orden lógico*. De modo, pues, que aunque la mercancía, en su forma desarrollada y con todo su fetichismo no aparezca sino en la sociedad moderna, desde el punto de vista *lógico* el economista debe comenzar su análisis por el de la mercancía, como hace Marx, porque de la economía mercantil desarrollada pueden deducirse *durch Analyse*, por análisis, las formas anteriores de economía. La división del trabajo, que históricamente es anterior a la propiedad privada y a la producción mercantil, puede sin embargo deducirse de éstas por análisis, así como también puede deducirse del resultado final de todas ellas: la alienación. Tal es el método de la economía política, según lo había expresado ya Marx en la *Einleitung* o Introducción a los *Grundrisse*. Allí decía que de la anatomía del hombre podía deducirse la anatomía del mono. Es decir, del elemento desarrollado (por ejemplo, la mercancía capitalista) pueden deducirse las formas anteriores de existencia del proceso económico. Por eso dice Marx que ese análisis "comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico".

Las formas fetichistas "poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido". La mercancía fetichizada se le va apareciendo, pues, al hombre en la historia, en su propia historia, y desde el principio establece su imperio *ideológico*: se presenta de una vez con "la firmeza de formas naturales de la vida social", como poseyendo un "don natural social", y los hombres las aceptan como formas naturales, inmutables, sin preguntarse por su carácter histórico, o lo que es más: negando de plano ese carácter histórico. Es así como la ideología capitalista consiste fundamentalmente en la creencia generalizada de que el capitalismo es algo eterno y natural, cuya

única vinculación con la historia es el ser la culminación de ésta, su etapa final y definitiva. El hombre común de nuestra sociedad ni siquiera trata de explicarse el fetichismo, en caso de que reconozca la existencia de éste. El se enfrenta a los fetiches, vive con ellos, consolida con ellos su prestigio social y, en definitiva, les rinde culto con tanto fervor como el más primitivo pueda hacerlo con sus fetiches de madera emplumada y pintada. Y estos hombres comunes que conviven con las mercancías fetichizadas no sólo no analizan su carácter histórico, "que consideran ya algo inmutable", sino que tampoco analizan el contenido de esas mercancías. Muy poca gente se preocupa realmente de analizar la estructura de la mercancía, que es por donde debe comenzar todo análisis científico de nuestra sociedad moderna. Esta es una de las razones que esgrimió Marx en sus cartas a Engels y a los editores y traductores para sostener que su obra era una obra revolucionaria, y que si lograba ser comprendida por la clase obrera era capaz de engendrar revoluciones. Esto a la larga resultó cierto. Aunque en el siglo XX la mayor parte de los socialismos se hayan constituido sobre una traición a Marx, no puede decirse que la obra de éste no haya producido grandes conmociones históricas que, al igual que el cristianismo en su tiempo, han dividido en dos al mundo. El carácter práctico-revolucionario de la obra científica de Marx es lo que la distingue de otras obras de ciencia. En el terreno de la economía, la sociología y la filosofía, Marx logró lo mismo, tuvo el mismo efecto dinámico que Charles Darwin, con su *Origen de las especies*, en el terreno de la biología evolutiva.

En la sociedad capitalista, el hombre común sólo se da cuenta de los resultados finales del proceso económico, lo cual forma parte del fetichismo y la alienación generalizados. Así, sólo se entera del carácter valorativo de las mercancías cuando observa que todas pueden medirse o comprarse con dinero y por tanto cuando observa la existencia de los precios. Sin embargo, como Marx nos dice, el dinero, que no es sino una forma acabada del mundo de las mercancías, en vez de revelar el carácter social de los trabajos privados lo que hace es encubrirlo. Encubre las relaciones sociales entre los productores y las presenta como relaciones sociales entre cosas.

Todo esto es típico de la sociedad capitalista, es decir, de un modo de producción históricamente dado que tuvo su comienzo y que sin duda tendrá su fin. Por eso nos dice Marx: "Estas formas son precisamente las que constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condicio-

nes de producción de este régimen social de producción históricamente dado que es la producción de mercancías. Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción."

Este pasaje es extremadamente rico en sugerencias, como lo son casi todos los pertenecientes a esta sección de *El Capital* consagrada al examen del fetichismo mercantil. La forma del fetichismo, nos dice Marx, constituye una categoría de la economía burguesa, "una forma mental". ¿Qué es una categoría económica? A esta pregunta Godelier responde, en pasaje que ya hemos citado en este libro: "Una categoría económica es el concepto de una estructura económica." La definición nos parece correcta. En efecto, la categoría del fetichismo corresponde a la estructura de la mercancía. De la estructura misma de la mercancía emerge de un modo natural su fetichismo en nuestra sociedad. Por otra parte, nos dice Marx que se trata de "formas mentales". Esto es precisamente lo que nos quería decir Lukács cuando hablaba de "cosificación universal de la conciencia". El fetichismo, y su correspondiente alienación, son como quistes mentales en las cabezas de los productores y los consumidores, aunque Lukács afina su análisis sobre todo en lo que llama "la cosificación de la conciencia del proletariado". Este es un fenómeno extremadamente grave que un marxista no puede no tener en cuenta al echar una mirada crítica a nuestro mundo moderno. Ya hemos hablado en este libro, al calor mismo de los acontecimientos, del resurgimiento de una poderosa conciencia de clase en el proletario polaco, que por estos días está sometido a una draconiana ley marcial protagonizada por el ejército polaco —quien se dio un autogolpe de Estado— y dirigida desde Moscú. Esto quiere decir que la conciencia obrera del pueblo polaco no está cosificada, no está ideologizada, ya que lo contrario de la ideología, en el sentido estricto y marxista del término, es su opuesto dialéctico: la conciencia de clase. Pero estos son casos excepcionales, como en cierto modo lo ha sido siempre Polonia, desde los tiempos de Federico Chopin y aún antes. Esta característica de Polonia hacia los diversos imperialismos a que ha sido sometida (el ruso viene desde el siglo pasado), fue bravamente descrita por Marx en sus cartas de los años 1863-64, y en un escrito de 1867, escritos incendiarios en los que acusaba a Rusia de pretender tener bajo su hegemonía al mundo entero, comenzando por la repartición de Polonia.

Por otra parte, en la cita anterior de Marx reaparece un tema

que hemos examinado largamente en el capítulo sobre los *Grundrisse: la historicidad de la alienación*. El régimen de producción sistemática de mercancías no es, como lo cree la conciencia fetichizada de la gente que vive bajo ese régimen, una invención salida de la nada para salvar al mundo y para eternizarse en él como sistema de dominación perpetuo. Es un régimen social de producción "históricamente dado", y por eso todo el misticismo, toda la teología, todo el misterio del fetichismo desaparecen como por encanto si nos trasladamos a otros modos de producción. Pues es preciso decir que el fetichismo de las mercancías, que es *la forma de alienación que asume la sociedad moderna*, es un invento del régimen capitalista de producción. Muchos analistas se han equivocado en esto. Por una parte, suponen –por ignorancia– que el fetichismo es la única forma de alienación descrita por Marx. Por otra parte, suponen –también por ignorancia– que el fetichismo ya existía en anteriores modos de producción. Las cosas, en economía política y en materia de historia, nunca son químicamente puras. En el régimen capitalista más avanzado hay vestigios, rudimentarios de servidumbre y de esclavitud. De la misma forma podemos suponer que en las sociedades antiguas existía alguna forma de fetichismo con respecto al dinero. Ya Heráclito había puesto al oro como comparación de su ígneo sistema universal: "Todas las cosas son equivalentes del fuego, y el fuego lo es de todas las cosas, lo mismo que las mercancías (*Chremata*) lo son del oro, y el oro, de las mercancías" (Diels, 90; Marcovich, 54). Hacia el 650 a.n.e. se había acuñado la primera moneda, de oro, en Lidia, Asia Menor, no muy lejos de donde escribía Heráclito. Este grande y agudo filósofo no podía dejar escapar la genial intuición de que ese invento extraordinario, esa cosa que servía para cambiarla por cualquier otra cosa, ese equivalente universal, el dinero debía formar parte del sistema universal en que viven los hombres. Por otra parte, según lo recuerda Ortega y Gasset en alguna parte de su obra, en el mundo antiguo se extendió como un vasto grito la frase: *Chremata aner, chremata aner!*, "su dinero es el hombre, su dinero es el hombre". Sin embargo, pese a estos datos, no puede hablarse de fetichismo mercantil en las sociedades anteriores al capitalismo. Había en esos regímenes de producción otras formas de la alienación. Pero el fetichismo en cuanto tal no es más que *un subconjunto de la alienación, propio del capitalismo*. Hoy en día, el fetichismo es universal, como es universal la alienación, así los países se llamen socialistas o capitalistas. Mientras la sociedad industrial siga girando en la órbita del capital, mientras éste siga siendo el verdadero poder social, habrá fetichismo y habrá formas de

alienación, siempre renovadas y cada vez más sofisticadas. Pero como el fetichismo pertenece a un régimen de producción *históricamente dado*, la humanidad tiene derecho a esperar que algún día, tal vez en el siglo XXI o en el XXII, el capital dejará de ser la fuerza dominante de la sociedad industrial avanzada, y entonces tanto el fetichismo como su alienación irán desapareciendo paulatinamente, si no hasta su extinción total –porque eso es imposible en una sociedad humana– por lo menos hasta constituirse en fuerzas *no dominantes* de la sociedad. Al fin y al cabo, la humanidad sabe que ella ha podido vivir sin producción de mercancías y con formas rudimentarias de dinero. No se trata de regresar a etapas primitivas, sino de inaugurar la verdadera historia del hombre, la historia que deje atrás a la prehistoria humana, con sus 7.000 años de explotación.

La especificidad de la sociedad burguesa, su milagroso y misterioso fetichismo mercantil, se comprenden mejor si los comparamos con algún otro régimen de producción. En su texto, Marx analiza primero lo que sería la situación en la isla de Robinson, pero esto podemos pasarlo por alto pues ya hemos hablado suficientemente de ello. Vale la pena, en cambio, insistir en lo que Marx nos dice sobre el régimen medieval: "Trasladémonos ahora de la luminosa isla de Robinson a la tenebrosa Edad Media europea. Aquí, el hombre independiente ha desaparecido; todo el mundo vive sojuzgado: siervos y señores de la gleba, vasallos y señores feudales, seculares y eclesiásticos. La sujeción personal caracteriza, en esta época, así las condiciones sociales de la producción material como las relaciones de vida cimentadas sobre ella. Pero, precisamente por tratarse de una sociedad basada en los vínculos personales de sujeción, no es necesario que los trabajos y los productos revistan en ella una forma fantástica distinta de su realidad. Aquí, los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios y prestaciones. Lo que constituye la forma directamente social del trabajo es la forma natural de éste, su carácter concreto, y no su carácter general, como en el régimen de producción de mercancías. El trabajo del vasallo se mide por el tiempo, ni más ni menos que el trabajo productivo de mercancías, pero el siervo sabe perfectamente que es una determinada cantidad de su fuerza personal de trabajo la que invierte al servicio de su señor. El diezmo abonado al clérigo es harto más claro que las bendiciones de éste. Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan los papeles que aquí representan unos hombres frente a otros, el hecho es que las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas (*die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen in ihren*

Arbeiten erscheinen jeden falls als ihre eignen persönlichen Verhältnisse), sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo (und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte)."

Ya se ve, pues, que el fetichismo mercantil es un fenómeno típicamente moderno. En otras épocas podrá haber existido, como por ejemplo en el caso del capital a interés, pero nunca como *forma dominante* de la sociedad. En realidad, el fetichismo mercantil, como es obvio, está ligado a la aparición de la mercancía como forma dominante. Decimos: como "forma dominante", pues mientras no se universaliza, la relación mercantil no es capitalista. Marx estudia el trabajo en una sociedad que no está dominada por el tráfico de mercancías en estos términos: "Para estudiar el trabajo común, es decir, directamente socializado, no necesitamos remontarnos a la forma primitiva del trabajo colectivo que se alza en los umbrales de todos los pueblos civilizados. La industria rural y patriarcal de una familia campesina, de esas que producen trigo, ganado, hilados, lienzo, prendas de vestir, etc., para sus propias necesidades, nos brinda un buen ejemplo mucho más al alcance de la mano. Todos estos artículos producidos por ella representan para la familia otros tantos productos de su trabajo familiar, *pero no guardan entre sí relación de mercancías.*" De modo, pues, que en el trabajo de la comunidad primitiva puede comprobarse que no siempre ha existido el fetichismo mercantil, por la simple razón de que no había tráfico de mercancías propiamente dicho. Esta verdad tan simple, que no parecen entender muchos analistas de Marx, ha sido subrayada por Ernest Mandel en su *Tratado de economía marxista* y en su libro sobre el pensamiento económico de Marx. Adam Schaff también ha aportado algunas observaciones interesantes en su ya citado libro *Marxismo e individuo humano*. Y, por supuesto, Lukács en su memorable *Historia y conciencia de clase*, que a pesar de ser una obra de juventud es quizás la más profundamente marxista de todas las obras de Lukács.

En su capítulo sobre el fetichismo, Marx desliza un pasaje singular donde hace una especie de esbozo de una economía socializada. Es interesante citarlo, para darnos cabal cuenta de cómo sería un mundo en el que no reinara el fetichismo de las mercancías: "Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero

con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida*. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su *tiempo de trabajo*. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo serviría para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo, y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, (*durchsichtig einfach*) tanto en lo tocante a la producción como a la distribución."

