

TEXTOS FILOSÓFICOS II

MARXISMO

CARLOS CASTILLO PERAZA

TEXTOS
FILOSÓFICOS II

MARXISMO

CARLOS CASTILLO PERAZA

TEXTOS FILOSÓFICOS II. MARXISMO
Derechos reservados 2015

Partido Acción Nacional
Av. Coyoacán 1546, colonia del Valle
03100, México DF

Fundación Rafael Preciado Hernández, AC
Ángel Urraza 812, colonia del Valle
03100, México DF

Antología conformada
por Carlos Castillo López

Diseño: Retorno Tassier

Impreso en México

Queda prohibida la reproducción total
o parcial de esta obra por cualquier medio,
incluidos los electrónicos, sin permiso escrito
por parte de la editorial.

ÍNDICE

Presentación, <i>Carlos Castillo López</i>	5
Introducción	9
I. La cuestión judía	21
II. Los derechos del hombre	35
III. El opio del pueblo	51
IV. El materialismo histórico	107
V. La moral	141

PRESENTACIÓN

Al igual que el primer volumen de esta colección, editado el año pasado bajo el título *Textos filosóficos. Maquiavelo, Rousseau, Proudhon*, la presente edición es un hallazgo fruto de la casualidad: en una caja del archivo de Carlos Castillo Peraza, una carpeta de color rojo contenía una centena de hojas manuscritas, tamaño carta, bajo el título "Filosofía de Marx", cuidadosamente redactadas, ordenadas por temas y numeradas, junto a otro centenar de fichas con anotaciones sobre distintas referencias, autores, citas y reflexiones que conformaban, en conjunto, un estudio profundo y detallado sobre el marxismo.

Durante 1979 y 1980, Castillo Peraza impartió temas filosóficos en la Universidad La Salle, y una primera lectura de esas páginas descubiertas llevó de inmediato a la conclusión de que se trataba de las clases que el político y pensador yucateco preparó e impartió en aquella casa de estudios; el lenguaje a veces coloquial, otras francamente directo y desinhibido, el análisis de una enorme cantidad de párrafos originales de Marx, los comentarios que de su obra hicieron diversos pensadores católicos o socialistas, entre otras señales, son una muestra de que, además, esas clases temáticas, cuyo título se respetó para esta edición, muy probablemente serían parte de alguna edición posterior de parte de su autor.

Imposible saber porqué aquel esfuerzo no culminó en tomo alguno. Imposible también saber la ambición de Castillo Peraza respecto de dar forma a un trabajo de análisis filosófico propiamente dicho; no obstante, la evidencia de estos textos deja pocas dudas al respecto, así como diversas hojas, también manuscritas, donde se enlistan índices que apuntan en ese sentido, y que constituyen un recorrido por la historia de las ideas que acompañaron e impulsaron nuestro tiempo.

El reto editorial de dar forma a *Textos filosóficos II. Marxismo* no fue menor. El primero de los desafíos consistió en detectar la bibliografía extensa y abundante que se cita a lo largo de los escritos, muchas veces abreviada con iniciales o apuntada al margen de las cuartillas, pero siempre transcrita la cita con un color de tinta distinto, que por fortuna simplificaron la separación entre las reflexiones del autor y las referencias originales; la transcripción, a cargo de

Herminia Cordero, fue otro de los obstáculos a franquear, no solamente por la extensión sino, además, por la en ocasiones complejidad de una caligrafía que si bien la mayor parte de las veces suele ser clara y precisa, hay veces que revela los frutos del cansancio, de la prisa o de esas interferencias de quien asume diversos compromisos a la vez.

Con la suma de esos esfuerzos, este libro aborda un tema que, a primera impresión, puede parecer ajeno a los intereses y las banderas que Castillo Peraza defendió no sólo durante su carrera política, sino que además acompañaron su formación académica y profesional: las del humanismo. No obstante, sería absurdo destacar la exclusividad de aquella filosofía sin considerar que durante prácticamente todo el siglo XX, el pensamiento derivado de las tesis de Marx fue protagonista indiscutible de la historia de la humanidad. En ese sentido, el autor era enfático en la importancia de conocer al rival, de estudiarlo para exponer sus debilidades pero también para rescatar sus aciertos, de recuperarlo en sus tesis originales y alejarlo de interpretaciones o tergiversaciones posteriores y a conveniencia; de tener en claro, empero, a qué se enfrentaba desde la gesta ideológica para, con ese conocimiento, poder construir mejor los argumentos y enfrentarlo con seriedad y desde sus propios ideales.

Una anécdota ilustra con claridad esa vocación de estudio, de conocimiento del otro, de apertura y pluralidad tanto de la obra como de las acciones que más tarde, el que fuera presidente del Partido Acción Nacional entre 1993 y 1996, emprendiera desde el campo de las reformas que apuntalaron la democratización de México: a finales de 1997 o principios de 1998, Castillo Peraza pudo, por primera vez en su vida, reunir en un solo espacio el total de su biblioteca, unos cinco mil volúmenes que hasta ese momento permanecían dispersos en distintas oficinas, casas de amigos y su propio domicilio. En el nuevo emplazamiento, las cajas llegaban y era cuestión de, poco a poco, cerciorarse de sus contenidos y acomodar cada ejemplar en su sitio correcto; la sorpresa de quien estas líneas suscribe llegó cuando comenzaron a aparecer libros de autores como Trotsky, el propio Marx en obras completas, Lenin (también en obras completas), Engels, Mao y otros ideólogos o panfletistas de aquellas ideas. Mi pregunta fue: “¿Qué tú no perteneces al otro bando?” A lo que respondió: “Sí, pero para derrotarlos primero teníamos que conocerlos mejor de lo que ellos mismos se conocían. Y así les ganamos”.

Con ese bagaje estudiado y conocido a fondo, con la capacidad de contraponer una visión nueva a ideas que ya en los primeros ochenta comenzaban a ser anticuadas –aunque aún su caída completa con la del muro de Berlín tardaría casi una década más–, resulta pues valioso el material que la Dirección editorial de la Fundación Rafael Preciado Hernández ha preparado con esos manuscritos, y que constituyen una lectura del marxismo desde la crítica humanista, revisando párrafos completos de sus principales autores,

combatiendo y desmontando argumentos falaces o descompuestos tras décadas de manoseo, demostrando la distancia que a la postre se situó entre la gran teoría y la en ocasiones hasta brutal práctica de aquellos principios. Con Mario Vargas Llosa: “cuando se persigue la pureza, en política, se llega a la irrealidad”.

Este segundo volumen completa, hasta que un nuevo azar dicte lo contrario, los textos filosóficos de Carlos Castillo Peraza, y su edición es parte de un esfuerzo que ya desde hace más de una década realiza esta Fundación para reunir su obra, promoverla y difundirla. Sea pues esta labor una ventana nueva para asomarse temas que al menos en sus preceptos más básicos –la justicia social, el reparto de la riqueza, la acumulación– cobran poco a poco una nueva vigencia.

Carlos Castillo López
Director Editorial y de Cooperación Institucional
Fundación Rafael Preciado Hernández

INTRODUCCIÓN

Hoy día resulta inevitable la confrontación con el pensamiento marxista. El marxismo es parte de lo que podríamos llamar la cultura de nuestro tiempo, entendiendo aquí por cultura el conjunto de los sistemas de comprensión, representación y expresión normativos y de acción. La epistemología, la lógica, la ética, la política, el Derecho, las ciencias y las artes están en la actualidad penetradas de conceptos, de juicios, de puntos de vista, de apreciaciones y de opiniones que, expresa o tácitamente, hunden sus raíces en el pensamiento de Marx. El fenómeno histórico del marxismo es de amplísimas proporciones y el influjo de la óptica marxista desbordada con creces el ámbito de lo económico. Sin embargo, esto no quiere decir que compartamos el criterio que expresó Jean Paul Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, según el cual sería el marxismo “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”. No lo es, como lo veremos ulteriormente, pero sí es un pensamiento de evidente actualidad, como puede comprobarse con una simple mirada a eso que Ortega llamó nuestra “circunstancia”, y que de algún modo es parte de nuestro propio yo.

Es en este sentido de actualidad indudable que el pensamiento de Marx llama la atención del filósofo o del aspirante del filósofo, puesto que la reflexión filosófica no se ejercita únicamente en el nivel de las ideas abstractas, sino que también se propone desentrañar el sentido y el significado del descubrimiento histórico, en cuyo seno devienen madurar los mismos conceptos filosóficos. Si el marxismo es uno de los factores más movilizadores y determinantes de la historia contemporánea, la reflexión filosófica no puede menos que emprender una valoración, un juicio crítico o, cuando menos, un análisis lo más detenido, amplio y profundo que sea posible del marxismo. Omitir este esfuerzo equivaldría a dejar al margen del interés filosófico un amplio sector de la realidad histórica concreta. He aquí pues la primera justificación de este curso.

Sin embargo, cabe señalar en esta introducción que la influencia de un pensamiento –en este caso el de Marx– sobre una época no tiene necesariamente causas de orden filosófico. Bien puede originarse en circunstancias exteriores a la filosofía, ajenas a la coherencia interna de tal pensamiento y, por tanto, contingentes, como podrían serlo el prestigio de un poder político, la capacidad de tal pensamiento para dar respuesta a situaciones sociales, económicas y políticas determinadas, o incluso el poderío militar y propagandístico de los propugnadores de ese pensamiento. De aquí que, desde el horizonte de la filosofía, rechazemos la identificación de la verdad con el hecho y tratemos de ver al marxismo con ojos de quien no se deja dominar por la presión inmediata de una experiencia política, ni permite justificaciones a posteriori. El filósofo no puede dejarse llevar emocionalmente por los motivos predominantes de su propia época. Por esto, como ya decíamos, no hacemos nuestra opinión de Sartre, quien afirma la insuperabilidad del marxismo en virtud de que no han sido superadas las condiciones económicas, sociales y políticas que determinaron su nacimiento. Hay en esta afirmación un notable círculo vicioso: el marxismo es la doctrina que afirma que las condiciones económicas determinan el nacimiento de los “pensamientos” de una época. Es preciso haber aceptado de antemano la validez de esta doctrina para afirmar que es la doctrina insuperable de nuestro tiempo. Equivaldría a decir “el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo porque, según el marxismo, no se puede pensar hoy de otra manera que la marxista”: Sartre da por un hecho lo que debería demostrar, es decir, que el pensamiento está determinado por la “base” económica.

De cualquier modo, lo que conviene distinguir con claridad y precisión es la verdad y el valor de una concepción filosófica, frente a su actualidad histórica, aunque sea posible encontrar entre ambos problemas no pocos puntos de contacto. La verdad de una concepción filosófica no es reductible, empero, a su coincidencia con una conjetura económica, ni siquiera a su coincidencia con una estructura de ese orden. Sería lo mismo que destruir el concepto de verdad para sustituirlo por el de instrumentalización política oportunista. La investigación filosófica, porque se realiza en el tiempo, no puede pretender agotar para siempre el conocimiento de la verdad. Es siempre capaz de profundizar más. Por un lado, pues, trasciende la historia, pues puede adquirir certezas inquebrantables. Por el otro depende del desarrollo histórico de la conciencia, que la mueve hacia nuevos objetos y así contribuye a mandarla. En consecuencia,

“una concepción filosófica puede decirse actual cuando expresa las exigencias espirituales del tiempo, al conferir una forma unitaria y un

fundamento ontológico a la totalidad de los conocimientos de una época. Pero la actualidad de una filosofía no puede medirse a partir de abajo, con la medida contingente del desarrollo económico y de la superación política, sino con base en su efectivo progreso en la conquista de la verdad, que madura en la conciencia del tiempo”.¹

Vistas así las cosas, el marxismo resulta ser una concepción por muchos ángulos superada, si se entiende por marxismo el sistema elaborado por Marx y Engels durante la primera mitad del siglo pasado. Sus orígenes los encontramos en la llamada “izquierda hegeliana” y en el materialismo evolucionista decimonónico. La obra de Lenin, que aisló al marxismo de las nuevas rutas de investigación filosófica, lo convirtió en un dogmatismo con textos sagrados e intérpretes oficiales, ajeno a los avances de la ciencia. Bastaría citar los casos de Lysenko, la cibernética y la parapsicología para dar tres brillantes botones de muestra. Hoy día, en los países donde los marxistas pueden pensar, investigar y publicar sin contratiempos –es decir, en los países donde el marxismo no cuenta con la policía para custodiar la ortodoxia hermenéutica– la crítica surge. Ya Sartre había denunciado en años lejanos la “esclerosis” del marxismo soviético que, según el filósofo francés, rompía la unidad del sistema y lo dividía en dogmatismo teórico y praxis carente de fundamento filosófico. En teoría sin práctica y práctica teoría. Sartre captó lúcidamente que no era ya la ideología la que justificaba a la práctica, sino ésta la que imponía –con lujo de violencia y terror– aquella. Y cabría entonces preguntar al propio Sartre hasta qué punto es lícito llamar “actual” e “insuperable” a una visión del mundo que para no perder vigencia requiere del apoyo de la policía y el ejército, de la supremacía política de quienes la profesan, del ahogamiento y la represión de quienes intentan plantear nuevas vías de reflexión en el seno mismo de los propios marxistas. Es congruente, pues preguntarse:

“la filosofía marxista ¿está aún viva por ser expresión de las exigencias de nuestro tiempo, por ser la forma total... de la conciencia histórica contemporánea, o bien vive porque es impuesta, protegida y subvencionada por el partido comunista?”²

¹ *Studio e insegnamento de la Filosofia*, cap. IV, p. 61, Artículo de Virgilio Fagone sobre “Marxismo e Materialismo”. El libro es el volumen II de la obra citada, Editorial A.V.E., Roma, 1966.

² *Ibid.*, p. 62.

No quiero de ningún modo identificar la filosofía de Marx con la ideología comunista, particularmente con su visión estrictamente codificada y celosamente guardada por la ortodoxia soviética en la URSS y las llamadas “democracias populares”. En los países occidentales se producen nuevas y múltiples relecturas de Marx, que llegan hasta a ser contradictorias y mutuamente excluyentes. Para algunos, el marxismo es una nueva forma del viejo “iluminismo”, que cree todavía en el viejo mito de la razón planificadora de la historia, capaz de poner fin a las injusticias, a la ignorancia y al obscurantismo (“*post tenebras, lux...*”) y de hacer al hombre nuevo, libre de necesidades y orgullosamente digno. Para otros, se trata de un irracionalismo pragmático y revolucionario, vinculado a una naturaleza que es capaz de autocrearse. En el fondo encontraremos la doble raíz del pensamiento de Marx: romanticismo e iluminismo. Lo analizaremos esto con mayor detalle.

Volviendo al asunto de la “actualidad” del marxismo según lo ve Sartre, este filósofo añade que, en cuanto existan para todos los hombres nuevas condiciones de vida material y, en consecuencia, libertad real, el marxismo dejará su lugar –hasta antes “insuperable”– a una filosofía distinta. Así, la pretensión absolutizante se mezcla con el relativismo que emerge del historicismo y resulta que:

“el marxismo es actual mientras no sea actuado”.³

Como puede verse, analizar el pensamiento de Marx no es tarea simple. Sin embargo debe emprenderse con espíritu de diálogo, incluso si éste es sumamente difícil, particularmente en virtud de que, para Marx, la filosofía no es una búsqueda objetiva de la verdad sino un instrumento de la lucha de clases –como lo es el mismo diálogo a los ojos de quien sea un auténtico marxista leninista–, lucha que, por naturaleza, es partidista. Vale la pena detenerse un poco en esta nueva concepción de la filosofía.

Seguramente ustedes han oído la expresión de Marx relativa a la necesidad de poner a la filosofía de Hegel “con los pies sobre la tierra”, mediante la substitución de la Idea por la Materia. Marx le concede a Hegel el mérito de ser quien inauguró la reflexión filosófica encarnada en el desarrollo histórico. Pero asegura que el ejercicio racional del idealismo no modifica la situación histórica cuyos fallos advierte, puesto que sólo propone soluciones conceptuales, abstractas. Por eso hay que cambiar la visión por la operación. El eje de la filosofía no será ya el conocimiento teórico sino la actividad práctica, allí es donde se genera todo: en el ámbito de las relaciones económicas. No más interpretaciones del mundo, urge transformarlo. La verdad no será adecuación del pensamiento con la realidad sino adecuación de ésta a las necesidades del

³ Ibid, p. 64.

hombre concreto por medio de una “praxis” transformadora eficaz. La verdad del pensamiento coincidirá con su eficacia práctica. De allí que encontramos cierta dificultad para hablar de “filosofía” marxista. No sólo por el cambio radical en el contenido del concepto sino porque el marxismo quiere ser una destrucción de la filosofía, una praxis económica, social y política y no un sistema filosófico. Marx pondrá como fundamento de toda filosofía la producción económica. Y transformar ésta es lo que quiere. Así, en la medida en que algo –teoría o práctica– sea eficaz para transformar tal ámbito fundamental, será verdadero, bueno y bello. De algún modo se cierra así la posibilidad de un diálogo a nivel teórico. Y para ser coherentes con el propio marxismo, sólo nos quedaría el recurso de juzgarlo según sus realizaciones concretas: cumplimiento de planes quinquenales, elevación del nivel de vida, democracia y más salario... Es evidente que en este terreno quedaría muy mal parado. Incluso la economía marxista, que debió substituir a la filosofía como ciencia de las ciencias, está superada. Las predicciones de Marx no se han cumplido.

¿Qué hace entonces actual al marxismo? A mi parecer, sus ideales de justicia, es decir, su contenido ideológico, y la certeza que genera en torno a la veracidad de sus análisis, en tanto que visión del mundo (“...opio de los intelectuales...”). Esto, en el fondo, es una contradicción, de la cual Sartre se ha dado cuenta:

“Cuando el materialista pretende estar cierto de sus principios, su seguridad no puede venirle más que de intuiciones o de razonamientos a priori, es decir, de las mismas especulaciones que condena. Comprendo ahora que el materialismo es una metafísica disimulada bajo una forma de positivismo, pero una metafísica que se destruye a sí misma porque, al descartar de antemano la metafísica, priva de todo fundamento a sus propias afirmaciones”.⁴

Quizá por esto, como escribió recientemente Carlos Fuentes, los marxistas:

“comienzan por creer que saben y terminan por saber que creen”.⁵

¿Qué sucede en Europa antes de la aparición de Marx? ¿Qué pasa en el siglo

⁴ Sartre, J.P. “Materialismo e rivoluzione”, in *Che cos’è la letteratura*, Milano, 1963, p. 284, citado en *Studio e insegnamento de la Filosofia*, Op. Cit. p. 68.

⁵ Fuentes, Carlos, “El otro K”, artículo en la revista *Vuelta*, No. 31 del mes de junio de 1979.

que procede al de su nacimiento, en los años de su siglo previos a su trabajo? Como lo veremos, suceden cosas bastante notables y relevantes. En cuanto al siglo XVIII, lo menos que puede decirse es que fue fecundo en hombres, en ideas, en descubrimientos y en acontecimientos culturales. Los mismos hombres de ese siglo tenían conciencia, aún nebulosa y expresada frecuentemente en tono declamatorio, de que se estaba, en Europa, iniciando una nueva época de la humanidad de la que, de algún modo, ellos mismos eran coautores. Y el presentimiento o si se quiere la intención tenían base y justificación posibles. Hay cambios substanciales e innegablemente grávidos de consecuencias en el ámbito de la economía, en el de la sociedad, en el de la política, en los de la filosofía, de la ciencia y de la técnica. Se rompen “las últimas amarras que nos vinculaban a la civilización” y, cuando este siglo se acerca a su fin, ciertamente la humanidad cambia de rumbo. El cambio tiene raíces remotas en el Renacimiento (S. XIV) y la Reforma, en el racionalismo cartesiano, en el empirismo inglés, en el liberalismo, en el mercantilismo, el industrialismo, el maquinismo y el deísmo.

Políticamente, Europa es un mosaico en busca de equilibrio. Las naciones –salvo Inglaterra– conocen el fenómeno del “despotismo ilustrado” que identifica al Estado con la Razón, es decir, un intento de estructurar el poder según los cánones de una lógica intelectual. Nace el centralismo administrativo con intención de lograr un “orden” simple y eficaz. Esto significó la paulatina disolución y hasta la aniquilación de instituciones valiosas que se oponían a los intentos de absolutización propios de todo poder. Los príncipes recordaban a Luis XIV y a su frase “El Estado soy yo”, pero ahora “en nombre de la razón y en favor del pueblo”. El ideal era la organización de la administración, su racionalización en manos del Estado, que se vuelve emprendedor, empresario de la felicidad terrenal del pueblo, pero celoso guardián de su soberanía y guardián no menos alerta de sus fronteras geográficas. Es el nacionalismo la afirmación de la autonomía de los reinos temporales y espaciales, que se manifiesta como repudio a la medieval república cristiana, universal por católica, especie de transnacional ética regida por el Papa. Se dice un no rotundo a la supremacía de Roma, incluso en el ámbito de lo espiritual. Se abren seminarios de Estado en Austria y se logra que los jesuitas sean objeto de supresión por parte del Vaticano en 1773.

Nace la idea concreta de Estado. Esto lleva de la mano a la pedagogía, a la necesidad de que las luces de la razón bañen al pueblo, cuya ignorancia es innegable. Academias, periódicos, revistas, libros y “salones” reflejan el ansia de saber –particularmente en los medios aristocráticos y burgueses– de la época, es decir, de un saber de tipo científico y experimental y, por otra parte, de saber “filosófico”. Los “filósofos” de la época se encuentran cerca de los príncipes para nutrir el aspecto “ilustrado” del déspota. Pero estos filósofos son

el peligro y acaban por convertirse en los sepultureros de sus mecenas, cuyo poder oxidaron hasta la corrosión con sus ideas sobre la infundamentada e infundamentable autoridad de los reyes. Eran los filósofos de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad que, junto al soberano, descubrían la servidumbre, la desigualdad y el fratricidio. La libertad debía ser total y soberana porque los hombres eran todos hijos de la naturaleza y Dios, en caso de existir, no podía ser el respaldo de ningún tipo de autoridad humana. El proceso mental llegó a sus últimas consecuencias con ocasión de la Revolución francesa.

Como puede verse, la filosofía es una tarea encaminada a ubicar la autoconciencia que el hombre tiene de sí en el puesto más elevado, es decir, el de la divinidad. Se trata todavía del hegelianismo de izquierda, aún desvinculado de cualquier práctica revolucionaria, es decir, idealista. Sin embargo, Marx se opone de algún modo a Hegel en lo que concierne a las relaciones entre filosofía y religión. Éste señalaba, implícitamente al menos, que la filosofía y la religión no definen en cuanto al contenido, sino en cuanto a la forma. Esto es el resultado de haber puesto “en categorías puramente filosóficas los temas o las nociones propias del cristianismo”.⁶ Sin embargo, se sabe que, para Hegel, la “forma” filosófica es mejor que la religiosa, a la cual supera en la medida en que el hombre de la razón dice en términos de pensamiento lo que el creyente expresa nivel de representación. No escapó a Marx esto y por eso señaló que la filosofía de Hegel no es más que “la religión bajo forma de ideas y desarrollada por el pensamiento”,⁷ aunque reconoce que la crítica se debe a Feuerbach.

Ahora bien, en la tesis doctoral que analizamos, Marx no intenta seguir el rumbo de Hegel. No se trata de transformar representaciones en conceptos. Se declara el rechazo a lo religioso, se proclama el ateísmo en nombre de la razón:

“Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca este uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva. Llevad vuestros dioses a un país en el que otras divinidades son honradas y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones... Lo que un determinado país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para dios en general; es una región donde su existencia cesa”.⁸

⁶ Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 76.

⁷ Marx, Karl, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

⁸ Op cit., pp. 102-103.

Cabe señalar, por otra parte, que la defensa que hace Marx de la filosofía se debe a la desconfianza y a la represión sutil de que eran víctimas los hegelianos de izquierda, por parte del Estado prusiano. Éste había encargado al viejo Schelling hacer frente a la influencia de Hegel en la Universidad de Berlín y Marx hace causa común con aquellos, aunque la solidaridad intelectual de Marx duraría poco, de 1842 a 1844, aproximadamente. Los jóvenes hegelianos eran teólogos por su formación y, aunque la filosofía de Hegel los hacía vacilar en su fe, los problemas que abordan son teológicos. Marx, en cambio, se inscribe en la tradición de “las luces”. Su vida no tiene “etapa religiosa” y no será, por tanto, un negado ni un “converso”. No combate, pues, en primer término, a Dios o a la religión como lo hacen aquellos “teólogos del ateísmo”⁹ y el ateísmo no es su preocupación dominante. Por esto mismo,

“está implicado en su concepción de manera esencial. En otras palabras, el móvil de sus pensamientos, de sus opciones políticas, de sus luchas, no parece ser, como en el caso de Bauer, la revuelta contra Dios o contra el cristianismo. Pero su visión del hombre y de la sociedad incluye, como elemento fundamental, la negación de Dios y de la religión. Por eso sus escritos abordan sin cesar los temas metafísicos y religiosos”.¹⁰

Trataremos de emplear siempre, para explicar el pensamiento de Marx, textos del autor. Es corriente, en la actualidad, hacer decir a Marx lo que otros dicen que dijo. Esto se presta a interpretaciones de segunda o de tercera mano y no es serio. No pretendo de ningún modo ser completamente objetivo. Tendría que traer aquí al propio Marx. Sin embargo, me esforzaré por serlo tanto cuanto sea posible y, sobre todo, por comprender y hacer comprender al autor, con base en lo que él escribió. En general, citaré primero a Marx y luego intentaré explicarlo, es decir, explicárselo explicándomelo. Lo que dé lugar a dificultades será el eje de la reflexión. Comenzaremos por el humanismo de Marx y procederemos tan cronológicamente como se pueda, aunque con frecuencia recurriremos a escritos ulteriores para comprender mejor los precedentes. Esto nos permitirá entrar al pensamiento de Marx por el camino de marxismo.

⁹ Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 149-150.

¹⁰ Op. Cit., pp. 150-151.

Comencemos por la tesis doctoral del joven Carlos Marx, escrita entre 1839 y 1841 para optar por el doctorado en filosofía de la Universidad de Jena. El objeto del trabajo en la filosofía de Epicuro y sus diferencias con la de Demócrito. En la elección del tema, el autor prolonga el esfuerzo de Hegel en orden a estudiar a los post-aristotélicos, en tanto que presentan un desarrollo de la conciencia. En el prólogo, Marx se propone estudiarlos todos, pero el deseo se quedó en proyecto. Marx asume la postura atea de los jóvenes hegelianos, para quienes el ser supremo en el hombre y la religión, de algún modo, desposee al hombre de algo que le es propio. Así, Marx emprende la defensa de la tarea filosófica en nombre de Prometeo, el titán que robó el fuego del cielo en favor del hombre y que pagó su atrevimiento con su libertad. Encadenado por Zeus a una roca, el titán sufre y recibe a Hermes, servidor del dios, quien desea de algún modo servir de intermediario entre Prometeo y el autor de su castigo. Prometeo –razón benefactora– es la filosofía que arranca a los dioses sus supuestos misterios. Ella, dice Marx, hacer suya la profesión de fe del titán: “En una palabra, ¡odio a todos los dioses!” Éste es, añade, el juicio de la filosofía

“contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen la autoconciencia humana como la divinidad suprema”.

Al servidor Hermes, Prometeo responde:

“Has de saber que no cambiaría mi suerte miserable por tu servidumbre. Prefiero seguir encadenado a la roca que se criado fiel de Zeus”.

Y concluye:

“En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires”.

LA CUESTIÓN JUDÍA

Tratemos ahora –siempre en la línea general del gran capítulo sobre el “humanismo ateo” de Marx– de abordar y comprender algunos textos del libro *La cuestión judía*.