Este es el programa de una economía socialista, tal como la concebía Marx. Y no es por azar que Marx deslice esta importante observación cuando está hablando del fetichismo, puesto que este fenómeno es esencial al régimen de producción de mercancías. Este fenómeno está siempre acompañado de un determinado grado de alienación del hombre, y en la medida en que la economía deje de ser mercantil, esto es, en la medida en que desaparezca el fetichismo, el hombre se irá progresivamente desalienando. Desgraciadamente, los que escribimos estas páginas en las postrimerías del siglo XX, no tenemos tiempo de ver llegar ese nuevo régimen o modo de producción en que los productores libres mantengan relaciones realmente humanas con sus medios de vida, y no esas relaciones cosificadas a que estamos acostumbrados. Pero el hecho de que estemos oprimidos por una sociedad deshumanizada, el hecho de que vivamos bajo el imperio de las cosas, el hecho de que nuestra conciencia esté cosificada, no nos quita la capacidad de vuelo espiritual para avizorar un porvenir en que el fetichismo y su alienación serán miradas como rudimentos del pasado, un

pasado abominable al que jamás se querrá volver, como nadie quiere hoy volver a la esclavitud o a la servidumbre.

IX.4. DIVISION DEL TRABAJO Y ALIENACION

A lo largo de este libro hemos encontrado que en la obra de Marx persisten e insisten tres factores histórico-genéticos de la alienación del hombre: la División del trabajo, la Propiedad Privada y la Producción Mercantil. Estos tres factores componen lo que hemos llamado *la alienación como sistema*. Algo hemos hablado ya de la división del trabajo, sobre todo en los primeros capítulos; pero más espacio le hemos consagrado a los temas de la propiedad privada y la producción mercantil. Nos toca ahora ahondar un poco más en el tema de la división del trabajo, que encuentra en *El Capital* su máxima expresión, en el capítulo XII del primer tomo, que trata de la división del trabajo en la manufactura y la división del trabajo en general.¹²

Hablar de la división del trabajo es, para Marx, hablar del factor primordial, diacrónica y sincrónicamente hablando, de la alienación. En el tiempo, la división del trabajo, que comenzó —como nos dice *La ideología alemana*— por ser división entre el trabajo físico e intelectual y logró la constitución de un sector social administrativo-religioso dominante, aparece como el más lejano y radical factor de la alienación del hombre. Sólo posteriormente hacen su aparición los otros dos factores determinantes de la alienación: la propiedad privada y la producción mercantil, que junto con la división del trabajo constituyen, hoy más que nunca, el cuadro de variables que nos explican la alienación como *fenómeno histórico y, por tanto, superable* mediante la superación de los factores materiales en cuestión. Y si bien en el orden temporal aparecieron estos factores unos antes que otros, una visión sincrónica de la sociedad actual capitalista tiene que considerarlos como un enrejado de variables en mutua interdependencia; y en esta visión analítica, lo que fue temporalmente “causa” puede aparecer como “efecto”: siendo la propiedad privada, por ejemplo, una causa histórica de la alienación, puede, en sus formas concretas actuales, ser derivada *por análisis (durch Analyse, dice Marx específicamente)* de la alienación, y aparece así como un “efecto” de ésta. Así se resuelve, dicho sea al pasar,

12. Salvo indicación expresa, todas las citas de Marx en este párrafo corresponden al cap. XII del tomo I de *El Capital*, ed. cit., pp. 272-301; en la edición alemana MEW, I, pp. 356-390: *Teilung der Arbeit und Manufaktur*.

la aparente contradicción que algunos han hallado en los *Manuscritos de 1844*, en un pasaje donde la propiedad privada se presenta como un “efecto” y no como una “causa” de la alienación. Nadie hasta ahora ha notado que Marx habla muy concretamente de la posibilidad de derivar la propiedad privada a partir de la alienación pero sólo *durch Analyse*. Y es que una cosa es la *prioridad lógica* del concepto de alienación con respecto al de propiedad privada, y otra muy distinta la *prioridad real, histórica*, de la propiedad privada respecto a la alienación (en la forma como conocemos a ésta actualmente, después de 7000 años de historia; pues si nos remontamos a la forma más primitiva de alienación, la causada por la división del trabajo cuando aún la propiedad era comunal y colectiva, entonces sí podemos concebir la aparición de la propiedad privada como un “efecto” histórico de esa alienación que previamente había aparecido con la división del trabajo).

Desde luego, desde el comienzo puede hablarse de una “división natural” del trabajo. Es obvio que, aun sin que exista alienación en el sentido propio del término, unos hombres hacen unas tareas y otros, otras. Es esto lo que ocurre en el estadio primitivo de la llamada “economía de subsistencia”, cuando aún impera una escasez alimenticia generalizada. Para que haya una *división histórica del trabajo* es preciso que se supere este estadio de escasez alimenticia. Mientras esto no ocurra, los hombres deben *cada uno dedicarse a todo*, sin parcelación de actividades. En esta etapa, en la que no hay una división histórica del trabajo, se crea un tipo humano armónico, consustanciado con sus actividades. Mandel describe así esta situación: “La ausencia de una división del trabajo que dé paso a la formación de oficios especializados, impide la elaboración de técnicas que exigen mayor tiempo de aprendizaje y conocimientos particulares, pero permite un desarrollo más armonioso del cuerpo y de la actividad humana. Los pueblos que ignoran todavía la división del trabajo pero que han sabido ya vencer el hambre y las peores epidemias gracias a condiciones favorables del medio natural (polinesios, ciertos indios de América del Norte antes de la conquista blanca, etc.) han desarrollado un tipo humano que causa la admiración del hombre civilizado moderno.”¹³

La división del trabajo no es, pues, un factor “natural”, “esencial” o “antropológico” de la alienación del hombre. Sólo con la división histórica del trabajo se suscita la alienación. Pero antes de esta división se había desarrollado un tipo armónico

13. E. Mandel, *Tratado de Economía marxista*, ed. cit., I, 25.

del hombre, como dice Mandel, consustanciado con sus propias actividades. Una especie de *uomo totale*, como decía Leonardo de Vinci en su proclama humanista. Lo que Marx espera de la sociedad socialista plenamente desarrollada es el surgimiento de este *hombre total*, individuo total en armonía con sus actividades, con su trabajo, sin estar sometido a la división del trabajo, al menos de una manera teórica, pues ya sabemos que la tecnología y la ciencia de nuestros días hacen obligatorias las especializaciones. Lo que se quiere y se persigue a través de la lucha revolucionaria es el advenimiento de una sociedad en la que cada individuo esté consciente del *todo* que constituye su sociedad, o la sociedad en general. Esto no es un imposible. Es, en estos momentos en que la división del trabajo ha llegado a extremos alucinantes, una utopía, pero una utopía concreta, realizable, revolucionaria.

Con la *sobreproducción* se dan las condiciones para la aparición de la división histórica del trabajo. En primer lugar, porque hay producción de objetos no destinados directamente a la alimentación. Se da el germen de oficios especializados, tales como los artísticos; también se da el germen de la producción de objetos destinados al trueque y, posteriormente, en una fase más avanzada, del comercio.

La primera gran división histórica del trabajo acaece con la *revolución neolítica*. En este estadio, unos se dedican al pastoreo y otros a la agricultura. Sin embargo, la división del trabajo es aún insuficiente, pues todavía el sobreproducto social es también insuficiente; de donde se desprende la inexistencia en este período de la propiedad privada. Sigue siendo un elemento importante de la comunidad la *solidaridad social*, y no hay todavía una clase dominante que determine la conducta del resto de la comunidad. Sin embargo, hay ya un *germen económico* que habrá de producir una clase dominante y una consecuente división del trabajo. Es el germen de la alienación misma.

La segunda gran división del trabajo coincide con la revolución agrícola y la introducción de los métodos de irrigación. Gracias a esta técnica, se produce un aumento en el *excedente* de víveres, y gracias a este excedente, las técnicas artesanales pueden hacerse autónomas, *especializarse* y perfeccionarse. De este modo, la sociedad alimenta a miles de hombres que producen víveres. Estamos ante la división histórica de la ciudad y el campo, es decir, la aurora de la civilización. Todos estos sucesos son propicios para la división de la sociedad en clases. Aparece la esclavitud, como lo explica Malinovski: "En las condiciones primitivas, el esclavo no existe. En una época en

que dos manos no pueden producir más de lo que consume una boca, no existen bases económicas. Por eso, el esclavo sólo aparece cuando se aprende a almacenar o integrar en amplias labores de construcción los productos acumulados del trabajo." ¹⁴ Habiendo un *sobreproducto*, se abre de la posibilidad de que, amparados por la división del trabajo, ciertos sectores se dediquen al ocio, a expensas de otros sectores, los productores. Surgen así por ejemplo eso que Marx llamaba "los primeros ideólogos, los sacerdotes". En fin, se trata de una verdadera revolución social, marcada por la aparición de las clases sociales.

La tercera gran división social del trabajo adviene con la aparición del comercio. Se trata de una consecuencia de la *revolución metalúrgica* y, por supuesto, el acrecentamiento del excedente económico de la sociedad. La revolución metalúrgica incide en el hecho, o la necesidad, del intercambio a grandes distancias para proveerse de los metales inexistentes en la región o país. Pero lo importante es que la *práctica del cambio* se había *separado* de las demás actividades. De esta forma nace el comercio. Al separarse así diversos oficios, se hace necesario medirlos por un patrón común: *el tiempo de trabajo*. La división del trabajo y la economía de tiempo de trabajo son inseparables, como lo podemos ver con creces en la sociedad capitalista. Tal es la base de la *producción de mercancías*, que se miden por el tiempo de trabajo. Este fenómeno ha sido explicado por Mandel con gran claridad: "Cuando se establecen las primeras formas de subordinación social, la apropiación del sobreproducto por una parte privilegiada de la sociedad, la contabilidad de la explotación, se funda en una economía de tiempo de trabajo." ¹⁵ En esta situación, surgen nuevas formas de división del trabajo y nuevas fuerzas productivas, representadas sobre todo por la masa de esclavos. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la Grecia clásica. Nótese que las clases dominantes, entre las cuales se encuentran los filósofos, se ocupan de fabricar la justificación ideológica de la división social. Así, Aristóteles, en su *Política*, dice que los esclavos lo son *physei*, esto es, "por naturaleza". Es decir, le atribuía una condición ontológica a la esclavitud. Es lo que se llama ideología en estado puro.

En la Edad Media, con la creación del artesanado autónomo, hay poco desarrollo de la división del trabajo. Habría que esperar a la revolución mercantil-capitalista para que adviniese la cuarta gran división social e histórica del trabajo.

14. Bronislaw Malinovski, *Freedom and Civilization*, Roy Publishers, New York, 1944, p. 301.

15. E. Mandel, *Tratado...*, I, 57.

Es aquí donde conviene traer a colación las reflexiones de Marx acerca de la división del trabajo como generadora de la producción mercantil; es decir, ver cómo un factor de la alienación genera a otro. En un pasaje que no corresponde al capítulo XII, pero que trata de la división del trabajo, Marx escribe: "Bajo el tropel de los diversos valores de uso o mercancías, desfila ante nosotros un conjunto de trabajos útiles no menos variados, trabajos que difieren unos de otros en género, especie, familia, subespecie y variedad: es la *división social del trabajo, condición de vida de la producción de mercancías, aunque ésta no lo sea, a su vez, de la división del trabajo*. Así, por ejemplo, la comunidad de la India antigua, supone una división social del trabajo, a pesar de lo cual los *productos* no se convierten allí en *mercancías*. O, para poner otro ejemplo más cercano a nosotros: en toda fábrica reina una división sistemática del trabajo, pero esta división no se basa en el hecho de que los obreros cambien entre sí sus *productos individuales*. Sólo los productos de trabajos privados independientes los unos de los otros pueden revestir en sus relaciones mutuas el carácter de mercancías." 16

Aquí se revela el carácter generador de la división del trabajo en lo que respecta a la producción de mercancías. En la época de Marx todavía existían los talleres destinados a producir un *producto entero* —un coche, por ejemplo—, y los trabajos individuales de los obreros no revestían por sí solos el carácter de mercancías; cada parte del coche no podía considerarse por sí sola como mercancía. Pero Marx adivina lo que va a ocurrir con el tiempo en la sociedad capitalista: cada día se fundarán nuevos talleres dedicados a especialidades, de modo que hay un taller para realizar la carrocería del coche, otro para el motor, otro para los tornillos, etc. De este modo se ha ampliado al nivel entero de la sociedad la división del trabajo y la consecuente producción mercantil.

Peño Marx continúa: "Vemos, pues, que el valor de uso de toda mercancía representa una determinada actividad productiva encaminada a un fin o, lo que es lo mismo, un determinado trabajo útil. Los valores de uso no pueden enfrentarse los unos con los otros como *mercancías* si no encierran trabajos útiles cualitativamente distintos. En una sociedad cuyos productos revisten *en general* la forma de *mercancías*, es decir, en una sociedad de productores de mercancías, esta diferencia cualitativa que se acusa entre los distintos trabajos útiles realizados independientemente los unos de los otros como actividades

16. *El Capital*, I, pp. 9-10.

privativas de otros tantos productores independientes, se va desarrollando hasta formar un complicado sistema, hasta convertirse en una división social del trabajo." 17

Ya en capítulo XII del libro máximo de Marx se aborda este tema de la división del trabajo como generadora de la producción de mercancías, y del establecimiento de un vasto sistema social mercantil basado en una complicada red de trabajos divididos. Cuando Marx va a comparar la división del trabajo en la manufactura y la división del mismo dentro de la sociedad en general, comienza por decirnos: "Ahora examinaremos rápidamente la relación que existe entre la división del trabajo *en la manufactura* y la división del trabajo *en la sociedad*, como base general de la producción de mercancías." Habiéndose superado la división natural del trabajo en la sociedad primitiva, la división del trabajo dentro de la sociedad se desarrolla de la siguiente manera: "Diversas comunidades descubren *en la naturaleza circundante* diversos medios de producción y diversos medios de sustento. Por tanto, su modo de producir, su modo de vivir y sus productos varían. Estas diferencias naturales son las que, al entrar en contacto unas comunidades con otras, determinan el intercambio de los productos respectivos y, por tanto, *la gradual transformación de estos productos en mercancías*. [Subrayado L.S.]. No es el cambio el que crea las diferencias entre las varias órbitas de producción; lo que hace el cambio es relacionar estas órbitas distintas las unas con las otras; convirtiéndolas así en ramas de una producción global *de la sociedad* unidas por lazos más o menos estrechos de interdependencia. Aquí, la división social del trabajo surge por el cambio entre órbitas de producción *originariamente distintas*, pero *independientes* las unas de las otras. Allí donde *la división fisiológica del trabajo* sirve de punto de partida, los órganos especiales de una unidad cerrada y coherente se desarticulan los unos de los otros, se fraccionan —en un proceso de desintegración impulsado primordialmente por el intercambio de mercancías con otras comunidades— y se independizan hasta un punto en que el cambio de los productos *como mercancías* sirven de agente mediador de enlace entre los diversos trabajos. Como se ve, en un caso adquiere independencia lo que venía siendo dependiente, mientras que en el otro, órganos hasta entonces independientes pierden su independencia anterior." Y como remate de todo este razonamiento, Marx vuelve a sus viejas tesis de *La ideología alemana*: "La base de todo régimen de división del trabajo un poco desarrollado y condicionado por el intercambio de mer-

17. *Ibidem*.

cancias es la separación entre la ciudad y el campo. Puede decirse que toda la historia económica de la sociedad se resume en la dinámica de este antagonismo..."

Vemos aquí aparecer, por cierto, en Marx, una nueva forma del razonamiento dialéctico: el antagonismo de ciudad y campo podría tenerse como el secreto de toda la historia económica. Los "lectores" de la dialéctica en *El Capital* pasan esto por alto como si se tratase de una nimiedad. Si algo significa eso que Marx llama en el Prólogo "mi método dialéctico" es precisamente ese juego de contradicciones que se dan en la historia. Mejor que "contradicciones" —que es un término estrictamente lógico— llamémoslos como los llama Marx: "antagonismos". (*Gegensätze*). Decimos que la "contradicción" es un término estrictamente lógico, porque sólo, se da entre términos vacíos. No era así para Hegel, pero sí lo es para la lógica moderna. Yo creo que cuando Marx decía en su prólogo a *El Capital* que "coqueteaba" con la lógica de Hegel no se refería tanto a las contradicciones como a las contraposiciones o antagonismos. En efecto, en *El Capital* hay una serie de antagonismos de esta especie, que justifican la expresión "mi método dialéctico". Valor de uso y valor de cambio, plusvalía y explotación, son términos en los que se realiza esa dialéctica. Plusvalía y ganancia, son otros dos términos de ese antagonismo. Son términos antagónicos, y en base a ellos está construido el armazón lógico de *El Capital*. El antagonismo entre la ciudad y el campo no es sino un aspecto de estas contraposiciones. Pero no en balde dice Marx que la historia económica de la humanidad se podría explicar en base a este antagonismo.

En su examen de la división del trabajo, Marx hace énfasis en la división del trabajo en la manufactura. Nos dice que en la manufactura, lo que eran trabajos unitarios, se convierten en trabajos independientes. Como él mismo lo expresa, "se adueña de una fase especial de una mercancía, las que hasta allí eran otras tantas fases de un mismo proceso de producción se convierten en ramas industriales independientes". Ahora bien, el régimen de división del trabajo se apodera de toda la sociedad, y esta es una observación muy importante. Marx lo expresa con toda claridad: "No vamos a investigar aquí en detalle cómo este régimen se adueña no sólo de la órbita económica, sino de todas las demás esferas de la sociedad, echando en todas partes los cimientos para ese desarrollo de las especialidades y los especialistas, para esa parcelación del hombre que hacía exclamar ya a Ferguson, el maestro de A. Smith: 'Estamos creando una nación de ilotas; no existe entre nosotros un solo hombre libre.'" Esta observación de Marx es

de extrema importancia, sobre todo para los hombres de este agonizante siglo XX. La división del trabajo ha llegado a extremos alucinantes, de modo que cada quien es dueño de una especialidad y no se sale de ella. Se ha perdido de vista aquel *uomo totale* al que aspiraba Leonardo da Vinci, el hombre del humanismo clásico, el hombre para el cual lo más importante era el punto de vista de la totalidad. Precisamente el marxismo es un humanismo, no porque luche por los desposeídos, sino porque adopta frente al ser humano el punto de vista de la totalidad. Esta herencia del humanismo clásico nunca dejó de estar presente en Marx, cuya formación clásica no ofrece dudas. Para distraer sus insomnios, leía a Esquilo en griego. Hay en el humanismo clásico una visión del hombre total que nunca podrán despreciar los socialistas, pese a todas las reprimendas de clase que le puedan hacer a los humanistas antiguos.¹⁸

Marx enfatiza en la división manufacturera del trabajo, en una visión que hoy nos parece algo idealista, pero que sin embargo encierra para nosotros una terrible realidad: "Pero ¿qué es lo que enlaza los trabajos independientes del ganadero, el curtidor, el zapatero? El hecho de que sus productos respectivos tengan la consideración de mercancías. ¿Qué caracteriza en cambio a la división manufacturera del trabajo? El hecho de que el obrero parcial no produce mercancías. Lo que se convierte en mercancía es el producto común de todos ellos. La división del trabajo dentro de la sociedad se opera por medio de la compra y venta de los productos de las diversas ramas industriales; los trabajos parciales que integran la manufactura se enlazan por medio de la venta de diversas fuerzas de trabajo a un capitalista, que las emplea como una fuerza de trabajo combinada. La división manufacturera del trabajo supone la concentración de los medios de producción en manos de un capitalista; la división social del trabajo supone el fraccionamiento de los medios de producción entre muchos productos de mercancías independientes los unos de los otros. Mientras que en la manufactura la ley férrea de la proporcionalidad adscribe determinadas masas de obreros a determinadas funciones, en la distribución de los productores de mercancías y de sus medios de producción entre las diversas ramas sociales del trabajo reinan en caótica mezcla el azar y la arbitrariedad."

Hoy las cosas han cambiado, en el sentido de que la división del trabajo ha crecido de modo geométrico. El "obrero parcial", que es el típico obrero alienado, es ya completamente parcial,

18. Véase mi libro *Humanismo clásico y humanismo marxista*, ed. Monte Avila, Caracas, 1982.

y su producto –un tornillo, una aguja– son ya *mercancías* independientes, sin necesidad de esperar a integrarse al conjunto del producto. En lo que sí sigue teniendo razón Marx es en la irracionalidad que caracteriza al mercado capitalista, pues, por la división infinita del trabajo, se producen innumerables productos que no se necesitan unos a otros, y que engendran falsas necesidades en los consumidores, de modo que el mercado es una caótica mezcla de azar y arbitrariedad. Esto es lo que se ha llamado la irracionalidad capitalista, que corre pareja con un inmenso cúmulo de racionalidad que Lukács llamaba “calculístico”. Baran y Sweezy, en su libro *El capital monopolista* han examinado con gran acierto este fenómeno, al igual que Maurice Godelier en su obra *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. Con esa irracionalidad generada por la división del trabajo, la producción mercantil parece enloquecer y convertirse en algo fantasmagórico.

Marx examina con detenimiento las objeciones que los capitalistas ponen a la eliminación de la división del trabajo, o mejor dicho, a la organización de la economía en un plan racional. Los capitalistas son enemigos de la planificación. Observemos lo que nos dice Marx: “La división del trabajo en la manufactura supone la *autoridad* incondicional del capitalista sobre hombres que son otros tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad; la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la *concurrentia*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de todas las especies. Por eso la misma conciencia burguesa, que festeja la división manufacturera del trabajo, la anexión de por vida del obrero a faenas de detalle y la supeditación incondicional de estos *obreros parcelados* al capital como una organización del trabajo que incrementa la fuerza productiva de éste, denuncia con igual clamor todo lo que suponga una reglamentación y fiscalización consciente de la sociedad en el proceso social de producción como si se tratase de una usurpación de los derechos inviolables de propiedad, libertad y libérrima ‘genialidad’ del capitalista individual. Y es característico que esos apologistas entusiastas del sistema fabril, cuando quieren hacer una acusación contundente contra lo que sería una organización general del trabajo a base de toda la sociedad, digan que convertiría a la sociedad entera en una fábrica.”

Esta observación de Marx tiene una gran fuerza predictiva.

En efecto, lo que ha ocurrido con el desenvolvimiento de la moderna sociedad es que el capitalista se ha aferrado más que nunca a la idea de que no hay que planificar la economía según la sociedad entera, sino según los intereses de los monopolios. Lo que antes era la *concurrentia* ahora lo son los monopolios, pero el sistema del capital sigue teniendo iguales premisas: el dejar hacer y dejar pasar del “libre juego económico”, en ausencia de toda planificación general social que reglamente las actividades y las ganancias de los dueños del capital. Esta reglamentación o planificación se ha intentado, aunque todavía sin éxito (por la existencia de otros factores de alienación) en los países llamados socialistas.

La alienación que en el obrero produce la división del trabajo es descrita con gran fuerza expresiva por Marx en el siguiente pasaje: “En la manufactura, lo mismo que en la cooperación simple, la individualidad física del obrero en funciones es *una forma de existencia del capital*. El mecanismo social de producción, integrado por muchos obreros individuales *parcelados*, pertenece al capitalista. Por eso la fuerza productiva que brota de la combinación de los trabajos se presenta como *virtud productiva del capital*. La verdadera manufactura no sólo somete a obreros antes independientes al mando y a la disciplina del capital, sino que, además, crea una *jerarquía* entre los propios obreros. Mientras que la cooperación simple deja intacto, en general, el modo de trabajar de cada obrero, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos hasta el remate y muerde en la raíz de la fuerza de trabajo individual. Convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo. Además de *distribuir* los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, *se secciona al individuo mismo*, se le convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial, dando así realidad a aquella desazonadora fábula de Menenio Agripa, en la que vemos a un hombre convertido en simple fragmento de su propio cuerpo (...). El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital.”

Con estas frases contundentes Marx deja sentado de una vez por todas el principio de la división del trabajo como factor primordial de alienación. Lo que nos dice de la manufactura se repite con creces en la sociedad industrial moderna, tal como se puede apreciar artísticamente en el film de Chaplin *Los*

tiempos modernos, donde aparece el típico obrero alienado por la división del trabajo. Anuncia asimismo Marx la aparición de una jerarquía entre los propios obreros, lo que traducido al lenguaje de hoy, significa lo que llamamos la burocracia obrera, es decir, los obreros que viven de los obreros y los dirigen desde frentes sindicales. Pero lo que importa de toda esta grandiosa visión de Marx es la huella que la división del trabajo, como factor de alienación, deja en el trabajador. Vemos aquí confirmada la definición de la alienación del trabajo que ya encontramos en los *Grundrisse*.

IX.5. APARIENCIA Y ESTRUCTURA: LA ALIENACIÓN IDEOLÓGICA

Un aspecto importante que es preciso dilucidar en la caracterización general de la ideología es que este concepto alude a un "reino de las apariencias" que entronizado al modo de niebla conceptual (o "niebla ideológica", que decía Paul Baran), oculta el "reino de las estructuras" y lo sustituye. Como lo decíamos antes, el ideólogo se caracteriza por hacer pasar por estructura de la realidad social aquello que no es sino su mera apariencia fenoménica. Esto envuelve todo un grave problema de teoría del conocimiento e incluso de teoría de la verdad, que no podemos aquí sino tocar muy someramente. El criterio general de la verdad, en Marx, era pragmático, tal como se desprende de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La práctica es el criterio último de la verdad. Pero en el examen de la práctica histórica (para limitarnos sólo a las ciencias sociales) se entrecruzan diversos elementos que es preciso analizar. Estos elementos son los que, con vocabulario de Marx, pueden llamarse "estructura" y "aparición". La realidad social tiene una apariencia o, como dijimos antes, una "fachada ideológica", que es preciso no confundir con la estructura social. Es característico del ideólogo practicar, a veces deliberadamente, esa confusión, y presentar así como la verdad o fundamento estructural de la sociedad lo que no es sino su apariencia ideológica.

El concepto de ideología tiene, pues, una vertiente metodológica de considerable importancia dentro del método general de la ciencia marxista. Como lo dice Godelier en su ensayo antes citado, Marx concibió obras como *El Capital* en términos de estructuras, así como también es estructural (no digamos ya, como Godelier, "estructuralista") su concepción general de la historia y la sociedad. Dentro de esta concepción estructural juega un papel complementario y de primer orden el concepto

de apariencia ideológica. Se trata de una apariencia "ideológica" no porque los fenómenos sean en sí mismos, en su nuda materialidad, "ideológicos" sino porque en la historia ciertas clases sociales se han empeñado en hacer pasar por real estructura social lo que no es sino apariencia, con lo que ésta toma *eo ipso* un carácter ideológico. El método científico tiene, para Marx, una misión expresa: distinguir las estructuras sociales de sus apariencias ideológicas, poner sobre sus pies todo ese mundo "encantado e invertido" que los ideólogos presentan cabeza abajo; esto es, subrayar el carácter determinante de la estructura y el carácter determinado de la apariencia.¹⁹

El hombre corriente de la sociedad capitalista, el hombre que trabaja y no sabe bien para quién trabaja, el hombre que llega a creerse justamente remunerado por el salario que le dan e ignora que buena parte de su fuerza de trabajo la entrega gratis, este hombre nada en la inconsciencia ideológica generalizada en este tipo de sociedad. Por eso, cuando le preguntan qué es la sociedad se limita a señalar la fachada ideológica de ésta: la sociedad, dirá, es el Estado, son las leyes, son los derechos y los deberes, las instituciones, la cultura, la vida política. Pero raras veces se le ocurrirá pensar que todo ese aparato que él llama "sociedad" no es sino la expresión ideológica de una realidad más profunda, que es aquella en la que él mismo se

19. Hay que añadir que la confusión ideológica entre apariencia y estructura (o lo que es lo mismo: entre ideología y realidad) no tiene lugar tan sólo con ocasión de las consideraciones sincrónicas. Es decir: el ideólogo no confunde tan sólo la apariencia y la estructura actuales de un hecho social; el ideólogo puede, además, confundir -diacrónicamente hablando- residuos o supervivencias del pasado con la estructura del presente. En el capítulo del libro I de *El Capital* sobre "La moderna teoría de la colonización", Marx nos brinda un ejemplo concreto en el que expresamente hace notar la confusión ideológica: "En el occidente de Europa, cuna de la economía política, el proceso de acumulación originaria se halla ya, sobre poco más o menos, terminado. En estos países el régimen capitalista ha sometido directamente a su imperio toda la producción nacional, o por lo menos, allí donde las cosas no están todavía lo bastante maduras controla indirectamente las capas sociales con él coexistentes, capas caducas y pertenecientes a un régimen de producción anticuado. El economista aplica a este mundo moldeado del capital las ideas jurídicas y de propiedad correspondientes al mundo precapitalista, con tanta mayor unción y con un celo tanto más angustioso cuanto más patente es la disonancia entre su ideología y la realidad (je lauter die Tatsachen seiner Ideologie ins Gesicht schreien)." (Cf. *El Capital*, FCE, México, 1966, I, p. 650; *Das Kapital*, Dietz, Berlín, 1959, I, p. 804).