En este libro, Marx se opone a Bruno Bauer. Particularmente a un artículo de Bauer en el cual éste trataba el tema de la religiones, acerca del cual Bauer señalaba que cuando se suprimiera el “Estado cristiano”, es decir, a partir del momento en que se aboliera la discriminación política del Estado contra los judíos, las religiones –judía y cristiana– desaparecerían, puesto que “sólo vivían gracias a su oposición a nivel político”.

Marx, mucho más realista que Bauer, cita el ejemplo norteamericano y recuerda que en los Estados Unidos, pese a que la religión pertenece estrictamente el ámbito privado, mantiene una existencia “lozana y vigorosa”. Esto le permite señalar lo que, a sus ojos, constituye el error fundamental de Bauer: confundir “la emancipación política” con la “emancipación humana” y, al mismo tiempo “los medios políticos” con “los medios humanos” para lograr la emancipación. Así que, a los ojos de Marx, la emancipación (liberación) exige algo mucho más radical que la supresión Iglesia-Estado.¹ ¿Qué? La supresión del Estado democrático surgido de la revolución de 1789. ¿Por qué? Porque se trata de un Estado burgués. ¿Qué es el Estado burgués? El Estado que deja fuera de su competencia la vida privada de los ciudadanos, especialmente su vida económica. Mientras que, a nivel político de la ciudad, se deja subsistir la distinción entre vida privada y vida pública, la religión subsistirá porque tiene su fundamento en tal distinción.

“La existencia de la religión es la existencia de un defecto”, dice Marx. Y añade: “...la fuente de tal defecto no puede encontrarse más que en la esencia misma del Estado”.² Veamos pues, en *La cuestión judía*, cuál es ese “defecto” del Estado burgués.

¹ Cfr. Engels, F. y Marx, K., *La sagrada familia*.

² Cfr. Marx, Karl, *La cuestión judía*.

“El Estado político realizado es, por esencia, la vida genérica del hombre en su oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo en la sociedad burguesa, por afuera de la esfera política, como propiedades de la sociedad burguesa. Allí donde el Estado político ha llegado a su verdadera plenitud, el hombre lleva –no solo en pensamiento, en su conciencia, sino en realidad, en su vida– una vida doble simultáneamente celeste y terrestre: una vida que transcurre en la comunidad política, donde [el hombre] se considera como un ser universal; y una vida que transcurre en la sociedad burguesa, donde trabaja como hombre privado, considera a los demás hombres como simples medios, se rebaja a sí mismo hasta el rango de simple medio y se convierte en juguete de potencias extranjeras... El hombre en su realidad más inmediata, en la sociedad burguesa, es un ser profano. Allí donde él mismo y los demás lo consideran como un individuo real, él es un fenómeno sin verdad. Es el Estado, por el contrario, donde el hombre vale como ser genérico, es miembro imaginario de una soberanía ficticia, se encuentra despojado de su vida individual y real (al mismo tiempo) y lleno de una generosidad irreal”.³

Analícemos: ¿a qué se refiere Marx cuando habla del “Estado político realizado”? Evidentemente, se trata del Estado que surge a partir de la Revolución francesa. Estado que, para Marx, es una democracia política pero todavía no es una democracia social, es decir, hay igualdad ante la ley pero no igualdad real (económica). Por tanto, esa igualdad jurídica es “representación”, “ideología”, “apariencia”, “fenómeno”. Es decir, hay una oposición entre la vida genérica (como género, universal) y la vida material.

Esta vida genérica (o social) se distingue de lo individual. Además, al hablar de vida material, Marx se refiere a la vida económica. Se distingue de la vida genérica y hasta se encuentra en oposición con ella porque el “Estado político realizado” (donde se encarna la vida genérica) rechaza intervenir en la economía.

De hecho, en la economía liberal –en lo que Hegel y Marx llaman

³ Cfr. Marx, Karl, *La cuestión judía*.

“sociedad civil”– los únicos móviles son los intereses individuales, sin búsqueda explícita del bien común o del interés general. Este sólo se toma en consideración a un nivel político abusivamente abstraído del mismo nivel económico y, por lo tanto, desprovisto de toda “realidad” y generador de una enajenación (semejante a la religiosa). El hombre no encuentra su “realidad” más que en la vida económica y su “verdad” en la vida social. Por lo tanto, como por una parte, la vida económica es del estricto dominio privado y, por otra, la vida social se restringe unilateralmente a lo político, la “realidad” económica del hombre es ajena a la “verdad”; y la “verdad” carece de “realidad”.

Puede notarse, además, que el texto identifica “hombre privado” con “hombre que lleva una vida egoísta”. Así, al querer –justamente– combatir el egoísmo de la sociedad liberal, Marx quiere acabar con el hombre privado, y, para aniquilar el egoísmo, propone aniquilar el ego:

“La protesta contra el divorcio central Estado y sociedad civil es pertinente en la medida en que intenta afirmar que la vida económica no podría sustentarse de la directivas políticas... Pero la reivindicación marxiana tiene un sentido más: se trata de rechazar la distinción hombre-ciudadano, porque el hombre es el ciudadano, y no es más que miembro de una colectividad; sólo hay así una actividad humana exhaustiva: lo social.

“...que el hombre, despojado de su yo, de su espontaneidad, de su genio, de sus afectos, debe aniquilarse humildemente ante la majestad y la inflexibilidad de la ley común... Parecen olvidar a veces que el hombre no vive solamente de la vida pública, que le es necesaria una vida privada...”⁴

El texto que analizamos añade que en el “Estado político realizado”, el hombre “lleva –no sólo en su pensamiento, en su conciencia, sino en realidad, en su vida– una vida doble...” Esta frase podría traducirse “no sólo al nivel religioso, sino además al de su vida real”. ¿Por qué? Porque la diferencia entre enajenación religiosa y enajenación política radica en que ésta (la política) introduce una “duplicidad” hasta en la “realidad” misma del hombre –en su “vida”–, en tanto que aquélla (la religiosa) sólo corrompe el pensamiento (o conciencia). Aun así, la enajenación religiosa tiene su origen en la enajenación política. Para suprimirla será preciso suprimir la enajenación política gracias a una revolución que permita al Estado regir toda la economía.

⁴ Cfr. Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*.

“Y se vuelve juguete de potencias extranjeras”. Cuando la vida económica no está regida por la política, lo es por leyes “naturales” que hacen sentir sus efectos por medios de las oscilaciones del mercado y las crisis: el hombre individual se vuelve juguete el azar.

“El hombre es un ser profano”, es decir “no-celeste”. En su vida económica, el hombre lleva una vida “profana”, terrestre, real. En la política –y ulteriormente en la religión– el hombre lleva una vida “celeste”, es decir, desprovista de toda realidad. Así también “el hombre es un fenómeno... sin verdad”, pues la separación entre política y economía divide la realidad de la verdad, ya que lo económico es privado y por lo tanto no social (no genérico), y por ello es realidad privada de verdad.

Religión y sociedad burguesa

“El hombre se libera políticamente de la religión al expulsarla del derecho público hacia el derecho privado. Ella no es ya el espíritu del Estado, donde el hombre –de manera especial y limitada, y en una esfera particular– se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres; se ha vuelto el espíritu de la sociedad burguesa, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*... Ella se ha vuelto así lo que era en un principio: expresión de la separación del hombre de su comunidad, de sí mismo y de los otros hombres”.⁵

Atención al párrafo. Para Marx, el paso de la religión del ámbito del derecho público al del derecho privado –separación Iglesia-Estado querido por Bruno Bauer– no pone en peligro a la religión, porque le devuelve su pureza original. La religión hecha “espíritu del Estado” queda cubierta por un barniz que oculta su radical individualismo. El Estado-cristiano, por su parte, es aún Estado poco seguro de sí mismo y que necesita una “consagración” para superar sus imperfecciones. “El Estado democrático –dice Marx– no necesita de religión alguna para su plena realización política”. El Estado se completa como Estado al separarse de la religión. Sin embargo, este “ateísmo” de Estado no conduce a la instauración de un ateísmo real. La liberación de la enajenación religiosa no se puede obtener por “mediación” del Estado (ni de otro). Es preciso que el hombre lo conquiste por sí mismo, que se emancipe humanamente (que no es lo mismo que políticamente, a la Bauer).

⁵ Cfr. Marx, Karl, *La cuestión judía*.

Es curioso constatar el uso de la fórmula *bellum omnium contra omnes*. Es de Thomas Hobbes, quien sostenía que el estado natural era de belicosidad universalizada (apetito de los mismos, finitos, bienes): Marx piensa que la guerra originaria continúa en la sociedad económica actual, mientras esté abandonada a la “libre competencia”, ajena a toda regulación del poder político.

En cuanto al *regressus* religioso al estado original, se trata de una afirmación ya hecha por Comte y Feuerbach, quienes señalaban que la religión destruye todo lazo social. ¿Por qué? Porque al relegar a un Dios trascendente, la fe contradice el amor que el hombre debe profesar al único Dios real: la Humanidad o el Hombre o el ser genérico (se separan así “dogma” y “moral” “teología”, y “antropología”). “Los tiempos modernos tienen como tarea la realización de la humanización de Dios, la transformación y resolución de la teología en antropología”. Por tanto, la fe estorba al amor, y el hombre individual sólo puede tener como Dios al Hombre Genérico, puesto que “si la esencia del hombre es para el hombre mismo el ser supremo, en la práctica la ley, primera y suprema, debe ser el amor del hombre por el hombre: *Homo homini Deus est*. El Dios personal y trascendente es el enemigo (época desgraciada por el individualismo).

Marx, que fue ateo por razones filosóficas antes de tener preocupaciones económicas, insistirá en la necesidad de negar a ese Dios para “realizar” el ser genérico y no confiará esta realización a la fuerza del amor, sino al trabajo “inmediatamente socializado”. Rechazará el “moralismo” de Feuerbach y cualquier otro moralismo.

Pero, sigamos con *La cuestión judía*. ¿Qué es el “ser genérico real”? Veámoslo en otro párrafo:

“Los miembros del Estado político son religiosos a causa del dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; lo son en el sentido de que el hombre considera como su vida verdadera la vida política situada más allá de su individualidad real, lo son en el sentido que la religión es el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión de lo que separa al hombre del hombre. La democracia política es cristiana en el sentido que el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, es en ella un ser soberano, un ser supremo pese a no ser cultivado, a no ser social, a permanecer en su existencia accidental, a estar corrompido por la organización total de la sociedad, perdido para sí mismo,

enajenado, situado bajo la autoridad de elementos y de relaciones sociales inhumanas, en una palabra [es soberano y supremo] aunque todavía no sea un ser genérico real...”

Analícemos este nuevo, extenso, párrafo.

La referencia a la democracia política, “cristiana” porque en ella todo hombre es soberano, supremo, la hace Marx en oposición a la monarquía –digamos la de los Luises franceses– en cuyo seno el soberano es uno solo. En democracia no hay un soberano, sino que todo ciudadano lo es.

Sin embargo, a los ojos de Marx esta soberanía es meramente “accidental” sujeta a los caprichos del azar. Para decirlo en términos escolásticos, se trata de una soberanía cuya esencia se encuentra separada de su existencia. ¿Por qué? Porque aquélla –la esencia– no tiene como sujeto adecuado más que la comunidad entera; pero en el ámbito económico el burgués no se preocupa por la comunidad bajo pretexto de libertad, es decir, en la vida económica, no hay vida, según la esencia. En consecuencia, se trata de una vida accidental, sumisa a las eventualidades de la libre competencia y a “relaciones sociales inhumanas”. En *La ideología alemana* Marx dirá algo semejante, esto es, que la “libertad personal...” es un “derecho de poder gozar tranquilamente de lo accidental”. Esta concepción individualista de la libertad le parece –no sin razón– totalmente criticable. Y esta crítica es clave en el marxismo. El *Manifiesto* repite el tema:

“Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende libertad de comercio, libertad de comprar y vender”.

Veamos ahora las últimas palabras del párrafo, que nos afirman que en la democracia política el hombre no es todavía “ser genérico real” y, por lo tanto, su plena realización, su unidad (perdida), exigen que lo sea. En la democracia política, como vimos, el “ser genérico” se sitúa “en el cielo” de un nivel político abusivamente separado del nivel económico, que es el único real. En consecuencia, hay que hacer bajar el cielo a la tierra, es decir, suprimir la distinción entre esos dos niveles y conferir al hombre su calidad de “ser genérico” (*Gattungswesen*) en el seno de la “realidad” (economía).

Acerquémonos todavía más a esta noción multicitada de “ser genérico”. En los *Manuscritos*, Marx lo define con bastante precisión. Nos dice el hombre es “un ser genérico consciente”, es decir, “un ser que se comporta con el género como con su propia esencia”. La esencia del hombre queda identificada con el género humano.

Una vez más, Marx es aquí heredero de Feuerbach, a cuyos ojos esencia,

y género se identifican: “La vida interior del hombre es la que conduce a su género (*Gattung*) a su esencia (*wesen*)”. Y añade: “La esencia del hombre no está contenida más que en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre...”⁶ Marx escribe a Feuerbach el 11 de agosto de 1844:

“En sus escritos, usted ha dado al socialismo un fundamento filosófico –no sé si a propósito– y los comunistas los interpretaron en ese sentido. La unidad del hombre con el hombre, que se funda sobre la diferenciación real de los hombres, el concepto de género humano descendió del cielo de la abstracción de la tierra, real, ¿qué es sino el concepto de sociedad?”

También Max Stirner percibió esto. El hombre individual, en todo caso, queda privado de esencia. Ésta se encuentra sólo en la comunidad total. Esta es la raíz del colectivismo marxista.

Si profundizamos más descubriremos que, en esta concepción, la situación de las personas en el seno de la humanidad es comparable con la de las personas de la Trinidad. Así, Feuerbach explica que el secreto de la Trinidad divina es “el secreto de la vida común y social, el secreto de la necesidad del “tú” para el “yo” consiste en esta verdad: que ningún ser (sea o se nombre hombre, Dios, espíritu o yo) no es sólo por sí mismo un ser verdadero perfecto y absoluto, y que sólo el enlace, la unidad de seres de igual esencia, constituye la verdad y la perfección...”