La misma disonancia entre ideología y realidad se da, por ejemplo cuando ciertos teóricos del subdesarrollo latinoamericano afirman la coexistencia, en nuestros países, de modos de producción feudal y capitalista. Lo cierto es que, como lo han aclarado otros teóricos, no hay tal coexistencia, ni puede haberla: el régimen capitalista lo absorbe todo dentro de su órbita de relaciones. Creer en un "feudalismo" latinoamericano es incurrir en una confusión ideológica que, lamentablemente, tiene y ha tenido graves consecuencias políticas prácticas.

encuentra inmerso cuando entra en relaciones de producción para hallar su subsistencia. Está en el corazón mismo de la estructura social, y si le es difícil darse cuenta de ello es precisamente por ser sujeto actuante. De ahí que Marx dirigiera toda su ciencia, en último término, a esta clase que, de puro tener cerca su propia explotación, no la veía; destinó su ciencia a hacer comprender a las clases explotadas la diferencia que hay entre concebir el trabajo propio como trabajo pagado por el salario y concebirlo como trabajo explotado y productor de plusvalía.

El Capital, así como la *Crítica de la economía política* y los *Grundrisse*, están plagados de esta distinción entre estructura y apariencia social, esto es, entre aspecto real y aspecto ilusorio, ideológico; entre *Struktur* y *Erscheinungsform*, para decirlo con una de sus contraposiciones más frecuentes. Ya vimos anteriormente que, como principio científico general, figura en Marx el siguiente: "Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia." (La palabra "esencia" no debe entenderse aquí en el sentido filosófico de "ser" o *quidditas*, sino en el de estructura: relaciones reales fundamentales. Marx rechazaba expresamente, desde la época de *La ideología alemana* y el *Manifiesto Comunista*, el significado filosófico tradicional de "esencia"). La misión de la ciencia es, pues, saber en primer término que la estructura de la realidad no es lo que "aparece", y mucho menos en el caso de la realidad social. Veamos algunos otros ejemplos de este método de Marx.

Refiriéndose al perfeccionamiento de la teoría del valor por él realizado, escribe Marx: "La determinación de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material."²⁰ Nos indica Marx dos cosas de gran importancia: que una teoría científica puede destruir una apariencia social que encubre ideológicamente una explotación social, y que, sin embargo, no basta este descubrimiento teórico para destruir realmente la explotación: la forma material de ésta sólo se destruye *prácticamente*. Es un aviso muy claro para los que piensan que pueden acabar con el capitalismo con sólo destruir la ideología capitalista.

En unos borradores, conservados fragmentariamente y al

20. *El Capital*, FCE, México, 1966, vol. I, p. 40.

parecer destinados al Libro I de *El Capital*,²¹ escribe Marx: "La simple relación entre compradores de mercancías implica que éstos intercambian sus propios trabajos encarnados en diferentes valores de uso. La compra y la venta de la fuerza de trabajo como resultado permanente del proceso de producción capitalista implican que el obrero debe, sin cesar, *volver a comprar* una parte de su propio producto a cambio de su trabajo viviente. Así se disipa la *apariencia* de una simple relación entre poseedores de mercancías. Esas continuas compras y ventas de la fuerza de trabajo y la constante confrontación de la mercancía producida por el obrero mismo, como comprador de su fuerza de trabajo y como capital constante, aparecen solamente como *la forma que mediatiza* el sometimiento del obrero al capitalista, y el del trabajo viviente como simple medio de conservación y acrecentamiento del trabajo materializado convertido en fuerza autónoma frente a él (...). La constante renovación de la relación de compra y venta no hace sino asegurar la continuidad de la relación específica de dependencia y le da la *apariencia* engañosa de una transacción, un contrato entre poseedores de mercancías, iguales en derecho y libremente enfrentados." Ahora bien, cuando el capitalista o sus representantes teóricos, los economistas, presentan la relación capital-trabajo como un simple contrato, una inocente y legal transacción (en lo cual los apoya todo el sistema jurídico) entre poseedores de mercancías, no hacen sino encubrir ideológicamente, bajo una apariencia engañosa, la estructura real de las relaciones productivas. Hacen aparecer como cosa normal y corriente el hecho de que el trabajador, después de vender su única mercancía —su fuerza de trabajo— a cambio de un salario que no cubre su trabajo real, produce mercancías para el capitalista y, más tarde, cuando esas mercancías están en proceso de circulación, él mismo, su productor, *tiene que comprarlas con el salario ganado por producirlas*. Este monstruoso y fantástico proceso de alienación del trabajo aparece, sin embargo, perfectamente justificado ideológicamente por el sistema social.

Y a propósito de valorización del capital en el proceso de circulación, hay en *El Capital* un razonamiento análogo, dirigido contra los economistas: "(...) Lo que la economía política ve es lo que se *manifiesta*: la acción que ejerce el tiempo de circulación sobre el proceso de valorización del capital, en términos generales. El economista concibe esta acción negativa como positiva, porque son positivas sus consecuencias. Y se aferra más

21. Véase Karl Marx: *Oeuvres-Economie*, ed. établie par Maximilien Rubel. La Pléiade, Paris, 1965-68, vol. II, pp. 445-6.

aún a esta *apariencia* porque cree encontrar en ella la prueba de que el capital encierra una fuente mística de autovalorización, independientemente de su proceso de producción y, por tanto, de la explotación del trabajo, fuente que, según él, fluye en la órbita de la circulación." 22

Más explícitamente aún practica Marx su método cuando, haciendo hincapié en uno de sus propios descubrimientos económicos, nos explica que los economistas anteriores no veían más que las apariencias existentes en las relaciones entre plusvalía y ganancia: "El hecho de que esta trabazón interna se descubre por vez primera aquí, de que, como se verá por lo que sigue y en el Libro IV, los economistas anteriores, o bien prescindiesen violentamente de las diferencias entre la plusvalía y la ganancia, la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia, para poder retener como base la determinación del valor, o bien renunciasen con esta determinación del valor a toda clase de razonamiento científico, para atenerse a aquellas diferencias *manifiestas en la superficie de los fenómenos*; esta confusión de los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico, prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la *apariencia* (Schein) la verdadera esencia interior y la estructura interna (innere Gestalt) de este proceso." 23

Para no multiplicar demasiado las citas —que podrían, en efecto, multiplicarse fácilmente, ya que se trata de una auténtica constante metodológica de Marx— terminemos con unas palabras que sirven de síntesis esclarecedora de todo cuanto hemos dicho a este propósito. Se trata de uno de esos "descansos" teóricos en que Marx hace recapitulación general: "Si el análisis de *las conexiones reales, internas*, del proceso capitalista de producción constituye, como el lector ha podido observar bien a su costa, un asunto muy complicado, y el descubrirlas supone un trabajo muy minucioso; *si es obra de la ciencia el reducir los movimientos visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores*, fácilmente se comprende que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista surjan acerca de esto ideas que difieren totalmente de estas leyes y que no son sino la expresión consciente del *aparente* movimiento. Las ideas de un comerciante, de un especulador de

bolsa, de un banquero, son por fuerza ideas totalmente invertidas." 24

Se ve a las claras aquí la relación entre ciencia e ideología. Estas "ideas invertidas" de que nos habla Marx son las mismas que aparecían en sus textos de *La ideología alemana* y que hemos examinado. Sólo que ahora, manejando un poderoso aparato de análisis económico, nos da ejemplos prácticos, innumerables ejemplos en los que se ve en qué consiste específicamente, pragmáticamente, empíricamente el falseamiento ideológico. En cuanto a eso de que las falsas ideas del capitalista sobre las leyes económicas son "la expresión *consciente* del aparente movimiento", ello no es más que una manera de expresar el concepto de falsa conciencia, pues *la conciencia del movimiento aparente implica aquí la inconsciencia del movimiento real. Y es esta inconsciencia lo específicamente ideológico*. Decía Freud que ciertas cosas se reprimen o se olvidan (es decir, pasan a la inconsciencia o a la preconsciencia) como un modo de autoprotección del individuo. El capitalista de que nos habla Marx no hace sino reprimir u olvidar el movimiento real del proceso de producción, a fin de proteger sus propios intereses.

La ideología no es, pues, un andamiaje ideal encaramado sobre la estructura social para justificarla desde arriba; es, fundamental y esencialmente, un modo de ver la realidad social que no contempla sino la apariencia de los procesos, su modo de manifestarse exteriormente, y oculta —sabiéndolo o no— el carácter profundo, estructural del proceso. Así, por ejemplo, las relaciones de producción basadas en la institución del salario se *manifiestan* como un contrato legal en el que se paga a un obrero el "precio" de su trabajo. Pero, como nos dice Marx, "hablar de precio del trabajo es algo tan irracional como hacerlo de un logaritmo amarillo". La racionalidad de las apariencias, que presentan al sistema capitalista como un enrejado lógico justificado en todas sus partes, oculta la profunda irracionalidad del sistema, que lo pone todo al revés, y dirige la producción no hacia la satisfacción de las necesidades humanas, sino hacia la satisfacción de las necesidades del mercado capitalista.

Resulta, pues, de primera importancia comprender el fenómeno ideológico dentro de la perspectiva del método científico de Marx. La teoría de la verdad implícita en el método de Marx se perfila como una teoría de la denuncia de las relaciones estructurales ocultas tras la coraza ideológica. Para comprender esto en profundidad se hace preciso entender que la ideología es un fenómeno implícito en el capitalismo (y, en general, en

22. *El Capital*, ed. cit., vol. II, p. 111.

23. *El Capital*, ed. cit., vol. III, p. 174; véase edición alemana citada, vol. III, p. 178.

24. *El Capital*, ed. cit., vol. III, p. 304.

todo modo de producción basado en la explotación del hombre por el hombre). En realidad, la ideología se presenta superpuesta a una cierta condición humana, explotándola. Esta cierta condición humana es la imposibilidad, en la vida corriente (digamos, en la vida de un obrero que trabaja), de ver las relaciones que se ocultan tras la apariencia social. El hombre corriente cree que la realidad es tal cual él la ve. Pero cuando esta inconsciencia lo es respecto de unas relaciones profundas que son relaciones de explotación, entonces esa inconsciencia es ideológica. Y es tanto más ideológica y encubridora cuanto mayores sean los intereses que ese "no ver las cosas" protege. La inconsciencia del obrero explotado es ideológica porque justifica, sin saberlo, la explotación de que es objeto; pero lo es más aún la del que lo explota. En un régimen exento de explotación seguirá persistiendo, claro es la estructura psíquica del hombre que le impide ver el bosque por estar viendo los árboles, como dice el adagio. Pero esa inconsciencia no será ideológica, porque no encubrirá explotación alguna.

Esta es la razón por la que es preciso oponerse firmemente a la tesis, generalizada entre los marxistas y no hace mucho reforzada por Althusser, que ve en la ideología algo que no deberá ni podrá desaparecer en la fase superior de una sociedad comunista. "El materialismo histórico -nos dice Althusser- no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología."²⁵ Puede ser que "el materialismo histórico" -término que jamás usó Marx, como tampoco el de "materialismo dialéctico"- no pueda concebir una sociedad comunista, ni cualquier otro tipo de sociedad, sin ideología; pero una cosa piensa el "materialismo histórico" y otra muy distinta piensa Marx. El "materialismo histórico" y, sobre todo el "dialéctico" son en buena parte la teoría marxista vista por las actuales sociedades *soi-disant* "socialistas"; como en estas sociedades, que se figuran ser ya socialistas (y no sólo de transición hacia el socialismo), el imperio de la ideología es aplastante a través de un Estado omnipotente y una burocracia todopoderosa, entonces les resulta conveniente -en gesto, por cierto, típicamente ideológico- proclamar la identidad de marxismo-comunismo e ideología. Dicho sea esto por el "materialismo histórico". En cuanto a Althusser, no procede por razones tan absurdas. En realidad, su razonamiento es correcto si tenemos en cuenta que su concepto de la ideología corresponde a lo que hemos llamado *sentido lato del término*; en el sentido lato del

25. Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967, p. 192.

vocablo, la ideología comprende *todas* las manifestaciones espirituales de una sociedad: arte, ciencia, etc.; así, la ideología de la sociedad capitalista incluye, ¿por qué no? la mismísima ciencia de Marx, ya que ésta es una manifestación espiritual determinada por la realidad histórica en que nació. Pero ya se ve el absurdo a donde nos vemos conducidos. ¿De qué sirve ese concepto lato de ideología si no nos permite diferenciar la obra de Marx de la de cualquier ideólogo o apologista del capitalismo? Es cierto que hay pasajes en la obra de Marx en los que "ideología" funciona como un concepto neutro, en un sentido lato; pero es abrumadora la cantidad de pasajes (y ahí está íntegra *La ideología alemana* para demostrarlo) en los que funciona como un concepto específicamente destinado a designar *no toda* manifestación espiritual de la sociedad, sino tan sólo aquellas que sistemáticamente se ocupan de ocultar, justificándola, la relación de explotación existente en la estructura social. Este es el sentido estricto de "ideología". Engels manejó el término casi siempre en este sentido, como cuando escribió, en carta a Mehring del 14 de julio de 1893 (justo el año en que Freud hizo su descubrimiento), lo siguiente: "La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan permanecen desconocidas para él, pues de lo contrario no se trataría de un proceso ideológico." Si la conciencia falsa es algo específico de todo proceso ideológico, entonces, ¿cómo conciliar esto con el sentido lato de la palabra "ideología",²⁶ que incluye todo tipo de manifestación espiritual, aun aquellas destinadas precisamente a liquidar la falsa conciencia? Los pensadores Marx y Engels, incluso cuando denunciaban la falsa conciencia, ¿no eran ellos mismos ideólogos y portadores de falsa conciencia? Esta es la contradicción implícita en el sentido lato del término ideología, que mete en un mismo saco a todas las expresiones ideales de la sociedad. Claro está que, en un sentido lato, en la sociedad comunista seguirá habiendo ideología; pero no así en el sentido estricto y genuino del término.