En *La esencia del cristianismo* Feuerbach escribía: “Hay tres personas, pero no son esencialmente distintas. *Tres personae, mais una essentia*... Nosotros podemos pensar tres y aún más personas que sean idénticas en su esencia. Si los hombres nos distinguimos unos de otros es por diferencias personales, pero en lo principal, en la esencia, en la humanidad, somos uno”. Se concibe, pues, la sociedad humana al modo como se concibe la divina: una esencia numéricamente una, un Dios en tres personas o una Humanidad, un Hombre en la multiplicidad de las personas.

Al establecer tal paralelismo, Feuerbach tiene que callar una de las afirmaciones esenciales de la teología trinitaria. Recordemos que, a pesar de la unidad numérica de la esencia (un solo Dios), cada una de las personas divinas es plenamente Dios, cada persona tiene, digamos, su “dignidad” de persona. Esto no puede funcionar igual en la humanidad de Feuerbach: porque la sociedad humana –oh, racionalismo– no puede encerrar misterio alguno, como en el caso de la Trinidad. En consecuencia, cada hombre, un hombre, no es

⁶ Cfr. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*.

plenamente hombre y las personas individuales no encuentran su esencia –ni su dignidad– más que por su “agregación” a la comunidad.

Aún podemos ir más lejos: igualar esencia a género es identificar de manera pura y simple un concepto lógico (género), con un concepto metafísico (esencia). Una identificación tal es frecuente en el idealismo legendario, donde la distinción entre ente real y ente de razón carece de significación, dado que todo objeto es noción. Pero, en filosofía social, tal asimilación acarrea consecuencias gravísimas: la unidad del concepto metafísico tiene el mismo estatuto que la del concepto lógico.

En otras palabras, cuando se dice que la esencia humana es una, se tiene en mente el mismo tipo de unidad que cuando se afirma que el género humano es uno: no unidad formal que supone abstracción, sino unidad numérica. Es cierto que sólo hay una esencia humana pero, formalmente idéntica, es numéricamente múltiple porque realmente se reproduce en todas y cada una de las personas. Tal multiplicidad debe negarse si se identifica esencia con género, concepto metafísico con concepto lógico. Desaparece toda posibilidad de individuación y, por lo tanto, la dignidad personal: no hay más esencia ni dignidad que la del “pueblo”. En consecuencia, éste es el sujeto de todos los derechos y la sociedad comunista, fundada sobre la “realización” del “ser genérico”, sólo puede ser unitaria, sin cabida para el pluralismo. Unitarismo económico, político jurídico, cultural, religioso....

“El trabajo es actividad del género y a éste sólo compete... El hombre es el hombre colectivo... la persona sólo vive por una participación en el grupo, que representa la auténtica realidad... El individuo deja de ser persona y es la colectividad la que lo es... La sociología marxiana implica que la colectividad es el único sujeto de derecho...”⁷

Sin embargo, hay que decir que, a partir de *La ideología alemana*, Marx deja de utilizar los términos filosóficos “género” y “esencia”, y deja por tanto de presentar a la sociedad futura como “realización del ser genérico”. ¿Querrá decir que abandona la perspectiva de una sociedad profundamente unitaria?

Para averiguarlo, podemos ver una obra más tardía, es decir, el primer libro de *El capital*.⁸ Allí Marx escribe que, en la sociedad futura (comunista), los individuos ampliarán sus múltiples fuerzas individuales de trabajo “como una sola misma fuerza de trabajo social” si tenemos en cuenta, además, que en los *Manuscritos* Marx afirma que el trabajo es “la esencia” realizada del

⁷ Cfr. Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*.

⁸ Cfr. Marx, K., *El capital*, T.I, p.90.

hombre”, tenemos que el trabajo social, que la fuerza única del trabajo, bien puede substituir a la esencia única de los textos de juventud. El unitarismo ya no se expresa en términos de ser genérico sino de fuerza de trabajo. Se pasa de lo filosófico a lo económico, en materia de instrumentos conceptuales. La crítica filosófica es posible en ambos casos ya que, como puede fácilmente comprobarse, el pensamiento de Marx permanece sostenido por el concepto de género (*Gattung*): en el libro II de *El capital*, por ejemplo, se afirma de manera explícita que el trabajador “al actuar conjuntamente para buscar un objetivo común, de acuerdo con un plan concertado”, como en el caso de la “economía moderna”, logra “borrar las fronteras (límites) de su individualidad y desarrolla su potencia genérica”.

Otra cosa es averiguar por qué el Marx “maduro” abandona en *La ideología alemana* los conceptos que jugaban un papel tan importante en sus escritos previos. La razón es más que probable: quería poner un tope a las virulentas críticas del Max Stirner (“se ha inventado y establecido la exigencia siguiente: yo debo volverme un ser genérico real”) que se preguntaba: ¿Qué es este Hombre en que debe transformarse el hombre? ¿No es enajenar la individualidad a una quimera, a un nombre común para los nombres propios, únicos reales?, ¿a un fantasma que hechiza los cerebros de los filósofos idealistas? Stirner dice que éstos se hacen pasar por ateos, pero que no son más que “piadosos ateos”, pues sacrifican al hombre en el altar de un dios más peligroso que el viejo Dios, puesto que se trata de un dios inmanente. Stirner dice que el ateo frenético equivale al creyente fanático pues substituye al temor de Dios con el temor del Hombre. “¿Cómo podéis creer que el Hombre-Dios ha muerto mientras de él no muera no sólo el Dios, sino el Hombre?”⁹ Esta muestra es necesaria para que renazca el individuo “sin Dios y sin amo”, que goza su propiedad, su libertad y su unicidad.

El dardo stirniano hirió profundamente al Marx que se quería radicalmente materialista y ateo. De allí la aparente “ruptura” epistemológica (*Sethesser*), que es más aparente que real, más de superficie que de fondo: el monismo social permanece, expresado en otros términos. Todo indicaría entonces que se trata de un idealismo disfrazado de materialismo (nominalismo, Hobbes: no universales). El materialismo verdadero debe ser individualista, existencialista, porque es un nominalismo. El colectivismo así lo demuestra.

Veámos en la clase pasada el texto de *La cuestión judía* donde Marx nos habla del hombre que, por vivir su vida “terrestre”, es decir, “material” o “económica” en el ámbito de lo privado, lleva una doble vida. En esa escisión, cuyo origen está en un defecto del Estado que surgió de la Revolución francesa, se enraíza la religión. El hombre real, el de la economía, es un “fenómeno sin

⁹ Cfr. Stirner, M. *El único y su propiedad*.

verdad”, dice Marx. La verdad del hombre se encuentra en la vida genérica que carece de realidad, pero que “está” en la vida política, en el ámbito del Derecho. Esto significa también que la verdad acerca de la naturaleza del hombre –verdad aún no realizada– es que se trata de un ser genérico. La separación entre político y lo económico separa la verdad de la realidad, es preciso “realizar” la verdad o, lo que es lo mismo, llevar la organización de la sociedad hasta la supresión de la diferencia entre política y economía. Pero recordemos que el texto de Marx es respuesta a un artículo de Bauer en relación con la “emancipación política” del hombre respecto de la religión. Recordemos asimismo que Marx critica la posición de Bauer al señalar que no debe confundirse “emancipación política” con “emancipación humana”.

Es preciso, pues, continuar con el texto de *La cuestión judía* de Marx para proseguir nuestro análisis.

“El hombre se emancipa políticamente de la religión al expulsarla del derecho público hacia el derecho privado. La religión ya no es el espíritu del Estado, donde el hombre –aunque de modo especial, limitado y en una esfera particular– se conduce como ser genérico, en comunidad con otros hombres; la religión se vuelve el espíritu de la sociedad burguesa, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*... Se transforma en lo que era originariamente: expresión de la separación del hombre de su comunidad, de sí mismo y de los otros hombres”.¹⁰

Marx alude aquí a la opinión de Bauer sobre la separación Iglesia-Estado. Es a esto a lo que se refiere al mencionar el paso de la religión del derecho público al derecho privado. Para Marx, como hemos visto, esto no pone en peligro a la religión, además de que, por otra parte, demuestra la fuerza autosuficiente del Estado. Pero, aún más, Marx afirma que tal separación o que tal expulsión hasta beneficia a la religión, pues la devuelve a su originalidad primitiva. ¿Qué quiere decir con esto?

La afirmación de Marx equivale a la de quien piensa que la religión, en su pureza originaria, es individualista. Desde esta óptica, la religión de Estado resulta una engañosa máscara, pues da a la religión estatuto comunitario. Es una palabra, la disfrazada de lo que no es. En consecuencia, el ateísmo o a-religiosidad de Estado no significaría en modo alguno ateísmo real o a-religiosidad real. No hay, pues, “emancipación humana” sino sólo “emancipación

¹⁰ Cfr. Marx, K. *La cuestión judía*.

política" de la religión. El Estado a-religioso o ateo es plenamente Estado, sí. Pero la liberación no se logra en plenitud.

Se ve entonces que de "espíritu del Estado", la religión se convierte en "espíritu de la sociedad burguesa", es decir, de una sociedad disuelta por la lucha económica, por la "guerra de todos contra todos" de la que habló Hobbes. Esta guerra, a los ojos de Marx, continuará mientras la economía permanezca en un "estado natural", sometida a las leyes de oferta y la demanda, que se suponen "naturales" y no sometidas al poder político. En consecuencia, de algún modo Marx pone en el futuro, como deseable, el paso de lo "natural" a lo "contractual" paso que los hombres del siglo XVIII veían en el pasado.

Explicación más abundante merece al aserto de que en el ámbito del derecho privado, en el de la vida individual libre de intromisiones del Estado, la religión recupera su originaria y pura esencia. Esta afirmación se encuentra ya en Augusto Comte y en Ludwig Feuerbach, para quienes la religión disuelve los vínculos interhumanos, es reo de "disolución social". Para ambos, en la medida en que la fe relaciona a la persona individual con un Dios trascendente distinto del hombre, se opone al amor que el hombre debe profesar por la Humanidad, por el Hombre, por el Ser Genérico, que es el verdadero dios, esencialmente inmanente. Si fe y amor se oponen, dogma y moral se oponen, como también teología y antropología.

Para Feuerbach, "Dios no es más que el concepto genérico de la humanidad bajo forma mística"¹¹ y, en consecuencia, separar a Dios del hombre es decir, verlos como distintos, equivale a separar al hombre del hombre, disolver la comunidad. Así, la fe contradice a lo moral, pero el amor acaba con tal contradicción al establecer los vínculos interhumanos. La fe individualiza en tanto que el amor universaliza. Aquella divide, éste une. Feuerbach llega a afirmar textualmente que "la fe es el contrario del amor".¹² Un mundo basado en la fe es un mundo sin Hombre y, por lo tanto, la tarea de la época será "la realización y la humanización de Dios, la transformación y la resolución de la teología en antropología".¹³

Así pues, la fe en un Dios trascendente debe acabarse, si se quiere que el amor re-vincule a los hombres y constituya al ser genérico, Dios inmanente, la Humanidad. En consecuencia, el hombre individual tiene como divinidad al hombre genérico, puesto que

"si la esencia del hombre es por el hombre el ser supremo, entonces, en la práctica, la primera y

¹¹ Cfr. Feuerbach, L. *La experiencia del cristianismo*.

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. Marx, K. "Principios de la filosofía del futuro", en *Manifiestos filosóficos*.

suprema ley debe ser el amor del hombre por el hombre: *Homo homini Deus est*".¹⁴

Cabe señalar aquí la confusión entre esencia, que es un concepto metafísico, y género, que es un concepto lógico. Si la esencia equivale al género, entonces el individuo –el ser individual equivale al accidente, es decir, es un ser-otro– sin peso ontológico alguno y, por tanto suprimible sin tocar la esencia. La moral del Goulag hunde aquí sus raíces. Feuerbach aduce en favor de su argumentación un texto de Santo Tomás de Aquino:

“Si hablamos de la libertad perfecta que debemos poner en la patria, la sociedad de los amigos no es necesariamente requerida, ya que el hombre encuentra en Dios y sólo en Él, la plenitud de su perfección... De manera que, aunque no hubiese más que un alma en el gozo de la posesión de Dios, ella sería feliz, aunque no tuviese prójimo al cual amar”.¹⁵

Concluye que el Aquinate, en tanto que teólogo, contradice con su individualismo lo que él mismo tiene de comunitario en tanto que moralista. En realidad, Feuerbach critica la relación personal con un Dios personal y trascendente, pues la considera como negación de la relación de los hombres entre ellos. Lo que ataca es la fe, por medio del ataque a la teología.

Alguna excusa tiene Feuerbach. En su época privaba el individualismo entre los cristianos. Pero Feuerbach, como lo señaló el mismo Marx en *La ideología alemana*, jamás se preocupó de temas económicos ni por la situación miserable de muchos de sus contemporáneos y compatriotas. De allí que obtenga de Marx el calificativo de “idealista”. Por lo demás, Feuerbach opinaba que la propiedad es sagrada por sí misma y en sí misma. De aquí que Marx tome la crítica de Feuerbach a la religión, pero no confíe la “realización” del Ser Genérico a la fuerza del amor, sino a la del trabajo “inmediatamente socializada”.

¹⁴ Ibid nota 11.

¹⁵ Cfr. De Aquino, Tomás, *Suma Teológica*.

LOS DERECHOS DEL HOMBRE

En la lógica de su concepción del hombre como “ser genérico”, Marx acaba por manifestar, con toda naturalidad, una gran desconfianza hacia las “declaraciones de los derechos del hombre”. Cuando redactó los estatutos de la Internacional, Marx trabajó sobre un “borrador” que decía lo siguiente: “Todo hombre tiene el deber de exigir los derechos del hombre y el ciudadano, no sólo para sí mismo, sino para todo hombre que cumple su deber. No hay derechos sin deberes, ni deberes sin derechos”. De estas dos formas, Marx sólo conservó la segunda. Es muy probable que hubiese podido decir al respecto lo mismo que escribía Engels acerca de algunas alusiones a los valores morales que se habría visto “obligado a aceptar”: “Los he ubicado de manera que no ocasionen mucho daño”.

Esta desconfianza se manifiesta más libremente en el párrafo siguiente de *La cuestión judía*.