Digámoslo una vez más: en todas las sociedades habidas

26. Una pareja contradicción es la que, con toda razón, halla Horowitz en K. Mannheim y su concepción de la ideología. Mannheim, por una parte, concibe a la ideología -según el sentido estricto de Marx y Engels- como un falseamiento de la realidad; por otra parte -según el sentido lato- afirma que es "ideológico" todo pensamiento "socialmente determinado". Entonces, el pensamiento del propio Mannheim sobre la ideología es (sin duda) socialmente determinado; luego es ideológico, luego es falso.

Esta contradicción persistirá siempre que se quiera entremezclar y confundir los sentidos lato y estricto del término. De ahí que nosotros propongamos tomar partido por uno de ellos, a nuestro juicio el auténticamente marxista, al menos el que prueban innumerables textos: el sentido estricto, el sentido crítico-negativo.

hasta ahora ha habido ideología *porque* ha habido un sistema de explotación que era preciso justificar y velar en tanto "explotación". Por tanto, si es posible que la humanidad, abandonando su "prehistoria" de explotación, arribe un día a la sociedad comunista, donde no existan las clases, ni la propiedad privada, ni la división del trabajo, ni el dinero, entonces, forzosamente, es posible la superación de la ideología. Las formas ideológicas —como la religión, por ejemplo— desaparecen cuando desaparece la estructura material que las engendró, así como la mitología desaparece con el dominio tecnológico de la naturaleza, del mismo modo la ideología desaparecerá cuando desaparezca aquello que ella justificaba: la explotación.

Hay dos razones que hacen muy difíciles de aceptar estas ideas. En primer lugar: como, hasta ahora, en todas las sociedades ha existido una formación ideológica ad hoc —ideología fetichista primitiva, ideología esclavista, ideología de la servidumbre, ideología burguesa—, se piensa que la ideología es algo perteneciente a la "naturaleza" humana. Pero esto es olvidar que la ideología es, como la alienación en general, un fenómeno *histórico* y no un rasgo "antropológico". Si todos estamos dispuestos a admitir que la ideología esclavista ha desaparecido, ¿no la estamos considerando como un fenómeno histórico, superable y superado? Lo propio ocurre con la ideología a secas. *Decir que en la sociedad comunista tiene que haber una ideología es lo mismo que decir que en la sociedad comunista tiene que haber una alienación, pues de no haber alienación ¿qué sentido tiene una ideología que la justifique?* Ahora bien, si Althusser nos replicase que él usa el término en su sentido lato, entonces podemos preguntarle de qué sirve ese sentido lato. La verdad es que no sirve para nada. El mismo Althusser lo rechaza cuando restablece la distinción correcta entre ideología y ciencia; pues si la ideología es algo contrapuesto a la ciencia (lo que es correcto), entonces la ciencia no puede figurar en el mismo nivel que la ideología; pero, en el sentido lato del término "ideología", la ciencia forma parte sin embargo de la "superestructura ideológica" de la sociedad. La contradicción es aplastante.

La segunda razón que impide a muchos aceptar nuestra tesis (que no es nuestra, sino la que se desprende de una interpretación no fetichista de Marx) es que si desaparece la ideología en la sociedad comunista ¿qué la va a sustituir?

Evidentemente, algo tendrá que haber en vez de ideología y también algo en vez de explotación. Para los que creen en el "egoísmo insito" del ser humano y en su "maldad natural", nada habrá que pueda sustituir a la explotación, ni a la guerra

imperialista, ni al tiempo del desprecio del hombre por el hombre. Pero para aquellos que ven en el hombre *una naturaleza históricamente perfectible* no hay inconveniente alguno en concebir, basándose en datos objetivos de carácter negativo, o sea *via negationis*, que una vez erradicados los factores históricos de la alienación, una vez erradicada la alienación material, desaparecerá también la alienación ideológica. La alienación ideológica maneja la estructura psíquica del hombre, engendrando un conflicto entre su conciencia y su inconsciencia. Si hoy, a nivel del individuo, confiamos (basándonos en las nuevas ciencias, en que es posible superar ese conflicto en un grado muy aceptable, ¿qué nos impide pensar que en el futuro, con la desaparición objetiva de los factores que hacen del hombre un lobo (o un mercader) para el hombre, pueda también desaparecer *a nivel social* el conflicto entre ideología y estructura social, el conflicto entre una ideología justificadora y una realidad injustificable? Si en el terreno individual nos es dado hoy admitir que al psiquismo reprimido puede suceder la libre espiritualidad, la desalienación individual, ¿por qué no admitir la posibilidad real de que, a nivel social, la ideología sea sustituida por la libre espiritualidad? ¿No era esto lo que nos quería decir Marx cuando, en su grandiosa visión de los *Grundrisse*, nos habla del *desarrollo universal de los individuos*? El hombre de la sociedad de explotación, nos dice Marcuse, es unilateral, unidimensional; ¿quiere esto acaso decir que es ésa una condición de un ser maldito, una condición antropológica, inevitable? En modo alguno; el hombre, con la superación de la división del trabajo, puede ser omnilateral, omnidimensional. "Desarrollo universal" de los individuos es sólo una manera de traducir *allseitige Entwicklung*, que quiere decir literalmente "desarrollo omnilateral". Así como la alienación material podrá ser sustituida por la libre asociación, la autogestión y la cooperación de los productores, la alienación ideológica podrá ser reemplazada por el desarrollo omnilateral de la conciencia, que es el desarrollo universal de los individuos.

CAPITULO X

LA ALIENACION EN LAS "TEORIAS DE LA
PLUSVALIA"

X.1. NOTICIAS SOBRE LAS "TEORIAS DE LA PLUSVALIA"

Esta noticia habrá de ser forzosamente muy breve, por cuanto ya hablamos del proceso de creación de las *Theorien über den Mehrwert* en la noticia que dimos en el capítulo anterior sobre *El Capital*. El proceso de creación de esta última obra es paralelo al de las "Teorías". Se trata de los años febriles de creación literaria y científica de Marx comprendidos entre 1861 y 1865. Es increíble la capacidad de trabajo de Marx en estos años. No sólo redactó los tres impresionantes tomos sobre *El Capital*, sino también los tres tomos, no menos impresionantes, que componen las "Teorías de la plusvalía". Este libro consiste en una recopilación crítica –y ya sabemos lo que para Marx significa la palabra "crítica"– de todas las doctrinas de la plusvalía anteriores a él. Revisa todos los antecedentes de la economía clásica, y a la economía clásica misma, sin dejar de lado lo que él llama "los economistas vulgares", que son muchos y diversos, y que son los autores de una cantidad enorme de falacias y errores interesados en lo que respecta a la ciencia de la economía política. En esta obra, más que en ninguna otra, aparece Marx con su figura clásica de crítico de la economía política.

El tema de la alienación aparece en muy diversos lugares de esta obra imponente. No podremos tratarlos aquí sistemáticamente, porque las alusiones de Marx se refieren a muy diversos contextos. No recibirá, pues, aquí el tema de la alienación el mismo tratamiento sistemático que ha recibido en los anteriores capítulos de la presente obra. Pero no podíamos dejar de tratarlos de alguna manera, porque esperamos probar con ello la principal tesis de este libro, a saber, que el tema de la alienación está presente en toda la obra de Marx.

X.2. EL TEMA DE LA ALIENACION EN LAS "TEORIAS"

Al estudiar las tesis económicas de los fisiócratas, Marx examina el proceso de alienación de la fuerza de trabajo respecto de las condiciones materiales del mismo; así como también la alienación del obrero agrícola frente al terrateniente. Marx se expresa con estas palabras: "El obrero agrícola, reducido al salario mínimo, a lo estrictamente necesario para vivir, reproduce más de lo estrictamente necesario; el remanente que queda después de cubrir este mínimo es la renta del suelo, la plusvalía que se apropia el poseedor de la condición fundamental del trabajo, el propietario de la naturaleza, de la tierra. No se dice que el obrero trabaje más tiempo del necesario para la reproducción de su fuerza de trabajo, o que el trabajo que rinde exceda de la cantidad de trabajo que recibe bajo forma de salario. Se dice que la cantidad de valores de uso que consume durante la producción, es menor que la cantidad de valores de uso que crea; queda, pues, después de resarcir ésta, un remanente de valores de uso. Si sólo trabajase el tiempo necesario para reproducir su propia fuerza de trabajo, no quedaría remanente alguno. Pero se da por sentado, simplemente, que la productividad de la tierra le permite producir con el trabajo de una jornada, trabajo dado, más de lo que necesita consumir para seguir viviendo. Esta plusvalía reviste, pues, el carácter de un *don de la naturaleza*, cuya colaboración permite que determinada masa de materia orgánica —semillas de plantas y abono animal— transforme una cantidad mayor de materia inorgánica en materia orgánica, por medio del trabajo. Se sobreentiende, naturalmente, que el terrateniente adopta ante el obrero la posición del capitalista. Paga la fuerza de trabajo que el obrero le ofrece como una mercancía y a cambio de ella no recibe un equivalente, sino que se apropia la explotación de la fuerza de trabajo misma. Se parte siempre del supuesto de que en este cambio existe una alienación (*Entfremdung*) de la fuerza de trabajo respecto de las condiciones materiales del mismo. El punto de partida es el terrateniente feudal. Pero éste figura aquí en función de capitalista y de simple poseedor de mercancías que explota las mercancías cambiadas por el trabajo y recibe a cambio no un simple equivalente, sino un remanente sobre éste, puesto que sólo paga la fuerza de trabajo en cuanto mercancía. Frente a su poseedor, actúa como poseedor de mercancías simplemente. Dicho en otros términos: este terrateniente a que nos estamos refiriendo es esencialmente capitalista. También desde este punto de vista está en lo cierto el sistema fisiocrático cuando afirma que la producción capitalista y la

producción del capital suponen como condición esencial *el divorcio entre el obrero y la tierra, entre el trabajador y la propiedad del suelo.*"¹

Vemos, pues, cómo Marx analiza la peculiar alienación que se da en el modo feudal de producción y que contiene ya en germen a la alienación capitalista, así como el terrateniente es la prefiguración del capitalista. Se produce una alienación entre el obrero agrícola y la tierra que trabaja, y la medida de esa alienación es la plusvalía de la cual se apropia el terrateniente. Esto nos confirma una vez más en la tesis que hemos sostenido en este libro, a saber, que *la medida de la alienación es la plusvalía*, al menos en los modos de producción feudal y capitalista. Lo cual ocurre porque la fuerza de trabajo es asumida como una mercancía. Es exactamente lo mismo que ocurre en el proceso típicamente capitalista, pero con la grave diferencia de que ahora se trata de la renta de la tierra.

En otro pasaje vemos cómo el capital se aliena del trabajo y se convierte en un poder ajeno frente a él. El tema sigue siendo la renta del suelo, pero esta vez vista a través de los ojos de Adam Smith. Escribe Marx: "Después de estudiar la plusvalía en su forma de ganancia, A. Smith pasa a examinar la otra forma, la de la renta del suelo. Una de las condiciones objetivas del trabajo, *alienadas de éste* y por tanto erigidas frente a él como propiedad *ajena*, es el capital; la otra es la tierra misma, considerada como propiedad del suelo. Después de hablar del propietario del capital, A. Smith prosigue en los siguientes términos: 'Tan pronto como el suelo de un país se convierte totalmente en propiedad privada, los terratenientes se sienten, al igual que los demás hombres acuciados por el deseo de recoger sin haber sembrado y exigen una renta incluso por los productos naturales de la tierra. El obrero (...) se ve obligado a ceder al terrateniente una parte de lo que su trabajo recolecta o produce. Esta parte, o lo que tanto vale, el precio de ella, constituye la renta del suelo.' Por tanto al igual que la ganancia industrial propiamente dicha, la renta del suelo no es más que una parte del trabajo que el obrero añade a las materias primas y entrega gratuitamente al propietario de la tierra; no es pues, más que una parte del trabajo sobrante que rinde por encima del tiempo de trabajo necesario para resarcir su salario para producir el equivalente del tiempo de trabajo contenido en éste."²

1. Ed. Española: *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Cartago, Buenos Aires, 1956, IV, pp. 81-82. Edición alemana: *Marx Engels Werke* (MEW), I, p. 53.

2. Ed. esp., IV, pp. 81-82; ed. al., MEW, I, p. 53.

En otra parte de este vasto libro, Marx se enfrenta al capital como productor de valor, y lo considera como potencia alienada, separada del trabajo y enfrentada a él. Aparece en este pasaje un concepto tan importante como el de plusvalía relativa, que es un concepto tanto más importante para nosotros cuanto que en los tiempos modernos se ha acortado la jornada de trabajo; y ya sabemos que la plusvalía relativa es la que se obtiene precisamente con la reducción de la jornada de trabajo. Veamos cómo lo explica Marx: "El Capital produce valor sólo como *relación* [puesto que el capital no es una cosa, sino una relación social, burguesa, de producción, L.S.], en tanto que obliga al trabajo asalariado a rendir trabajo sobrante y estimula la fuerza productiva del trabajo moviéndola a crear plusvalía relativa. En ambos casos, produce valor sólo en tanto que fuerza alienada (*entfremdete Macht*) del trabajo, como condiciones objetivas sobreimpuestas a él, y en general sólo como una de las formas del trabajo asalariado mismo, como condición de éste. Concebido en el sentido usual de los economistas, o sea en cuanto trabajo existente como dinero o como mercancía, el capital, al igual que todas las condiciones de trabajo e incluso las fuerzas gratuitas de la naturaleza, actúa productivamente en el proceso de trabajo, en la producción de valores de uso, pero no se convierte nunca en fuente de valor. No crea un valor nuevo ni incorpora al producto valor de cambio sino en la medida en que él mismo lo tiene, es decir, en la medida en que se reduce a tiempo de trabajo materializado y extrae su valor del trabajo."³

En varias partes de las *Theorien* Marx se refiere al problema del fetichismo, que había abordado de modo tan explícito en *El Capital* y que ya hemos analizado en el capítulo correspondiente. Vale la pena, no obstante, citar algunos fragmentos del tratamiento que da Marx a este problema en sus *Theorien*, porque aquí afina la puntería. Es el caso, por ejemplo, del pasaje siguiente: "Dado que el cambio entre capital y trabajo incorpora el trabajo viviente al capital y lo hace aparecer como una actividad que le pertenece desde que comienza el proceso de trabajo, todas las fuerzas productivas del trabajo social se presentan como si fueran las del capital, de la misma manera que la forma social del trabajo en general aparece en el dinero como la propiedad de una cosa (*als Eigenschaft eines Dings erscheint*). Así, la fuerza productiva del trabajo social y sus formas particulares, aparecen como la emanación del capital, del trabajo objetivado, de las condiciones objetivas del trabajo, y se hallan —frente al trabajo viviente— encarnadas en el capitalis-

3. Ed. esp., IV, p. 89; MEW, I, pp. 64-65.

ta, bajo el aspecto de un objeto independiente. De nuevo nos hallamos con la inversión de la relación que hemos designado, al analizar el sistema de la moneda, mediante el término de *fetichismo* (*Fetischismus*)."⁴ Aunque el término de fetichismo es en Marx de antigua data, nos parece que aquí hace referencia a su *Crítica de la Economía Política de 1859*.

En otra parte de su inmenso manuscrito, Marx hace su acostumbrada crítica de la economía política clásica, y en este caso de Ricardo en particular. Su crítica se basa esta vez en que "todos estos economistas, especialmente Ricardo, y de un modo más marcado aún Torrens, Malthus, Bailey, etc., consideran el capital como el factor regulador de la producción y el trabajo como trabajo asalariado, realizado forzosamente por gente pobre. La teoría de la población de Malthus vino a reforzar más aún este punto de vista. El obrero forma parte del simple coste de producción y de los medios de producción; como tal obrero, se halla reducido a un salario mínimo y en cuanto el número de obreros excede de la masa necesaria para el capital, no alcanza siquiera ese mínimo. Con esta contradicción, la economía política se limita a formular lo que constituye la esencia de la producción capitalista o, si se prefiere, del trabajo asalariado, *del trabajo alienado de sí mismo*, al cual se enfrenta la riqueza por él mismo creada como riqueza extraña (*fremder*), su propia fuerza productiva como fuerza productiva *de su producto*, su enriquecimiento como autoempobrecimiento, su fuerza social como una fuerza de la sociedad sobre él". Vemos aquí cómo funcionan los mismos opuestos dialécticos que funcionaban en los *Manuscritos de 1844*. En el texto alemán se ve claramente: "In diesem Widerspruch sprach die politische Oekonomie bloss das Wesen der kapitalistischen Produktion aus oder, wenn man will, der Lohnarbeit aus; *der sich selbst entfremdeten Arbeit*, der der von ihr geschaffne Reichtum als fremder Reichtum, ihre eigne Produktivkraft als Produktivkraft ihres Produkts, ihre Bereicherung als selbstverarmung, ihre gesellschaftliche Macht als Macht der Gesellschaft über sie gegenübertritt."

En el mismo pasaje, Marx arremete contra la trampa ideológica que los economistas suelen tender frente a estas contradicciones evidentes. Los economistas tienden la trampa de la ahistoricidad del proceso de alienación. Ya vimos en el examen de los *Grundrisse* cuanta importancia daba Marx a la historicidad de la alienación. Aquí nos dice: "Estos economistas erigen en forma general y única, en una verdad natural, esta forma determinada, *específica, histórica* del trabajo social propia

4. MEW, I, pp. 365-368.

de la sociedad capitalista, considerando estas condiciones específicas de producción como condiciones, no históricamente, sino absolutamente necesarias, naturales y lógicas del trabajo social." Los economistas también buscan subterfugios para eludir las contradicciones de la forma capitalista de producción, erigiendo estas contradicciones en una necesidad absoluta de la producción. Por eso dice Marx: "Como no aciertan a sobreponerse al régimen de producción capitalista, sostienen que la forma antagónica bajo la que se presenta aquí el trabajo social es tan necesaria como esta misma forma despojada de su antítesis. De aquí que nos presenten como fuente absoluta de la riqueza, y siempre en los mismos términos absolutos, por una parte el trabajo, que ellos confunden con el trabajo asalariado, y por otra parte el capital (...) De este modo, sin darse cuenta de ello, razonan constantemente en contradicciones absolutas." 5

En otra parte de su manuscrito Marx se enfrenta a un falso dilema de los economistas clásicos: el considerar como capital a los valores de uso. La palabra "capital" en este caso dice Marx, no tiene ningún sentido, porque no se trata de objetos productivos. El trigo alimenta en cuanto valor de uso, no en cuanto capital. "Y otro tanto —explica Marx— podemos decir de la máquina de vapor, que prestaría exactamente los mismos servicios si no fuese capital, si perteneciese a los obreros en vez de pertenecer al capitalista. Todos estos objetos cumplen su misión dentro del proceso real de trabajo por la relación que, en cuanto valores de uso, guardan con el trabajo que en ese proceso se desarrolla y no como valores de cambio, ni mucho menos como capital. Si son productivos dentro de este proceso, o mejor dicho, si la productividad del trabajo se realiza sobre ellos como sobre su materia, es por su propiedad de ser condiciones objetivas del trabajo real, no por su existencia social como objetos autónomos enfrentados al trabajador, como condiciones alienadas, como 'master' encarnado en el capitalista sobre el trabajo viviente." En el texto original de Marx se ve aún más claramente esta proposición: "Es ist ihre Eigenschaft als objektive Bedingungen der wirklichen Arbeit, nicht ihr gesellschaftliche Dasein als den Arbeiter selbständig gegenübertretende, entfremdete Bedingungen, als im Kapitalisten verkörperter master über die lebendige Arbeit, dass sie hier produktiv sind oder vielmehr die Produktivität der Arbeit in ihnen als ihrem Stoff sich verwirklicht." Los valores de uso en cuanto tales, concluye Marx, no pueden expresar por sí mismos "la relación de señorío de estos productos sobre el trabajo mismo". 6

5. Ed. esp., V, pp. 253-255; MEW, III, pp. 254-255.

6. Ed. esp., V, pp. 257-258; MEW, III, pp. 260-261.

De nuevo nos encontramos con una confirmación de la definición de alienación que hemos visto en *El Capital*: alienación es "el paso universal del valor de uso al valor de cambio". Definición que, por cierto, posee un contenido que va más allá de lo puramente económico. En realidad, en esa definición va implícita toda la teoría materialista de la historia, como también va implícita toda la teoría económica madura de Marx. En la formulación de la teoría de la plusvalía —de la cual ya hemos dicho que es la medida objetiva de la alienación— se realiza ese paso universal del valor de uso al valor de cambio, pues uno de los descubrimientos fundamentales de Marx es afirmar que la fuerza de trabajo es un valor de uso susceptible de convertirse en mercancía y venderse en un mercado en el cual aquella fuerza de trabajo se verá retribuida tan sólo en una parte de su esfuerzo: aquella parte estrictamente necesaria para su subsistencia. De ahí que Marx hable de alienación del trabajo, que en rigor quiere decir alienación de la fuerza de trabajo. Esto es también lo que nos quería decir Marx en la definición de la alienación del trabajo que encontramos en el capítulo sobre los *Grundrisse*. Y de ahí también que dedicara tanto tiempo y esfuerzo intelectual a la construcción de las *Theorien über den Mehrwert*, que ahora estamos comentando. Era importante, muy importante, revisar la entera historia económica para rastrear todos los gérmenes y anticipaciones de la teoría que formularía Marx en *El Capital*, y que sería el pilar central de toda su concepción. Pero al rastrear esos orígenes era inevitable —y lo estamos demostrando en este capítulo— rastrear también los orígenes de la teoría de la alienación. Ya en esta época de madurez no va a buscar los orígenes de la teoría de la alienación en Hegel, como ocurría en los *Manuscritos de 1844*. Ahora buscará esos orígenes en la historia económica. (Es justo señalar que Hegel no descuidaba este aspecto, como lo demuestran ciertos pasajes de su obra de juventud, los escritos pre-fenomenológicos).

En otro pasaje de su libro, Marx analiza las condiciones de trabajo como propiedad extraña al trabajador y enfrentadas a él. Hablando de la acumulación originaria de capital, nos dice: "Históricamente considerada, esta concentración sólo puede realizarse bajo esta forma: que estos trabajadores se conglomeren como trabajadores asalariados, es decir, como trabajadores que deben vender su fuerza de trabajo, pues sus condiciones de trabajo se le enfrentan autónomas como propiedad extraña, como fuerza extraña (*als fremdes Eigentum, als fremde Macht selbständig gegenübertreten*), lo que implica que estas condiciones de trabajo se les enfrentan como capital (...) La pérdida de

las condiciones de trabajo se presenta, para el trabajador, como sustantivación de las mismas como capital (*als Verselbständigung derselben als Kapital*).⁷

Esto significa que, como Marx lo demuestra en diversas partes de su obra, la acumulación originaria de capital no es otra cosa que la separación de las condiciones de trabajo como fuerzas autónomas frente al trabajo y al trabajador. Ahora bien, esta separación aparece, en el proceso histórico, como un elemento de evolución social. El sistema capitalista se cuida muy bien de ir manteniendo y reproduciendo esta separación en una escala cada vez mayor, con lo que aumenta el índice de alienación. Y esto durará indefinidamente hasta que, como dice Marx en el mismo pasaje, se produzca una "reacción histórica". Los productos del trabajo cada vez se enfrentarán al trabajador con mayor fuerza como capital, es decir, "como fuerzas alienadas del trabajo, dominadoras del mismo e individualizadas en el capitalista (*als der Arbeit entfremdete, beherrschende und im Kapitalisten individualisierte Mächte gegenüberreten*)".⁸ De todo lo cual se desprende que la misión específica del capitalista es acumular y volver a convertir en medios de producción una parte del plus-producto. Tal es la relación que existe entre acumulación capitalista y alienación. Esta relación no había sido aclarada suficiente por Marx en el capítulo –por lo demás magistral– de *El Capital* dedicado a la acumulación originaria.

Uno de los temas favoritos de Marx en esta obra es el de la personificación del capital y la forma como éste se convierte en una figura alienada que se enfrenta hostilmente al trabajo. En la parte donde hace la crítica de Hodgskin, trata el tema de esta forma: "Hodgskin, con otras palabras, dice lo siguiente: se pretende atribuir a la cosa misma, a los productos del trabajo, aquellos efectos que responden, en realidad, a la forma social determinada bajo la que ese trabajo se efectúa; la relación misma es metamorfoseada en una figura cósmica (*dinglicher Gestalt*). Como sabemos, esa característica es propia del trabajo basado en la producción de mercancías y esta confusión se refleja en la mercancía misma, en el dinero y, sobre todo, en el capital (lo que Hodgskin no ve). Dentro del capital se atribuye a las cosas, como una propiedad inherente a ellas por el hecho de erigirse en capital personificado contra el trabajo, efectos que en realidad les corresponden, no como tales cosas, sino como momentos objetivos del proceso de trabajo. Cesarian de tener

7. Ed. esp., V, p. 262; MEW, III, pp. 267-268.

8. *Ibidem*.

efectos, si cesasen de comportarse frente al trabajo en esta forma alienada (*entfremdete Form*)."⁹

Este significativo pasaje es como un resumen de la teoría de la cosificación contenida en *El Capital*, que nosotros hemos analizado en el capítulo anterior y que ha sido magníficamente comentada por autores como Lukács. El problema fundamental –lo dice Marx una y otra vez en todas sus obras económicas de madurez– es la concepción de aquello que es una relación como una cosa. Todas las relaciones sociales burguesas de producción aparecen así cosificadas, convertidas en *aliena*, y esta forma suya de aparecerse, esta forma *ideológica*, incide sobre la fuerza de trabajo, o sobre el trabajador mismo que la vende, como una fuerza o potencia extraña. De ahí el imperio universal de la alienación en las relaciones capitalistas de producción. Las mercancías mismas, cuya esencia está en el ser relaciones sociales (de ahí la inutilidad de las monedas de Robinson en su isla) al aparecerse como cosas, se convierten en fetiches, esto es, en idolillos que tienen fuerzas sobrenaturales y que dominan todas las relaciones humanas. Esto es lo que no ven los economistas clásicos y preclásicos, y por eso Marx dedica tres grandes volúmenes a criticarlos; y por eso, también, todas sus obras maduras se llaman "crítica de la economía política". Porque la economía política ha sido cómplice en este ocultamiento ideológico del verdadero carácter de las relaciones de producción. Este fenómeno de la cosificación no ha hecho sino acrecentarse desde los tiempos de Marx y ha llegado a extremos alucinantes. Hoy en día la casa de cualquier miembro de nuestra sociedad está repleta de *gadgets*, objetos de consumo que responden a necesidades ficticias, pero que llenan la necesidad fundamental que ha creado el capitalismo: la necesidad de rodearse de cosas, de fetiches.