“Ninguno de los pretendidos derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es decir, como individuo separado de la comunidad, replegado sobre sí mismo, preocupado únicamente de su personal interés y obediente a su arbitrio privado. El hombre no es considerado allí como un ser genérico; por el contrario, la vida genérica misma... aparece como un marco exterior al individuo, como una limitación de su autonomía originaria”.

Marx tiene razón cuando repudia a la filosofía que se da como punto de partida al individuo aislado (el “todo perfecto y solitario” de que habla Rousseau en el *Contrato social*), y que luego introduce la sociedad para frenar y equilibrar los egoísmos naturales de aquellos individuos. En realidad, salva al enfermo matándolo: so pretexto de suprimir el egoísmo, como ya veríamos, suprime el ego; niega a la persona como fuente de derecho (ojo: Aborto).

“Este hombre, este miembro de la sociedad burguesa, es la base, el presupuesto del Estado político. En los Derechos del Hombre ese Estado lo reconoce como tal... En consecuencia, el hombre no fue liberado de la religión, sino que recibió la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad; recibió la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del comercio; recibió la libertad comercial”.

Todas estas libertades, y en particular la religiosa, exigen que una revolución social complete la revolución política. Sólo aquélla logrará instaurar el ateísmo. Engels lo hará aún más explícito en una carta a Auguste Bebel, en la que critica el Programa de Gotha. El gran amigo y colaborador de Marx dice que la exigencia de tales libertades “no está de ningún modo en su lugar” dentro del programa de un partido obrero, pues son reivindicaciones de todo “programa liberal de la burguesía”. Además de suprimir la respuesta “libertad religiosa”, Marx desea acabar con las de comercio y de propiedad que, como es evidente, están estrechamente ligadas.

Para explicar mejor este intento de suprimir el intercambio, el mercado y el dinero en la sociedad del futuro, no está de más anticipar algunas palabras –de manera muy esquemática– acerca de lo que, para Marx, constituye la dialéctica esencial del desarrollo histórico. Pero atención, después veremos esto con gran amplitud e incluso descubriremos que la dialéctica no tiene necesariamente alcance universal, pues ya hacia el fin de su vida, Marx llegó a admitir que algunos países podrían seguir una evolución diversa.

Esboceemos, pues, la llamada “dialéctica de la historia”. En el punto de partida encontraremos algo dado, un dato: la unidad natural de la comunidad primitiva. Luego viene la negación de esta comuna por medio de una economía de intercambios que, practicada al principio entre comunas, acaba por penetrarlas y disociarlas. Esta nueva economía –ligada intrínsecamente a la producción independiente y a la propiedad privada– permite madurar al hombre individual (“cortar el cordón umbilical de la conexión genérica que lo une naturalmente a los otros”). Además “mundializa” al individuo al romper los marcos estrechos de las comunidades naturales que hasta entonces lo habían encerrado y al extender sus relaciones hasta los confines del mundo. Sin embargo, como culmina en la economía capitalista, encierra una contradicción interna que la arrastrará necesariamente a su destrucción, supresión y al restablecimiento del comunismo primitivo. Tal restablecimiento no es un regreso al pasado sino, de modo infinitamente superior, es restablecimiento del comunismo originario: todo el progreso y los avances realizados entre los

dos comunismos se conservarán. Por principio de cuentas, como el individuo habrá madurado, se tratará de un comunismo conscientemente aceptado, y ya no “natural”, en el que, en lugar de estar subordinados a una “comunidad natural y espontánea”, los individuos “conscientemente socializados se someterán a la comunidad”. Además será un comunismo único y mundial, y no la yuxtaposición de comunismos locales. Finalmente, será un comunismo que dominará plenamente a la naturaleza, en lugar de estar dominado por ella, un comunismo de la abundancia y no de la pobreza. En Marx, como en Hegel, la negación del término precedente no es nunca negación pura, sino también asunción.

I. Comunidad primitiva

1. Trabaja la comunidad, no el individuo.
2. La economía es puramente distributiva. No hay comercio.

II. Período individualista y mercantil

1. División del trabajo
2. Economía conmutativa
3. Propiedad privada

III. Comunidad futura

1. Trabaja la comunidad
 2. Economía distributiva
-

En resumen, una gran tríada de lo uno y múltiple. Al principio, la indiferenciación caracterizada por la no-división del trabajo, es decir, por la producción y la propiedad comunes; luego, la diferenciación por la división del trabajo, la propiedad y producción privadas y el intercambio; para terminar, la desdiferenciación que suprime la división del trabajo, la producción y propiedad privadas y el mercado.

Si examinamos esta tríada desde la óptica de la alienación o enajenación religiosa, encontramos que ésta se halla en el primero y segundo estadios. En el primero, el hombre está sometido a las “potencias de la naturaleza” y traspone esa dominación a las formas de “religiones de la naturaleza”. La naturaleza sólo empieza a ser sometida en la segunda etapa. Entonces las religiones de la naturaleza pierden su apoyo, su base natural. Pero encuentran otra: el mercado, cuyas reglas o leyes se imponen al individuo bajo forma de “azar”. Esta nueva base –social, no natural– sólo desaparecerá en la tercera etapa, no mercantil, cuando el azar quedará sometido a la planificación socialista.

La triada anticipa y prepara los *Manuscritos* de 1844. En éstos, el primer “momento”, el punto de partida que la historia tiene la misión de realizar de modo superior, no se sitúa en la historia misma sino en una filosofía a-histórica o supra-histórica: no es otro que el “ser genérico”. Escribe Marx:

“La actuación del hombre como ser genérico real, es decir, como ser humano, no es posible más que a consecuencia del hecho de que exteriorice realmente todas sus fuerzas genéricas, lo que, a su vez, no es posible más que por la acción del conjunto de los hombres y únicamente como resultado de la historia”.

En realidad, Marx habló de “comuna primitiva” después de repudiar el ser genérico y con el objeto de que remplazara a éste, para que la historia se diece su fin a sí misma y no lo recibiera de la filosofía. Aun plenamente “historicizada”, tal finalidad no la confiesa fácilmente Marx, ni los marxistas actuales. ¿Por qué? Porque se quieren “científicos” y la ciencia moderna no se preocupa tanto de la causa final como de la causa eficiente.

Pero, volvamos a *La cuestión judía*; Marx nos dice ahora cuándo y con qué condiciones será posible la “emancipación humana”:

“...hasta que el hombre individual haya recuperado en sí al ciudadano abstracto; hasta que, como hombre individual, se haya vuelto –en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales– ser genérico; hasta que reconozca que sus “propias fuerzas” son fuerzas sociales y las organice como tales, de modo que ya no se separe de su poder social para darle forma de poder político; hasta entonces, solamente, se realizará la emancipación humana”.

Recordemos algún otro párrafo:

“Como la existencia de la religión es la de un defecto, la fuente de este defecto no puede buscarse más que en la esencia misma del Estado. No vemos en la religión el fundamento, sino el fenómeno de la limitación terrestre. Por eso explicamos el embarazo religioso de los libres ciudadanos por

medio de su embarazo terrestre. No pretendemos que deban suprimir su limitación religiosa para abolir sus límites terrestres. No transformemos los problemas terrestres en problemas teológicos. Transformamos los problemas teológicos en problemas terrenales... Liberarse políticamente de la religión no es emanciparse absoluta y totalmente de ella porque la emancipación política no es el modo total y absoluto de emancipación humana".

Descubrimos en este texto que, a los ojos de Marx, el "embarazo" o la "limitación" religiosa no puede curarse a su nivel propio –gracias a una propaganda atea, por ejemplo–, sino al nivel, único real, de sus causas. Estas radican en el "embarazo terrestre" que habrá que suprimir para poder acabar con su "fenómeno". En cuanto a la "emancipación" política de la religión, la alusión es de nuevo a Bruno Bauer, cuya tesis de la separación Iglesia-Estado es, a los ojos de Marx, insuficiente, ya que no hay liberación total y absoluta de la religión, pues ésta queda en el ámbito privado. Marx va mucho más allá de la reivindicación de tolerancia y libertad de conciencia. Habrá que "liberar a las conciencias de toda la fantasmagoría religiosa".¹

Dejemos ahora *La cuestión judía*, y continuemos nuestra investigación del "humanismo ateo" de Marx en otros textos. Hay uno, pequeño, de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que puede auxiliarnos en nuestra pesquisa.

"Para Alemania, la crítica de la religión ha terminado en substancia. Ahora bien, la crítica de la religión es la condición primera de toda crítica".

Ubiquémonos. Las palabras de Marx aluden a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, cuya obra aprobaba y respetaba ("No hay camino hacia la verdad y la libertad fuera del que pasa a través de Feuerbach, el torrente del fuego. Este torrente es el purgatorio de la época actual"). Es Feuerbach quien pone el punto final substancial a esa crítica. Marx toma, asimismo, la crítica feuerbachiana.

Luego, Marx añade que "la crítica de la religión es condición previa a toda crítica". Entendamos: para Marx hay dos clases de "críticas": una, teórica, refuta y desenmascara; otra, práctica, revoluciona de manera concreta. La primera es tan insuficiente como necesaria. Es insuficiente porque, aun al desenmascara a la religión a los ojos del mismo crítico, lo deja subsistir en el juicio de las masas. Pero es necesario porque da "luz verde" a las demás críticas, sobre

¹ Cfr. Marx, K., *El Programa de Gotha*.

todo a las del derecho y de la política. Una vez desencadenadas éstas, liberan a su vez una práctica revolucionaria que da eficacia real a todas las críticas anteriores, y remonta de nuevo hasta la crítica religiosa: queda suprimida entonces la religión del corazón de las masas, pues era el “síntoma” del mal. Claro, para tener la idea de buscar las causas reales del mal, es preciso saber que es “síntoma”, lo cual se logra por medio de la crítica teológica, que es la propedéutica necesaria para toda crítica ulterior.

La religión, suprema enajenación

“La existencia profana del error queda comprometida desde que su celeste *oratio pro aris et focis* ha sido refutada. El hombre, que en la realidad fantástica del cielo –donde buscaba un superhombre– no ha encontrado más que su propio reflejo, no tiene ya la tentación de encontrar algo más que su propia apariencia (el no-hombre), allí donde la busca. Así se ve forzado a buscar su verdadera realidad”.²

¿Qué es la *oratio pro aris et focis*? En la tradición romana era una plegaria que hacían los ciudadanos –por los altares domésticos–, cuando quieran darse valor para ir a la guerra. La religión no es, a los ojos de Marx el medio “celeste” de darse valor, de dar valor a la “existencia profana del error”. Ella le dispensa al error su apoyo, la fuerza de su poder consecutorio.

En cuanto al hombre que no encuentra “más que su propio reflejo”, recordemos a Feuerbach y a su afirmación de que Dios no es más que la esencia humana ilusoriamente objetivada y personalizada. Marx vuelve a tomar el pensamiento de su compatriota y lo simplifica: Dios no es más que “reflejo” del hombre. Cuando éste se haga consiente del carácter ilusorio de su Dios, dejará de ser “apariencia” y se volverá “hombre”. Antes, es “no hombre”.

Conviene destacar que las nociones teológicas a las que Marx se refiere aquí son muy ajenas a la teología clásica. Hay que decir que Feuerbach –quien es en esto el inspirador– toma como punto de partida y como objeto de su crítica una teología luterana y una espiritualidad pietista, cuyos rasgos exagera con el objeto de facilitarse las cosas. Ahora bien, uno de estos rasgos –uno de los más característicos, por cierto–, es concebir las relaciones Dios-hombre no en términos de participación sino de antagonismo: si Dios es, el hombre no es o, cuando menos, debe reconocerse como nada, pura apariencia. En otras

² Cfr. Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

palabras, la gloria de Dios no es el “hombre viviente” sino la nada, la aniquilación de este hombre.

Analicemos más de cerca el problema en la teología luterana, ya que es tema predilecto de Hegel y Feuerbach, y tema que Marx hereda de ambos maestros. Hegel, por ejemplo, en la *Fenomenología del espíritu*, hace el inventario de las religiones y los movimientos filosóficos y culturales “en tanto que éstos y aquéllas representan doctrinas y actitudes espirituales”.³ El luteranismo (nieto del nominalismo de los siglos XIV y XV) rompe con una tradición que había encontrado en Santo Tomás de Aquino su formulación más profunda en torno a un tema esencial: el de las relaciones entre la naturaleza y la gracia.

En la teología tomista, el término naturaleza puede tener significaciones diversas pero designa ante todo una realidad de orden metafísico. La naturaleza, en tomismo, nos dice lo que un ser es, es decir, designa la esencia en tanto que principio de operaciones, capaz por sí y gracias a sus propios recursos, de alcanzar un fin que le sea proporcional, “connatural”. Esta naturaleza creada por Dios, quien le da el ser y la capacidad de obrar por sí misma. Así pues, cuando una naturaleza creada opera, su acción tiene el apoyo, el sostén que le da el influjo metafísico de la causa primera. No es que ésta substituya a la o las causas segundas, sino que se encuentran en relación de subordinación. “La causa segunda no es causa fantasma, sino que, a su nivel, causa verdadera”.⁴ Esta manera de considerar la dependencia actual de la naturaleza creada respecto del ser increado, compete a la razón filosófica

Ahora bien, la revelación cristiana enseña que la naturaleza humana, considerada en el orden de la existencia, se encuentra en una historia cuyas coordenadas son sobrenaturales, es decir, supera los límites de la naturaleza humana tanto en lo que toca al fin proporcional como en lo que respecta a las capacidades de conocimiento y de acción del hombre. Así pues, para entrar en esa historia, la naturaleza necesita de luces superiores que son, justamente, las de la revelación, y de energías especiales, que son las de la gracia.

En este contexto se inscribe el drama de la caída del hombre quien, por su pecado, pierde la amistad divina que le habría sido brindada de modo gratuito, y sufre en su naturaleza el golpe del desastre. La naturaleza, en su propio nivel, resulta herida. Luego, la gracia de Cristo le será dada al hombre y ejercerá sobre él un efecto doble: cesará la naturaleza herida (*gratia sanans*) y hará entrar al hombre en la intimidad del misterio de Dios (*gratia sanans*). A esta vida de gracia se le llama vida sobrenatural. El fenómeno “sobrenatural” designa, en relación con una naturaleza dada, lo que excede los límites de tal naturaleza. En términos absolutos, y en el sentido más común de la palabra, se refiere a lo que pertenece al ámbito de la misma naturaleza divina y de

³ Cfr. Cottier, G., *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 45-48.