Por eso habla Marx continuamente en este manuscrito de la *forma de la alienación (Form der Entfremdung)* que tienen uno contra otro los diversos momentos del trabajo. Es menester comprender la razón por la cual Marx, desde un principio, nos habla de alienación del trabajo, y no de alienación en general. Lo hemos visto en los *Manuscritos de 1844* y lo hemos visto con meridiana claridad en los *Grundrisse*. Marx intuyó desde el principio que el germen de la alienación capitalista estaba en el tratamiento que hace el capitalista del trabajo del obrero y del trabajo en general. En ese tratamiento hay una *forma de alienación* o de expropiación (los ingleses del siglo pasado traducían *Entäußerung* por *expropriation*), que viene dada por la

9. Ed. esp., V, pp. 277-278; MEW, III, p. 290.

venta del valor de uso de la fuerza de trabajo en el mercado libre. Una venta que sólo se diferencia de la esclavitud y la servidumbre en que es una venta libre. Pero aquí más que nunca está cuestionada la idea de libertad. ¿Qué libertad puede tener un hombre que sólo posee su fuerza de trabajo y tiene frente a ella a un mercado capitalista que le ofrece un salario ínfimo, capaz tan sólo de cubrir sus necesidades primordiales, como son el comer y el dormir, es decir, reparar la fuerza de trabajo para que al día siguiente siga produciendo plusvalía? No hay ninguna clase real de libertad.

Valdría la pena ensayar a describir el concepto de libertad en nuestro mundo moderno. En ese ensayo veríamos cuán ficticia y alejada de la realidad está la vieja idea de libertad. Ya Cicerón encontraba contradicciones en la *libertas* romana, porque no podía escapar a la realidad visible de la esclavitud. Hoy no se necesita tener el ojo de águila del cónsul romano para darnos cuenta de que la noción de libertad se ha perdido completamente. Ni los países ni los hombres viven en libertad. Los países no viven libremente porque están atezados a ser zonas de influencia de potencias imperiales. Y los hombres, en cualquier parte del globo, siguen atados al salario, a aquella famosa "ley de bronce" que Marx tanto atacara en su *Crítica del Programa de Gotha*. Pese a la mejoría en la condición de la clase obrera, por la reducción de la jornada y por los altos sueldos y salarios, esa clase sigue siendo explotada. La mejoría de las condiciones —sobre todo en los Estados Unidos— ha hecho decir a Herbert Marcuse que la clase obrera carece ya de todo potencial revolucionario. Pero otros autores, como André Gorz y Ernest Mandel, le han replicado al ilustre filósofo ya fallecido. La clase obrera sigue teniendo capacidad de lucha, sobre todo en los grandes centros industrializados, y de una manera emergente en los países que se denominan subdesarrollados, palabra que, según Mandel, es un "púdico eufemismo" para denominar el atraso y la miseria que causan las potencias imperialistas. Y en esa lucha de la clase obrera sigue teniendo predominancia la *Form der Entfremdung*, la forma o figura de la alienación, porque con la explotación de plusvalía relativa se sigue explotando a la fuerza de trabajo.

En esta obra de Marx no podía faltar una referencia importante al problema del fetichismo. Hablando de los economistas vulgares, dice Marx: "La forma de la renta y las fuentes que de ésta nacen expresan las condiciones de la producción capitalista bajo la forma más fetichista (*fetischartigen Form*). Aquí la existencia de la renta, tal y como se presenta en la superficie de las cosas, aparece desglosada de las relaciones en que

descansa y de todos los eslabones intermedios. De este modo, la tierra se presenta como la fuente de la renta del suelo, el capital como fuente de la ganancia y el trabajo como la fuente del salario." 10

Son los economistas vulgares, a quienes Marx critica en este pasaje, los que presentan a la tierra como la fuente de la renta del suelo, y encubren la plusvalía como ganancia, y al trabajo como la fuente del salario. Todas estas son mistificaciones ideológicas de la economía vulgar, que Marx denuncia. Presentar al capital obtenido por plusvalía como "ganancia" es practicar una mistificación ideológica. Esto fue muy bien explicado en *El Capital*, y es un problema que nosotros hemos examinado con detenimiento. La ganancia es la *Erscheinungsform* o forma de aparición de la plusvalía. Y el problema de la renta del suelo, el problema de la tierra, es examinado por Marx con detenimiento en el Tomo III de *El Capital*, en aquel pasaje famoso donde aparecen *Monsieur Le Capital* y *Madame la Terre*. Lo que ignoran los economistas vulgares es que la fuente de riqueza del suelo sigue siendo el trabajo.

Particular interés le confiere Marx al capital usurario que es, según él, la forma más fetichizada de todas. "El fetichismo más absoluto —nos dice— (*vollständigste Fetisch*) nos lo revela *el capital usurario o productor de intereses (das zinstragende Kapital)*. Es el punto de partida primitivo del capital, el dinero, y la fórmula D-M-D', reducida a sus dos extremos: D-D'. Es la fórmula primaria y genérica del capital condensada en una síntesis ininteligible (...). Para encontrarnos con el fetichismo perfecto, tenemos que recurrir al capital usurario. Es el capital completo, en el que se concentran a la par el proceso de producción y el proceso de circulación y que arroja, en un determinado plazo de tiempo, una determinada ganancia. Este resultado se produce aquí sin que en ello sirva de mediador el proceso de producción ni el proceso de circulación. En la relación entre el capital y la ganancia se trasluce todavía, aunque un poco oscura, cierta reminiscencia del pasado. En el capital usurario, el *fetichismo automático* es ya perfecto y estamos ante el dinero que se valoriza a sí mismo, ante el dinero que pare dinero. Aquí el pasado se ha borrado del todo. La relación social se refina como relación entre un objeto material, dinero o mercancía, y el objeto mismo (...). Nos basta observar lo que aparece como evidente, a saber: que en la relación entre el capital y los intereses el capital es la fuente misteriosa de su propia incrementación. Es, por tanto, el capital *par excellence*." 11

10. Ed. esp., V, p. 365; MEW, III, 445.

11. Ed. esp., V, p. 367; MEW, III, p. 447.

Este "fetichismo automático", esta "forma perfecta de fetiche" se repite sin cesar en nuestra edad moderna. Es la forma más *cósica* del capital. Lo que en la relación normal, es decir, la relación D-M-D', es el dinero que produce mercancías, que a su vez producen dinero adicional (ganancia, como dice el capitalista), en la relación usuraria se convierte en una especie de monstruosidad mágica: D-D', o sea, dinero que produce dinero, capital que genera capital como si fuera una célula cancerosa que se autorreproduce indefinidamente. Aquí aparece borrado el proceso de producción del capital e incluso el proceso de circulación de las mercancías. Es el capital *à l'état pur*.

Marx lo explica más adelante con lujo de precisiones: "En la forma de capital usurario o fuente de intereses (*als zinstragendes Kapital*) y por tanto en su forma indirecta de capital-dinero usurario (*zinstragendes Geldkapital*) ha adquirido el capital su forma pura de fetiche (*reine Fetischform*). En primer lugar, bajo esta forma el capital sigue existiendo como dinero, es decir, pierde sus contornos reales y precisos, para reducirse a una simple modalidad de valor de cambio sustantivo, del valor materializado, al contrario de lo que ocurre en el proceso real y efectivo del capital, en el que desaparece la forma de dinero, única forma bajo la cual se presenta en el mercado financiero. En segundo lugar, la plusvalía producida también en forma de dinero aparece aquí como algo que corresponde al capital en cuanto tal, o sea al propietario del capital-dinero, por el mero hecho de serlo, el dueño del capital desglosado de su proceso propio. La fórmula D-M-D' se convierte aquí en la fórmula D-D' (...). La plusvalía nacida del capital-dinero se presenta asimismo como una cuota determinada, que se calcula en base a la masa de dinero, en bloque. 100 libras esterlinas al interés del 5% arrojan un capital de 105 libras. Estamos pues ante la forma material y tangible del valor creador de nuevo valor, del dinero que pare dinero. Forma, en verdad, carente de sentido, absurda, enigmática. Al estudiar el desarrollo del capital, tomábamos como punto de partida la fórmula D-M-D', cuyo resultado era D-D'. Pero aquí la fórmula D-M-D' ya no es el resultado, sino el sujeto (...). El dinero, forma transfigurada de la mercancía, fue nuestro punto de partida y vuelve a ser nuestro punto de llegada, del mismo modo que veíamos en la mercancía, a la par, la condición y el resultado del proceso de producción del capital. Esta forma, la más peregrina de todas, y al mismo tiempo la más afín al modo de ver habitual, es la que el capital reviste como la 'forma fundamental' de los economistas vulgares, expuesta, sin embargo, a una crítica poco profunda. Bajo esta forma, desaparece casi totalmente *la relación interna a que*

responde, el capital *aparece* como fuente autónoma de valor, y además se esfuma su carácter antagónico con respecto al trabajo, por cuya razón los socialistas vulgares pueden atacarlo a su antojo, por ser la forma más irracional del capital." 12

Lo interesante para nosotros es que en el capital usurario o a intereses, es decir, en la relación D-D', así como pareciera haberse borrado todo rastro de relación social de producción, parecería también haberse borrado todo rastro de alienación. Pero la alienación sigue allí presente, como también las relaciones de producción, porque el dinero que es puesto a rendir intereses es dinero obtenido con la producción de mercancías que a su vez son producto del trabajo humano; trabajo humano que ha producido plusvalía y que por tanto ha sido trabajo alienado. Lo que ocurre es que en el capital usurario el trabajo se nos presenta como trabajo muerto, cristalizado, y de esta forma la alienación por él representada adquiere una perfecta forma *cósica*, la forma más pura de fetiche.

Una de las formas *ideológicas* con que el capitalista suele ocultar la existencia de plusvalía es la que él denomina "ganancia". Sobre este tema tiene Marx significativas palabras, donde se aclara este otro *quid pro quo* de la producción capitalista. Dice Marx: "Si nos fijamos en un capital individual o incluso en el capital global que actúa en una determinada esfera de producción, vemos que la ganancia no difiere de la plusvalía en apariencia solamente, sino también en la realidad. Capitales de la misma magnitud producen ganancias iguales, lo que vale tanto como decir que la ganancia depende del volumen del capital, se halla determinada por el valor del capital invertido. No queda, en todas estas expresiones, ni rastro de la relación existente entre la ganancia y la composición orgánica del capital. Es un hecho incontrovertible que capitales iguales, aun poniendo en acción cantidades muy distintas de plusvalía, rinden ganancias iguales. De este modo, la transformación de los valores en precios de producción parece echar por tierra lo que constituye la base de todo el sistema, o sea la determinación del valor de las mercancías por el tiempo de trabajo encerrado en ellas."

Esta aparente objeción a la teoría del valor, que el mismo Marx expone, es destruida por éste de la siguiente forma: "En esta forma, totalmente alienada, de la ganancia (*in dieser ganz entfremdeten Form des Profits*) -y a medida que la ganancia va encubriendo su propio meollo- el capital pasa a ser más y más una forma *cósica* (*sachliche Gestalt*), se convierte como relación

12. Ed. esp., V, pp. 375-376; MEW, III, pp. 458-459.

cada vez más en cosa, pero una cosa tal que encierra en su seno la relación social, a la cual se ha tragado; una cosa dotada de una vida y una sustantividad ficticias, que tiene relación consigo misma, en suma: un ente físicamente metafísico. Y bajo esta forma de *capital* y *ganancia* adquiere el capital los contornos de algo delimitado y concreto. Es la forma de su realidad, o mejor dicho, su forma real de existencia. Y es la forma en que vive en la conciencia [ideológica, L.S.] de su portador el capitalista, y se refleja en sus representaciones." 13

Vemos así cómo en la mente o conciencia del capitalista se forma una representación, típicamente ideológica, acerca de la ganancia. El hecho de que magnitudes iguales de capital produzcan iguales ganancias no le dejan ver el hecho de que pueden producirse distintas cantidades de plusvalía, es decir, distintas magnitudes de alienación. Esta confusión ideológica entre plusvalía y ganancia Marx la desarrolla largamente en *El Capital*, en particular en los tomos I y III, y nosotros la hemos analizado en el lugar correspondiente. Si ahora le prestamos de nuevo atención es porque el mismo Marx creyó conveniente hacerlo en su historia crítica de las doctrinas de la plusvalía, es decir, en las *Theorien über den Mehrwert*. También es notoria en este texto la insistencia de Marx en la *forma cósica* que adquieren las relaciones de producción; es decir, en la identificación de *relación* y *cosa*, que es la esencia misma del fetichismo capitalista. Para el capitalista, la "ganancia" es una cosa que se ha desprendido mágicamente del capital, como una emanación misteriosa. Todo esto es lo que Marx, en varias partes de su obra, llama "la mistificación capitalista", esto es, la conversión de la relación económica en un *misterio*, en algo oculto, según la etimología griega de la palabra *mysterion*. Esa cosa oculta es la que manejan los ejecutivos capitalistas en sus oficinas, que hoy en día son oficinas multinacionales y monopólicas. Es el misterio de la construcción capitalista, que hoy en día no es tan misterioso, pero que en tiempos de Marx tenía el carácter de una revelación, de la cual él fue el vidente.