⁴ Idem.

su trascendencia, elevada infinitamente más allá de toda naturaleza creada y creable. El misterio de la gracia radica precisamente en la comunicación de la vida divina, hecha a la creatura razonable. En consecuencia, como se trata de algo sobrenatural, no podía conocerse más que por la fe, que es una mirada gratificante concedida al alma para permitirle acoger la revelación del don gratuito de Dios. Las relaciones entre la naturaleza y la vida sobrenatural pertenecen, pues, al dominio de la fe y de la teología, entendida ésta como “saber racional que se mueve al interior de la fe”.

Entendemos, en consecuencia, que el orden sobrenatural es, por definición, gratuito.

Ahora bien, lo que una naturaleza exige, le es connatural. Por lo tanto, es correcto afirmar que toda naturaleza comprende algo. Corresponde a una naturaleza dada que sus potencialidades sean actuadas. Y esto no se opone a la omnipotencia ni a la libertad divina. ¿Por qué? Porque Dios crea, sostiene en el ser y en la acción un universo de naturalezas y cada una de ellas exige, por su constitución misma, la actualización de un orden metafísico. “Una vez puestas en el ser, estas estructuras inteligibles (las naturalezas) exigen necesariamente desplegar sus propios actos”. Santo Tomás, heredero de los griegos y de San Agustín, insiste en el carácter inteligible de las naturalezas porque a sus ojos éstas son “participaciones”, reflejos lejanos del supremo inteligible: la naturaleza divina.

En una óptica nominalista y voluntarista, la idea de esas naturalezas carece de sentido, pues Dios no crea naturalezas que participan de su esencia perfectísima, sino que decide arbitrariamente la estructura de seres que no son naturalezas, esencias. La palabra cambia radicalmente de sentido.

Es en este contexto donde se inscribe el pensamiento de Lutero. El luteranismo afirmará la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado original. En óptica tomista, esto es un absurdo metafísico, porque significaría que no hay nada válido en la naturaleza. La relación metafísica creatura-Creador se confunde con la relación pecador, Dios ofendido. Ahora bien, cuando topamos con el pecado, pasamos del orden metafísico de las naturalezas al orden de los actos, considerados bajo el aspecto de su calificación moral. El pecador se desvía existencialmente de su fin, que es Dios. El pecado es *aversio Deo*. En el luteranismo, tal *aversio* tiende a definir la naturaleza humana, totalmente corrompida. En consecuencia, las relaciones Dios-Hombre son antitéticas, de oposición, de escisión irremediable, de hostilidad, de competencia. Dios es lo que el hombre no es, es decir, se supone que Creador y creatura están, metafísicamente, en el mismo plano. El hombre es la nada, Dios es la perfección total. Abraham es un miserable por naturaleza ¡porque no es Dios!, y Dios será la perfección absoluta, ¡porque no es Abraham!

Hegel y Feuerbach se lanzarán –con razón– contra esta visión del hombre

y señalará a éste la necesidad de negarse como negación para poder ser, de rechazar al Dios enemigo que es sólo el reflejo del hombre miserable. “Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico”, escribe Feuerbach. “Mientras más cosas pone el hombre en Dios, menos le quedan para sí mismo”, escribiría Marx en los *Manuscritos*.

De allí que Marx insista en que

“el fundamento de la crítica religiosa es este: el hombre hace la religión, no es la religión la que hace al hombre. La religión es en realidad la conciencia y el sentimiento de sí del hombre, quien o bien todavía no se encuentra, o bien ya se volvió a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica “popular”, su honor espiritualista, su sanación moral, su complemento solemne, su razón general de consolación y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, a título de medio, la lucha contra este mundo, del que la religión es el aroma espiritual”.⁵

En este texto podemos destacar varias frases: “La religión es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad”. Ya vimos que esta esencia, enajenada, está fuera del mundo real de la economía y habita en el “cielo” de la política. Por eso el mundo está de cabeza, invertido, patas arriba. Y esta inversión produce otra falsa realización de la esencia humana, en un cielo aún más retirado, en un segundo piso de la irrealidad, en un cielo fantástico, el de la religión. De nuevo, la raíz está en Feuerbach: “Dios es la propia esencia del hombre... es la esencia humana, pero es conocido como un ser otro... no es más que el concepto genérico de la humanidad bajo forma mística”. Y añade: “El concepto de divinidad coincide con el de humanidad. Todas las determinaciones (atributos) divinas que hacen de Dios un Dios, son determinaciones del género”. Por eso el individuo, que

⁵ Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho*, de Hegel.

no percibe los atributos en el género, se consuela dándose la ilusión de que existen en Dios, que no es más que el género humano, pero enajenado de la humanidad junto con todos sus atributos. Es la fe que construye la “personalidad” divina y, en consecuencia, es por obra y gracia de la fe que la esencia humana se extranjeriza, se enajena, y se enajenan también los atributos de la humanidad. Por eso la fe impide necesariamente la realización de la esencia humana en su sitio propio, es decir, aquí entre los hombres. Es obvio que uno de los atributos que se enajenan es el amor, luego, si la fe la pone en “Dios”, lo saca de la humanidad y, en consecuencia, queda rota toda relación, todo lazo social.

¿Cuándo construye el hombre ese falso Dios? Cuando, por sufrir una carencia en el plano de su vida profana, busca una compensación ilusoria celeste. Quisiera citar textualmente ese argumento de Feuerbach, tomado de los *Manifiestos filosóficos* de este autor, de un artículo en el que Feuerbach esboza las relaciones entre *La esencia del cristianismo* y la obra de Stirner *El único y su propiedad*.

He aquí la cita:

“El pensamiento del género... es necesario e indispensable para el individuo singular... Nosotros nos sentimos limitados e imperfectos porque necesariamente nos comparamos... no sólo con otros, sino con nosotros mismos, cuando confrontamos lo que somos con lo que podríamos llegar a ser y lo que hubiéramos llegado a ser en otras circunstancias. No sólo nos sentimos limitados moralmente, sino también sensiblemente, espacialmente y temporalmente; sólo existimos en este espacio y en este tiempo limitado”.

¿Dónde liberarnos de estos sentimientos de limitación? ¿Dónde, si no (en el pensamiento), pensando en el género ilimitado, en otros hombres, otros lugares, otros tiempos más felices? Por eso, si no se substituye la divinidad con el género, se deja en el individuo un vacío que necesariamente se llenará de nuevo con la representación de un Dios, esencia personificada del género. Únicamente el género es capaz de suprimir y al mismo tiempo remplazar a la divinidad y a la religión...

“allá donde el género no es, en cuanto género, objeto del hombre, se vuelve su objeto como

Dios. El hombre compensa su falta de concepto de género con el concepto de Dios, en cuanto éste carece de los límites y de las carencias que oprimen al individuo”

¿Cuál sería la conclusión que sacará Feuerbach de todo esto? La siguiente:

“El secreto de la teología es la antropología, el secreto del ser divino es la esencia humana... que debe confesarse públicamente que la conciencia de Dios no es más que la conciencia del género... La religión no es más que la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo... Si la esencia del hombre es para él el ser supremo, entonces, en la práctica, la ley suprema y primera se debe ser también el amor del hombre por el hombre. *Homo homini Deus est*, tal es el principio práctico supremo, tal es la clave de la historia”.

Así el hombre –que tiene el privilegio de poder superar la conciencia sensible de sí como individuo, para llegar al conocimiento intelectual de sí como género–, es el fin. Dios, como sujeto personal, como existente, como objeto de la fe y de la teología, no es más que un algo falsamente supuesto, dotado de personalidad por la imaginación. Esta personalidad se verá enseguida enriquecida con todos los atributos del género humano, y éste quedará por eso despojado de ellos. Lo que importa es, pues, poner punto final a esta atribución enajenante y devolver a su lugar a la humanidad, al género, las cualidades que, de manera falsa, fueron atribuidas a Dios. Los atributos –por una extraña capacidad de la razón– son una especie de huérfanos en busca de su padre, en busca de sujeto. Esta “capacidad” es pensable gracias al hegelianismo. El sujeto de los atributos, concebido sin sujeto, no es un ser, sino un hombre vacío: Dios es un término, un “punto” donde los atributos convergen, pero éstos podrían convergir en cualquier parte. Cuando estos “peregrinos” llaman a la puerta de “Dios”, se equivocan, porque se trata de un “vacío”, producto de la imaginación.

¿Qué sucede? Que sólo los predicados tienen contenido y que, en cualquier juicio, sólo habrá un término real. Es decir, que el juicio no relaciona existentes, que el acto propio de la inteligencia ya no es juzgar sino concebir ideas que no están llamadas a integrarse en juicios. El mundo, tal como aparece a la inteligencia, es un mundo de nociones, no un mundo de núcleos de existencia, de sujetos ¿Y sí el Hombre no fuera más que un mito? ¿Otro “vacío”? ¿Otra puerta falsa? Por eso Marx dirá que Feuerbach se quedó a medio

camino, que su revolución sólo fue teórica, que todo sucede en el mundo de la conciencia, de la crítica religiosa, y le reprochará su “desconocimiento de la historia”. Por todo esto Marx afirmará lo “fantástico” de la religión, como realización de una esencia humana que carece de “verdadera realidad”.

Y luego Marx señala que “la lucha contra la religión es, a título de medio, la lucha contra este mundo cuyo aroma espiritual es la religión”. El sentido de la frase muestra que es el combate contra ese mundo el que dará como resultado acabar con la religión. Marx, que criticaba a los hegelianos de izquierda, no puede pensar que luchar contra la religión cambiará al mundo. A sus ojos, la crítica de la religión no basta, pues carece de praxis propia, y debe realizarse por medio de una crítica revolucionaria de la política y de la economía. Al final, de todos modos, la emancipación humana es supresión de la religión.

Podríamos ahora señalar el problema que debería plantear al marxismo la inspiración feuerbachiana de su ateísmo. Hemos visto que Feuerbach trata a la teología como “patología psicológica” y que su ateísmo tiene como fundamento filosófico esencial la idea de “enajenación de la esencia humana”.⁶ Esto quiere decir, entre otras cosas, que Feuerbach no tratará nunca los problemas ontológicos que plantea el ateísmo, si tomamos en cuenta al mundo físico (naturaleza), y se limitará a hacer crítica psicológica y/o sociológica. El caso no deja de ser curioso porque, desde la antigüedad filosófica más remota hasta Holbach, el ateísmo se esforzó por pensarse a sí mismo como cosmología o filosofía de la naturaleza atea. Y así debe ser

Pero, a partir de Feuerbach, salvo muy raras excepciones, el ateísmo ya no se tomará ese trabajo y va a suponer resuelto justamente lo que está en tela de juicio. Así, las batallas se llevarán a los terrenos de la psicología, la economía y la política, pero se soslayará tratar los problemas que se imponen al ateo filosófico si quiere pensar de manera coherente y tiene en cuenta que existe el mundo, del cual algo hay que decir si el ateísmo es cierto. Y, si es cierto, lo único que puede decirse del mundo (Naturaleza) es que es el ser absoluto. Marx escribirá que “la historia misma es una parte de la historia natural del devenir hombre de la naturaleza. La ciencia de la naturaleza subsumirá luego la ciencia del hombre, del mismo modo en que la ciencia del hombre subsumirá la de la naturaleza. Entonces no habrá más que una sola ciencia”,⁷ y considerará que sus predecesores dejaron resuelto el problema filosófico del ateísmo. No volverán sobre él. No podía encontrarse en Marx una justificación filosófica de su ateísmo. (“Para Alemania, la crítica de la religión, en substancia, ya terminó. Ahora bien, la crítica de la religión es la condición primera de toda crítica”).

⁶ Cfr. Tresmontant, Claude, *Le Problème de l'athéisme*, 1972, Seuil, p. 143.

⁷ Idem, p. 148

Existe un texto en el que Marx toca el problema:

“Un ser que no se presenta como independiente (o suficiente: *selbständiges*) más que si se pasa sobre sus propios pies; y no se sostiene sobre sus pies más que si sólo se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive por la gracia de otro, se considera a sí mismo como un ser dependiente. Yo vivo totalmente por gracia de otro si no sólo le debo lo que necesito para vivir, sino que, además, si él ha creado mi vida, si él es la fuente de mi vida; si mi vida tiene ese fundamento exterior a ella necesariamente, si no es mi propia creación. Por esto la creación es una representación muy difícil de extirpar de la conciencia popular. La existencia por sí de la naturaleza y del hombre resulta incomprensible porque contradice todo los datos palpables de la vida práctica”.⁸

Marx toca el problema ontológico, pero no lo aborda. Afirma sin probar. Emite a diestra y siniestra tautologías: ser suficiente... yo existo por gracia de otro si no soy el creador de mi propia existencia... etc.

Por otra parte, Marx rechazó entre 1845 y 1848 la tesis atea de Feuerbach, la cual recibió de los autores de *El manifiesto* (Marx y Engels) el calificativo de “insania filosófica”. Resulta difícil no concluir que el ateísmo de madurez es una paradójica permanencia de Feuerbach en el seno de un pensamiento que ya habría rechazado Feuerbach. O lo que es lo mismo, se trata de una opción cuyo fundamento racional no es explícito, una opción sin fundamento racional.

⁸ Idem, p. 151-152.

EL OPIO DEL PUEBLO

“La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra, protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la creatura agobiada por la desdicha, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de una época sin espíritu. Es el opio del pueblo.

“La verdadera felicidad del pueblo exige que la religión sea suprimida en tanto que felicidad ilusoria del pueblo. Exigir que se renuncie a las ilusiones acerca de nuestra situación es exigir que se renuncie a una situación que tiene necesidad de ilusiones. La crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas, cuya aureola es la religión.

“La crítica ha deshecho las flores imaginarias que cubrían las cadenas, no para que el hombre lleve prosaicas y desoladoras, sino para que las sacuda y se quede con la flor viviente. La crítica de la religión desilusiona al hombre para que piense, actúe, forme a su realidad como hombre que se ha vuelto razonable... para que gire en torno a su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve en torno al hombre mientras éste no gire en torno a sí mismo.

“La historia tiene, pues, la misión de establecer la verdad de la vida presente, una vez que se ha desvanecido la verdad de la vida futura. Y la primera tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, consiste en desenmascarar las formas no-santas de renuncia del hombre a sí mismo, una vez desenmascaradas [por la crítica real] la forma santa de renuncia del hombre a sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología, en crítica de la política”.¹

¹ Cfr. Hegel, G.W.F., *Crítica de la filosofía del derecho*.

Así que, a los ojos de Marx –como a los de Engels y a los de no pocos marxistas contemporáneos– la religión ha podido ser, para los oprimidos del pasado, no sólo una expresión de su revuelta, sino además un, digamos, “marco ideológico” que les permitiera agruparse para la lucha. Engels insistió repetidas veces sobre el tema, en particular al abordar el papel de la religión en la Guerra de los Campesinos de Alemania. En el *Anti-Dübring*, Engels señala que, a falta de los demás motivos de unificación, la religión es el elemento galvanizador para la revuelta. Pero, a partir de Marx, cuando una teoría “científica” del desarrollo histórico ya hizo su aparición, y gracias a ella se conoce con certeza el papel privilegiado que en ese desarrollo juega el proletariado y su partido, la ideología religiosa ya no tiene –más que en forma provisoria y marginal– funciones revolucionarias.

Pero, en realidad y actualmente, la religión es “opio del pueblo”. De la misma manera en que los hombres fuman opio para olvidar sus desdichas, el pueblo busca olvidar las suyas por medio de la religión, particularmente gracias a sus promesas de felicidad alterna. No afirma el autor que la religión sea un invento de los opresores para adormecer el ímpetu revolucionario de los oprimidos. Más bien la considera expresión espontánea de su revuelta, es decir, como un opio que los miserables se procuran por sí mismos.

Sin embargo, numerosos autores ven aquí un ataque contra el espíritu socialmente conservador que promovería de modo más o menos consiente la religión. Es preciso señalar que, en el siglo XIX, los cristianos –tanto católicos como protestantes–, no habían visto –salvo rarísimas excepciones– la injusticia del capitalismo liberal. Con demasiada frecuencia, al poner su confianza en las supuestas leyes naturales de la economía –e incluso interpretándolas como una manifestación de la Providencia–, la predicación era una especie de invitación a la división del trabajo moral (taylorismo espiritual): a los ricos toca dar limosna; a los pobres ser pacientes y resignados. Las aberraciones de este tipo de prédicas fueron denunciadas violentamente por Proudhon, y en la mira estaban los teólogos del “orden providencial de la realeza” como Bonald y De Maistre

¿Qué dicen estos teólogos que escriben de política? De Maistre afirma que lo divino obra sobre las creaturas por medios inexplicables para el hombre. Dios se expresa por el lenguaje del milagro y el misterio, y la respuesta humana es piedad y obediencia. La salvación por la sangre en el secreto de la revelación y, en conciencia, el soldado y el verdugo son una especie de ministros de Dios. La naturaleza humana, dañada, merece padecer. Es falso quejarse de persecución contra la virtud. Las injusticias son expiación de injusticias precedentes. El justo sacrificado –Cristo– injustamente sana la injusticia. La naturaleza humana, herida, inventa la democracia, que va hacia el fracaso. En cambio la monarquía, fruto de azares felices, no.

¿Y Bonald? Bonald piensa que el poder real (de la realeza) es el que evita que el pueblo caiga en la arbitrariedad. Bonald racionaliza el conservadurismo: la verdad está en el principio y, en consecuencia, toda innovación es error. Y al inicio está Dios. Luego toda novedad va en contra de Él.

Marx conocía toda esta corriente de pensamiento y la abundante literatura que producían cristianos y eclesiásticos que llegaron a afirmar que la práctica de la caridad y de la justicia soberana limitasen para no estorbar la eficacia de las “leyes naturales” de la economía, en las que verán –para colmo– la obra sabrá de la Providencia. Podría citarse todavía un discurso de Montalembert ante la Asamblea Nacional (20-IX-1848):

“¿Cuál es el problema de hoy? Inspirar respeto por la propiedad a quienes no son propietarios. Ahora bien, yo no conozco más que una receta para inspirar ese respeto, para hacer creer en la propiedad a quienes no son propietarios: hacerles creer en Dios.

“Y no es el Dios vago del eclecticismo, de tal o cual sistema, sino el Dios del catecismo, el Dios que dictó el Decálogo y que castiga eternamente a quienes roban. He aquí la única creencia realmente popular que puede proteger eficazmente a la propiedad”.

Visto lo anterior, cabe preguntarse honestamente por qué Marx no iba a usar contra tan notables católicos sus propios argumentos, sus temas de apologética. Es obvio que Montalembert y los otros no representaban la esencia del catolicismo ni la del cristianismo. Esta no se conocía bien. Y este desconocimiento fue una de las causas de que la clase obrera –en Francia, en toda Europa– perdiera cariño, respeto y fe en la Iglesia.

Ahora bien, en honor a la verdad, hay que decir también que la frase sobre “el opio del pueblo” es más una explicación de la religión –tomada ésta de manera general– que una reacción contra alguna de las insuficiencias que afectaban a la religión en aquella época. Tal tipo de reacción concreta lo podemos encontrar en Marx, pero en textos más tardíos, y no en los aquí examinados. He aquí uno de los más conocidos y citados en 1844, que data de 1847:

“Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud antigua, glorificaron la servidumbre medieval; están listos para hacer la apología o a invitar a apiadarse de la opresión

del proletariado, según se necesite. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase oprimida y se limitan a emitir el deseo piadoso de que la primera sea caritativa con la segunda. Los principios sociales del cristianismo ubican en el cielo la conspiración de todas las infamias y con esto justifican su mantenimiento en la tierra. Los principios sociales del cristianismo explican todas las bajezas de que son víctimas los oprimidos por parte de los opresores, sea como justos castigos por el pecado original, sea como pruebas que el Señor impone a sus elegidos. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de sí, el rebajamiento, el servilismo, la humildad, en breve, todas las prioridades de la canalla; el proletariado no se dejará tratar como la canalla: el valor, la dignidad, el orgullo, el sentimiento de independencia, le son más necesarios que el pan. Los principios sociales del cristianismo son serviles, el proletariado es revolucionario”.

Una teología y una pastoral más abiertas y más conscientes de los problemas sociales, ¿hubieran evitado que Marx escribiera este duro párrafo? Quién sabe. Si vemos las cosas de cerca, todo indica que el cristianismo sólo encontrará gracia a los ojos de Marx si asume la causa del proletariado como la concibe Marx. Es un hecho, por otra parte, que los marxistas contemporáneos atacan de manera abierta el principio de amor a los enemigos, por cuyo sostenimiento califican de “reaccionaria” a la moral religiosa

“un verdadero humanismo, un amor real por los hombres, supone el odio contra los enemigos de la humanidad”.²

Marx, además, afirma en el párrafo que venimos examinando: “Exigir que se renuncie a los ilusionistas acerca de nuestra situación, es exigir que se renuncie a una situación que tiene necesidad de ilusiones”. ¿Cuál será esta ilusión que es preciso abandonar? Evidentemente, Marx se refiere a la ilusión de felicidad que la religión es para el pueblo, es decir, la ilusión religiosa. Pero, por

² Cfr. V. I. Prokofief, “Le caractère anti-humaniste de la morale religieuse”, *Cahiers du communisme*, nov. 1959.

supuesto, este objetivo no podrá alcanzarse sin la renuncia previa al mundo que engendra semejante ilusión. Así pues, Marx afirmará que la crítica de la religión es, en germen, “la crítica de este valle de lágrimas”. Reencontramos aquí la doble crítica mencionada antes: intelectual o teórica, y revolucionaria o práctica. Esta es la realización concreta de aquella, y el único medio posible de hacerla eficaz. Sin la práctica, las cosas se quedarán donde las dejó Feuerbach.

Voy a continuar Ahora con un texto cuyo análisis nos puede ayudar –así lo espero– a despejar algunas de las interrogantes que algunos de ustedes me hacían llegar el lunes pasado. Es también de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho*, de Hegel (1844), y creo que nos pondrá en territorio más cercano a sus preocupaciones sobre la filosofía y su “utilidad” para hacer frente a problemas inmediatos que yo sería el último en negar (pero, atención, no basta con asumir un lenguaje).

“Es evidente que el arma de la crítica no podría substituir a la crítica de las armas; la fuerza material no puede ser abatida más que por la fuerza material; pero la teoría se convierte en fuerza material que penetra en las masas. La teoría es capaz de penetrar en las masas cuando procede por demostraciones *ad hominem*, y hace demostraciones *ad hominem* cuando se vuelve radical. Ser radical es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz es el hombre. Lo que prueba hasta la evidencia el radicalismo de la teoría alemana, y por tanto su energía práctica, es que toma como punto de partida la supresión absolutamente positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desemboca, pues, en el imperativo categórico de trastocar todas las condiciones sociales en las que el hombre es un ser rebajado, sojuzgado, abandonado, despreciable, imposibles de pintar mejor que con la humorada de un francés en ocasión del proyecto de un supuesto sobre los perros: pobres perros, se os quiere dar trato de hombres”.

Vemos aquí de nuevo la forma en que Marx menosprecia la crítica puramente filosófica que no se “encarne” en un movimiento de masas. Vemos además que se trata de una supresión “absolutamente positiva” de la religión, es decir, que

implica la superación del ateísmo: el hombre no tiene necesidad de regresar a Dios porque el tema de Dios carece ya de objeto. En cuanto a que el hombre se vuelva “ser supremo” para el hombre, bien podemos afirmar que Marx lo toma de Feuerbach, quien escribió lo que ya hemos citado: “Si la ciencia del hombre es el ser supremo para el hombre, entonces, en la práctica, la ley suprema y primera debe ser el amor del hombre por el hombre” (*ad hominem*).

Emancipación humana y luteranismo

Para Marx, el luteranismo agrava la enajenación religiosa y, por este empeoramiento, propone la desaparición de aquélla. El autor se ocupa, en otro párrafo del libro que venimos estudiando, del desarrollo y las perspectivas futuras de la revolución en Alemania. En ese marco, entendía el luteranismo como una etapa en el camino de la liberación humana. Según Marx, con el luteranismo desaparece el sacerdote como distinto del laico. No porque se acaben los sacerdotes, sino porque a todo laico se le “sacerdotiza”. Las cadenas se interiorizan. Ya no es el cuerpo sometido, sino el corazón. Para que el hombre se vuelva hombre debe renunciar a su calidad de sacerdote, es decir, sacudirse el yugo exterior, las cadenas del corazón.

“Lutero venció a la servidumbre por devoción, sustituyéndola por la servidumbre por convicción. Rompió la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Transformó a los sacerdotes en laicos porque cambió a los laicos en sacerdotes. Liberó al hombre de la religiosidad exterior, porque hizo de la religiosidad la energía misma del hombre. Hizo caer las cadenas del cuerpo, en virtud de que cargó de cadenas al corazón.

“Pero, aunque el protestantismo no fue la verdadera solución, sí fue cuando menos el planteo verdadero del problema. Desde entonces, ya no se trata de la lucha del laico contra el sacerdote exterior a sí mismo, sino contra su propio sacerdote interior, contra su propia naturaleza de sacerdote. Y si la metamorfosis protestante de los laicos alemanes en sacerdotes ha emancipado a los papas laicos, a los príncipes con su clero, los privilegiados y los filisteos la metamorfosis filosófica de los Alemanes sacerdotes en hombres emancipará al pueblo”.

Cuando Marx habla de los príncipes alemanes que se han convertido en “papas laicos”, se refiere al hecho de la emancipación de la nobleza alemana respecto de Roma y del poder temporal del papado –que los señores germanos obtuvieron gracias a la reforma luterana–. Antes de ésta, el único poder absoluto era el del papado. A partir de Lutero, cada príncipe tiene, en sus dominios, poder absoluto. (Podría hacerse notar que, a partir de entonces, se establece en Occidente la soberanía particular de cada Estado... en la que hunden sus raíces formas como la “autodeterminación”, la “no intervención”, etc., que son por excelencia, la negación de una autoridad supra y transcendental... Y de allí..., el fracaso de la ONU y los intentos de reuniversalización: transnacionales, marxismo...) *Vius regio... eins religioso...*

En los *Manuscritos* del 44 puede encontrarse una argumentación análoga, enriquecida empero con las reflexiones del Marx que ya entró en contacto –en París– con la economía política. Se trata de la opción entre la religiosidad que Marx llama “exterior”, propia según él del catolicismo, y la supuestamente “interior” del protestantismo. Marx cree encontrar una relación de opción análoga a ésta entre el pensamiento económico de los siglos XVI y XVII –el “mercantilismo”– y el del XVII, es decir, el de Adam Smith y los “clásicos” ingleses.

Veamos: para los mercantilistas, la verdadera riqueza, la verdadera propiedad, el único valor seguro es el dinero que se gana en el comercio y, a nivel de naciones, el dinero que se obtiene gracias al excedente de exportaciones contra importaciones. Se trata de algo “exterior” al hombre, es decir, algo análogo a lo “católico” en religión. Los “clásicos”, en cambio, consideran que la riqueza verdadera, que la única fuente de toda propiedad duradera, tanto a nivel de individuos como de naciones, es el trabajo. Se pueden citar, a este respecto, las ideas acerca de la propiedad individual que John Locke expresa en su *Ensayo sobre el poder civil*, o las que Adam Smith –a nivel nacional– considerará en su obra *Riqueza de las naciones*. El trabajo es, en consecuencia, a los ojos de Marx, algo subjetivo, “interior”, algo de tipo “protestante” (Engels escribirá luego en su *Esbozo de una crítica de la economía política* que Adam Smith es el “Lutero” de esa economía).