Hay otro momento en las *Theorien* donde Marx habla del capital a interés, y expresa mejor que antes la condición alienada que allí está envuelta. "El interés —dice— expresa precisamente la existencia de las condiciones de trabajo como *capital*, en su antagonismo social y su metamorfosis en fuerzas personificadas frente al trabajo y sobre éste. El condensa el carácter alienado (*entfremdeten Charakter*) de las condiciones de trabajo respecto de la actividad del sujeto. Representa la propiedad que tiene el

13. Ed. esp., V, p. 384; MEW, III, p. 474.

capital —o simplemente la propiedad de capital— de ser un medio para apropiarse de los productos del trabajo ajeno, como señorío sobre el trabajo ajeno." 14 Insiste Marx luego en que en esta relación el capital se presenta como algo desligado del proceso de producción, y que no es resultado de ese proceso productivo. No se presenta allí el capital como en oposición al trabajo, sino como una limpia relación entre dos capitalistas que poseen dinero. También aparece aquí el capital desligado del obrero, pues "al obrero como tal no le interesa en lo más mínimo la distribución de la ganancia entre los capitalistas". De ahí que en el capital a interés pareciera borrarse por completo el antagonismo entre el capital y el trabajo. Sin embargo, allí está más presente que nunca la forma alienada del trabajo.

En otra parte nos habla Marx de que el capitalista en cuanto tal, en cuanto trabaja, también es creador de plusvalía. Pero en este caso la ganancia industrial "es presentada como lo contrario de lo que es, o sea, no como apropiación del trabajo ajeno (*Aneignung der Fremder Arbeit*) sino como creación de valor por obra del propio trabajo. Así, esta parte de la plusvalía deja de ser plusvalía, para convertirse en su contrario, un equivalente para un trabajo realizado. Y así, el carácter *alienado* del capital (*entfremdete Charakter*), o sea su oposición al trabajo, es presentado más allá del proceso de explotación, es decir, más allá de la real y efectiva acción de esa alienación (*wirklichen Aktion dieser Entfremdung*), con lo que se esfuma todo el carácter antagonico de este proceso. De ahí que parezca que la real y efectiva explotación, en la que se realiza y efectúa ese antagonismo, es en realidad su contrario, una modalidad específica del trabajo, englobada en la misma categoría social del trabajo asalariado. Por donde el trabajo de los explotadores se identifica con el de los explotados..." 15

He aquí, pues, una nueva forma de encubrimiento ideológico de la explotación. Esta forma de considerar el "trabajo" del capitalista es hoy practicada a través de la innumerable red de los llamados "ejecutivos", que aparentemente cobran un salario y son explotados, pero que no hacen más que ser partes de la tela de araña del capitalista central, que todo lo devora.

Finalmente, Marx nos habla en este manuscrito de la superación de la alienación, tema que no falta en ninguno de sus grandes escritos y que en esta ocasión, como en otras, acompaña de una comparación con la religión. La comparación con la religión viene expresada en estos términos: "Allí donde

14. Ed. esp., pp. 387-388; MEW, III, p. 485.

15. Ed. esp., V, p. 388; MEW, III, 485-486.

el hombre revista de una *forma religiosa* los vínculos que le unen a su propia naturaleza, a la naturaleza exterior y a los demás hombres, llegando a dejarse dominar por estas representaciones, es indudable que son necesarios los *sacerdotes* y su trabajo. Pero la función del sacerdote deja de formar parte del proceso social de producción tan pronto como se extingue la forma religiosa de la conciencia. El trabajo sacerdotal termina allí donde termina el sacerdote; lo mismo ocurre con el capitalista: éste termina allí donde termina el trabajo realizado por él o encomendado por él a otros." 16

Esta tesis la había adelantado Marx en sus *Grundrisse*, y nosotros la hemos analizado en su oportunidad. Forma parte del vasto programa socialista de Marx, que implicaba una laicización de la conciencia, un reconocimiento por parte del hombre de sus verdaderos vínculos con su propia naturaleza, con la naturaleza exterior y con los demás hombres. Lo que se ha llamado el apetito religioso, el ansia del hombre por lo desconocido, puede convertirse en un volcamiento de la sensibilidad humana hacia sí misma, hacia su propio contexto. Naturalmente, siempre seguirán existiendo las grandes preguntas sobre el origen del universo y sobre la constitución última del mismo. Son preguntas que el hombre no podrá acaso contestar jamás. Pero sí podrá el hombre alejarse de los expedientes religiosos para arreglar los problemas de este mundo que conocemos. Se podrá dejar de santificar la pobreza en nombre de otro mundo no material, en el nombre de una resurrección de la carne que en realidad no nos concierne. El hombre aprenderá mejor la tarea de ser hombre, que por su misma condición de transitoriedad exige heroísmo por parte del ser humano. Pues se necesita tener en el fondo una condición heroica para amar este mundo sin necesidad de esperar de él recompensas posteriores a nuestra muerte física.

Finalmente, Marx termina con estas palabras: "Allí donde el trabajo del capitalista no se deriva del mismo proceso capitalista, terminando por tanto donde termina el capital; allí donde el trabajo del capitalista no es el nombre que se da a la función de explotar el trabajo ajeno; finalmente, allí donde es una función que brota de la forma social del trabajo, de la división del trabajo, de la cooperación, etc., deja de depender del capital, como esta misma forma, tan pronto como se emancipa de la envoltura capitalista. Cuando se dice que este trabajo en cuanto *trabajo capitalista*, en tanto función del capitalista, es necesario, se reconoce, pura y simplemente, que la economía vulgar es

16. Ed. esp., V, p. 389; MEW, III, pp. 486-487.

incapaz de comprender la fuerza social que se alberga y se desarrolla en el seno del capital y el carácter social del trabajo, si no los hace depender de la forma capitalista, de la *forma de la alienación*, del antagonismo y la contradicción de sus elementos, de su trastocamiento y su *quid pro quo*. Et c'est justement ce que nous affirmons." 17

Con estas palabras culmina Marx su razonamiento. La forma de la alienación seguirá existiendo mientras exista la forma del capitalista; cuando ésta se extinga, se extinguirá la alienación, *al menos como forma dominante de la sociedad y del proceso de trabajo*. Marx nunca, en su obra, nos dice que la alienación (y subconjuntos suyos como la ideología) desaparecerá *del todo* con el advenimiento de la sociedad socialista. Pero sí nos dice que desaparecerá como forma dominante, así como desaparecerán el dinero y el salario y la producción mercantil y la propiedad privada y la división del trabajo: desaparecerá, pero no del todo. Se transformarán *cualitativamente*. Pero para que ello ocurra la humanidad actual tendrá que tomar derroteros distintos a los que está tomando. El programa de Marx no se ha cumplido sino en una mínima parte. El resto ha sido traicionado. Es preciso superar definitivamente la alienación aún existente en todas las áreas del globo.

X.3. CONCLUSION

El viaje por las *Theorien über den Mehrwert* no ha sido muy largo, pero sí difícil y fatigoso. Había que rastrear en millares de páginas que dejó Marx escritas para extraer de ellas la substancia de su teoría de la alienación. Hemos utilizado la versión castellana de Wencésloao Roces y la alemana de las Marx-Engels Werke (MEW). Con ser tan eximio traductor de Marx, sin embargo Roces ha tenido que ser frecuentemente retocado por nosotros, porque especialmente en los pasajes donde Marx habla de la alienación, Roces no es fiel, no traduce ni el espíritu ni la letra. La letra, que por cierto es tan importante en una investigación como esta. Por otra parte, la reunión de los textos de Marx de una forma más o menos sistemática se nos ha hecho difícil, por cuanto sus referencias a la alienación en esta obra son dispersas y variadas. Sin embargo, hemos hecho algún intento de sistematización, aunque sólo fuera para que este capítulo no se quedase en un simple repertorio de citas (lo cual ya sería bastante, pues nadie lo había hecho hasta ahora),

17. Ed. esp., V, pp. 391-392; MEW, III, p. 488.

y también para que su sistematicidad concuerde con la que hemos dado a todos los capítulos anteriores.

Sólo me queda, para dar remate a este libro, recoger las sabias palabras de Marx en su Prólogo a *El Capital*: "Acogeré con los brazos abiertos todos los juicios de la crítica científica. En cuanto a los prejuicios de la llamada *opinión pública*, a la que jamás he hecho concesiones, seguiré ateniéndome al lema del gran florentino:

Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!"

INDICE

	pág.
<i>Prefacio</i>	9
CAPITULO I	
PANORAMA DEL CONCEPTO DE ALIENACION EN LA OBRA DE MARX: SU TRAYECTORIA Y SUS PROBLEMAS	13
CAPITULO II	
LOS MANUSCRITOS DE PARIS O EL PROBLEMA DE LA ALIENACION EN LA FRONTERA ENTRE FILOSOFIA Y ECONOMIA	29
II.1. Advertencia	31
II.2. Noticia sobre los Manuscritos de 1844	31
II.3. Las determinaciones de la alienación	37
II.3.1. <i>Primera determinación: la alienación del producto</i>	41
II.3.2. <i>Segunda determinación: la alienación de la actividad productiva</i>	48
II.3.3. <i>Tercera determinación: la alienación del "ser genérico" del hombre</i>	54
II.3.4. <i>Cuarta determinación: la alienación del hombre respecto del hombre</i>	60
II.3.5. <i>Quinta determinación: la alienación ideológica</i>	63
II.4. Los manuscritos de 1844: obra de transición	69
CAPITULO III	
LA SAGRADA FAMILIA DE LAS ABSTRACCIONES	75
III.1. Cambio de perspectiva	77
III.2. Noticia sobre "La sagrada familia"	79
III.3. La alienación en "La sagrada familia"	82

	pág.
III.3.1. <i>La alienación ideológica o la lucha contra la sagrada familia de las abstracciones</i>	83
III.3.2. <i>Propiedad privada, contradicciones sociales y alienación</i>	96
III.3.3. <i>Economía política y alienación</i>	105
III.3.4. <i>La superación de la alienación</i>	110
III. 4. <i>Conclusión</i>	114
CAPITULO IV	
LAS "TESIS SOBRE FEUERBACH": UNA ENCRUCIJADA INTELLECTUAL	
IV.1. Una encrucijada intelectual	119
IV.2. Noticia sobre las "Tesis"	120
IV.3. El tema de la alienación en las "Tesis"	123
IV.3.1. <i>Alienación y objetivación</i>	123
IV.3.2. <i>La alienación religiosa</i>	126
IV.3.3. <i>"La esencia humana no es un abstractum domiciliado en el individuo singular"</i>	130
IV.3.4. <i>Alienación y filosofía. La hora de cambiar el mundo</i>	137
IV.4. <i>Conclusión</i>	144
CAPITULO V	
LA ALIENACION Y LA GENESIS DEL MATERIALISMO HISTORICO. "LA IDEOLOGIA ALEMANA"	
V.1. Giro de 180 grados y fundación de una ciencia	149
V.2. Noticia sobre "La ideología alemana" y su circunstancia histórico-cultural	155
V.3. El contenido de la ideología alemana	161
V.4. La alienación en "La ideología alemana"	167
V.4.1. <i>La alienación ideológico-filosófica</i>	167
V.4.2. <i>Reificación de las fuerzas productivas, propiedad privada, división del trabajo y alienación</i>	173
V.4.3. <i>La alienación "originaria" y del Estado</i>	178
V.5. <i>Conclusión</i>	184
CAPITULO VI	
EL PERIODO 1847-1857	
VI.1. El interregno 1847-1857: recuento biográfico	189
VI.2. Rasgos del pensamiento de Marx en este período	195

	pág.
VI.2.1. <i>La alienación ideológica de Proudhon</i>	195
VI.2.2. <i>El pensamiento económico</i>	197

CAPITULO VII

LOS "GRUNDRISSE" Y LA DEFINICION DE LA ALIENACION

VII.1. Noticia sobre los "Grundrisse"	203
VII.2. El pensamiento de Marx en los "Grundrisse"	205
VII.3. La alienación en los "Grundrisse"	214
VII.3.1. <i>La alienación monetaria</i>	215
VII.3.2. <i>La alienación ideológica</i>	218
VII.3.3. <i>Alienación y objetivación</i>	222
VII.3.4. <i>Historicidad de la alienación</i>	224
VII.3.5. <i>Alienación y libre individualidad</i>	236
VII.3.6. <i>La superación de la alienación</i>	255
VII.3.7. <i>La definición de la alienación</i>	261
VII.4. <i>Conclusión</i>	263

CAPITULO VIII

LA ALIENACION EN LA DIALECTICA DEL VALOR DE USO Y EL VALOR DE CAMBIO. "CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA" (1859)

VIII.1. Noticia sobre la "Crítica"	267
VIII.2. La forma teórico-económica de la alienación	271
VIII.3. Ideología y cultura	285
VIII.4. <i>Conclusión</i>	291

CAPITULO IX

FETICHISMO Y DIVISION DEL TRABAJO. LA ALIENACION EN "EL CAPITAL"

IX.1. Noticia sobre "El Capital"	295
IX.2. La teoría de la explotación en "El Capital"	302
IX.3. La cuestión del fetichismo	322
IX.4. División del trabajo y alienación	346
IX.5. Apariencia y estructura: la alienación ideológica	356

CAPITULO X

LA ALIENACION EN LAS "TEORIAS DE LA PLUSVALIA"

X.1. Noticias sobre las "Teorías de la plusvalía"	369
X.2. El tema de la alienación en las "Teorías"	370
X.3. <i>Conclusión</i>	385