Para Marx, este rechazo de lo “objetivo” y esta preferencia por lo “subjetivo” –tanto en materia económica como en materia religiosa– constituye un momento clave, decisivo. De la misma manera que el protestantismo desencadena el cuerpo para acabar aherrojando el alma (y al cuerpo de manera más sutil, gracias a la interiorización de las cadenas), la economía clásica hace que el obrar humano primario, el trabajo, esté cargado de cadenas. En efecto, se reconoce que el trabajo es la única fuente de propiedad, pero, al mismo tiempo, se despeja de toda propiedad al trabajador. Es entonces evidente que éste sufre un despojo “interior”, porque el resultado natural de su obrar subjetivo pertenece a otro, está enajenado. Esto quiere decir que en y por su trabajo, el

hombre que trabaja se agota y se enajena a sí mismo en el acto de trabajar. El trabajo se vuelve la enajenación en acto, la enajenación que se realiza.

De esta manera, la enajenación se agrava porque se interioriza. Pero, de esta manera también, la teoría se vuelve más intolerable y prepara la solución final, es decir, el paso al comunismo, que significa la supresión de religión y propiedad privada:

“Del mismo modo que Lutero reconocía a la religión, a la fe, como esencia del mundo real y se oponía así al paganismo católico; del mismo modo que abolía la religiosidad exterior al hacer de la religiosidad la esencia interior del hombre; del mismo modo que negaba la existencia de sacerdotes exteriores al laico, al transferir el sacerdocio al corazón de cada laico; así, la riqueza que se encuentra fuera del hombre, independiente del él –que no puede conservarse ni afirmarse más que exteriormente– queda abolida. En otras palabras, esta objetividad exterior y desprovista de pensamiento que es la suya (la de la riqueza ‘exterior’) queda suprimida por el hecho de que la propiedad privada se incorpora al hombre mismo y que el hombre mismo es reconocido como la esencia de la propiedad privada. Pero, en consecuencia, el hombre mismo queda ubicado dentro de la determinación de la propiedad privada, como –en Lutero– quedaba ubicado en la de la religión. Así que, bajo la bandera de reconocer al hombre, la economía política, cuyo principio es el trabajo, no hace más que culminar la negación del hombre, ‘porque el hombre ya no está en relación de tensión externa con la esencia exterior de la propiedad privada’. Lo que era antes el ser exterior-a-sí, ‘la enajenación real del hombre, se ha vuelto el acto de enajenación, la enajenación en acto de hacerse’.³

³ No es raro encontrar en Marx este tipo de comparaciones, como podemos verlo en *El capital*: “El sistema monetario es esencialmente católico... (el) de crédito es esencialmente protestante... Es la fe la que sobra...” (Crédito: *credere*).

Pero vayamos a otros textos, especialmente a los que nos permiten ver hasta qué punto Marx opina que cristianismo y comunismo son compatibles. Para entendernos mejor, es preciso saber que, a principios del siglo pasado y especialmente en Francia, numerosos autores consideraban al socialismo y al comunismo como “nuevos cristianismos” Claude-Henri de Saint-Simon, por ejemplo, escribió su obra *Nuevo cristianismo*, que expresa su aspiración a un nuevo orden científico y, al mismo tiempo, religioso. Para Saint-Simon, debe surgir un cristianismo “distinto”, cuya “condición primera es la muerte de la teología”. Esta religión regenerada supone el comienzo de la “positividad”. La moral y el sistema religioso del porvenir serán “únicamente terrestres”.

“En la época en que el Imperio romano caía en disolución, Dios reveló a los habitantes de Judea el principio de la moral que debía servir de base a todas las relaciones sociales”, escribe. La nueva religión será una ética y una ciencia, será una religión de la inmanencia. El nuevo cristianismo tiene como objetivo esencial el mejoramiento de la suerte del proletariado, y obrará para la clase más pobre. La nueva doctrina social –cuyo principio será la fraternidad– evitará las herejías católica y protestante. El objetivo número uno de la existencia no es aspirar a la “vida eterna” sino llegar tal vez a la inmortalidad trabajando para hacer a Dios en la Tierra.

Se trata de un cristianismo secularizado, que no omite referencias al Antiguo y al Nuevo Testamento de la Biblia. Cabet es otro caso. Una de sus obras se llamó *El verdadero cristianismo*. El tono es semejante al de Saint-Simón. Para Cabet, el cristianismo no ha sido vivido aún según el espíritu de Jesucristo, pues esto bastaría para liberar a la humanidad. La fuente de todas las virtudes sociales es la fraternidad, afirma, y añade que el mensaje del Evangelio predice el Reino de Dios, no en otro mundo, sino en éste. Para Cabet, Jesucristo es comunista y el comunismo aparece como una religión. Él une y adquiere todo su significado gracias al deseo –“divino”– de realizar la comunidad. Comunismo es comunión.

Para concluir podemos citar a Weitling, el fundador de la Liga de los Justos, quien presentó su libro *Evangelio del pobre pecador* en los siguientes términos:

“En este libro se prueba, con más de cien pasajes de la Biblia, que las consecuencias más audaces de las ideas progresistas están en acuerdo perfecto con el espíritu de la doctrina de Cristo... muchos reformadores cristianos como Karlstadt, Thomas Munger y otros han mostrado que todas las ideas democráticas son consecuencia del cristianismo. Por tanto, la religión no debe ser destruida, sino utilizada por la humanidad. Cristo es un profeta y su doctrina es la de la libertad y el amor”.

Veamos cuál es la reacción marxista. Recordemos un párrafo de Engels ya citado:

“Es completamente notable que, al mismo tiempo que los socialistas ingleses en general se oponen al cristianismo y se ven obligados a sufrir todos los prejuicios religiosos de un pueblo realmente cristiano, los comunistas franceses, que forman parte de un pueblo célebre por su incredulidad, son cristianos. Una de sus máximas favoritas es: ‘El cristianismo es el comunismo’ y, con ayuda de la Biblia, se esfuerzan en demostrarlo haciendo referencia al estado de comunidad de bienes en el cual se dice que vivían los primeros cristianos... Sin embargo, esto sólo prueba una cosa: que estas buenas personas [los socialistas/comunistas franceses] no son los mejores cristianos aunque pretendan serlo; si lo fueran, conocerían mejor la Biblia y sabrían que, al lado de algunos pasajes favorables al comunismo, el espíritu general de la doctrina que la Biblia expone es totalmente opuesto al comunismo como lo es, por otra parte, a todo esfuerzo racional”.

Y en el *Anti-Dübring*, Engels añade que la única igualdad entre los hombres que reconoce el cristianismo en la del pecado original, que es la que, a sus ojos, corresponde a su carácter de religión de esclavos y de oprimidos.

¿Y Marx? Recordemos su “Circular contra Kriege”.⁴ He aquí algunos párrafos:

“Es evidente que las majaderías chocheras amorosas de Kriege y sus ataques contra el egoísmo no son más que las manifestaciones ampolladas de una sensibilidad de confitería en religión... quien se hizo pasar siempre por ateo en Europa, busca aquí [en EE.UU] desposarse con todas las infamias del cristianismo, bajo estandarte de comunismo, para llegar, naturalmente, a infamar al hombre”.

⁴ Hermann Kriege, comunista además, amigo de Weitling, emigrado a los Estados Unidos, quien se inspiraba en Feuerbach y en Lamennais, fue acusado de transformar el comunismo en “rumiado acerca del amor”, puesto que confundía “comunismo y comunión” y, “en nombre del comunismo”, predicaba “el viejo sueño religioso tan querido por la filosofía alemana”.

Y el estilo tiene secuelas. Cuando Lunatcharski y Gorki “se esfuerzan por consiliar misticismo y marxismo científico... inspirados en Feuerbach,⁵ Lenin le escribe a Gorki (noviembre de 1913) para recordarle la incompatibilidad radical que existe entre una visión materialista del mundo y la conciencia religiosa, “aun cuando esté laicizada”. Y Lenin no deja dudas cuando escribe en 1909: “La religión es el opio del pueblo”...

“Esta frase de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en materia de religión. El marxismo considera siempre a la religión, a las iglesias y a las organizaciones religiosas de toda clase que existen actualmente como órganos de la reacción burguesa que sirven para defender la explotación e intoxicar a la clase obrera... El marxismo es un materialismo. En consecuencia, es tan implacablemente hostil a la religión como lo era el materialismo de las enciclopedistas del siglo XVIII o el de Feuerbach... Debemos combatir a la religión; esto es el ABC de todo materialismo y, por tanto, del marxismo. Pero el marxismo no es un materialismo que se conforme con el ABC, sino que va más lejos y dice: es preciso saber luchar contra la religión y, con este fin, es preciso explicar de modo materialista el origen de la fe y de la religión de las masas”.

Y, en carta a Gorki (1913):

“En la historia, hubo tiempos en que, a pesar del origen y de la significación de la idea de Dios, la lucha... se libraba bajo la forma de la guerra, de una idea religiosa contra otra. Estos tiempos ya terminaron. Ahora, en Europa y Rusia, toda defensa o justificación de la idea de Dios, hasta la más refinada y la mejor confeccionada, es una justificación de la reacción... El socialismo cristiano es la peor especie de socialismo, la peor deformación del socialismo”.

⁵ Cfr. Arvon, H., *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, p. 135.

Pero regresemos a Marx, a los *Manuscritos* de 44, a un fragmento que vuelve en relación la enajenación económica con la religiosa:

“El carácter de exterior al obrero que tiene trabajo aparece en el hecho de que... en el trabajo, el obrero no se pertenece a sí mismo sino a otro. Del mismo modo que, en la religión, la actividad propia de la imaginación humana, del cerebro humano y del corazón humano actúan sobre el individuo independientemente de él, es decir, como actividades extranjeras, divinas o diabólicas, así la actividad del obrero no es suya. Pertenece a otro y es la pérdida de sí mismo”.

Y, más adelante, añade:

“La religión, la familia, el Estado, el Derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son más que modos particulares de producción y caen bajo la ley general de ésta. La abolición positiva de la propiedad privada, en la medida en que es apropiación de la vida humana significa, por lo tanto, la supresión positiva de toda enajenación y, en consecuencia, el regreso del hombre a su existencia humana, es decir, social, fuera de la religión, de la familia, del Estado, etc. La enajenación religiosa, en cuanto tal, no ocurre más que en el ámbito de la conciencia del fuero interior del hombre. Pero la enajenación económica es la de la vida real, así que la supresión de ésta abarca ambos aspectos”.

Aquí encontramos la afirmación explícita de la dependencia de la “superestructura ideológica” respecto de la “infraestructura económica”, es decir, de las relaciones sociales respecto del modo de producción material. Hasta el momento, la religión encontraba fundamento en el egoísmo, en el particularismo. Este fundamento tiene todavía un cimientto a mayor profundidad, que ubica al nivel de la producción misma, es decir, al de las relaciones del hombre con la naturaleza exterior. Este no es otro que la enajenación del trabajo, que resulta de la existencia de la propiedad privada.

Cabría preguntarse cómo puede Marx poner en el mismo plano ciencia, arte y reflexión, puesto que las dos primeras existirán en la sociedad

post-revolucionaria. Sin duda Marx se refiere así a la ciencia y al arte dañados, viciados, por la sociedad burguesa, y así podría comprobarse –al menos en lo que toca a la ciencia– leyendo el Postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*. Allí puede verse que Marx critica a la ciencia que absolutiza al capitalismo y que no toma partido por el proletariado en la lucha de clases. Podría hablarse analógicamente en relación con el arte.

Por lo que toca a la alusión que Marx hace a la familia, también se refiere a la familia “burguesa”, fundada sobre la propiedad privada, que debe también desaparecer. Marx nos dice, en otras palabras, que esta familia impide al hombre realizar su humanidad, es decir, su ser social. En *La ideología alemana*, leemos:

“La supresión de la economía separada es inseparable de la supresión de la familia, esto es evidente”.

Esto significa que, en la economía comunista, rigurosamente unificada, desaparecería la familia actual. En *El Manifiesto* añade que la familia basada en la propiedad privada no existe más que para los burgueses –como la patria– y por eso deben suprimirla (s) los proletarios.

“No hay nada más grotesco que el horror ultra moral que inspira a nuestros burgueses la comunidad oficial de mujeres que se supone profesan los comunistas. Estos no necesitan introducirla, porque casi siempre ha existido”.

Con base en esto, durante un breve lapso ulterior a la Revolución, se proclamó en Rusia la unión libre. Finalmente, en *El capital*, después de recordar cómo se disuelven los lazos familiares en virtud del trabajo industrial, que absorbe a mujeres y a niños, Marx habla de “una forma superior de la familia y de las relaciones entre los sexos”, cuya base radicarán en “la composición del trabajador colectivo por individuos de los sexos y de todas las edades”. Como la organización del trabajo ya no será “espontánea y brutal” como lo era en el capitalismo, es decir, como no estará al servicio de algunos sino de todos, esta promiscuidad no estará pervertida.⁶

Ahora veamos en qué consiste la “apropiación de la vida humana” que Marx identifica con “la abolición positiva de la propiedad privada”. Para entender: es bueno saber que, a los ojos de Marx, la vida auténtica del hombre consiste en la relación que el hombre sostiene con la naturaleza exterior.

⁶ Lo ultra utópico de la solución la ha hecho imposible en la práctica.

Además, para Marx, el sujeto está siempre en la más estrecha correlación con el objeto de su actividad y, mientras exista la propiedad privada, tal relación y tal objeto se encuentran totalmente desnaturalizados. Para Marx, la relación del hombre con la naturaleza debe ser de tipo doble: la actividad y de goce. Ahora bien, en todo sistema de explotación, es decir, donde el trabajador debe mantener la ociosidad del propietario de los medios de producción –y, en particular en el capitalismo–, el hombre sí tiene con la naturaleza relaciones de actividad, pero no de goce, en tanto que trabajador.⁷ Por el otro lado, en tanto que propietario, la tiene de goce, pero no de actividad. Cada uno, a su manera, está privado de vida humana y, en consecuencia, para recuperar esa “humanidad” perdida, es preciso que actividad y goce se reencuentren. En otras palabras, es preciso que, una vez suprimida la propiedad y las distinciones sociales que la existencia de ésta conlleva, todos trabajen en común y gocen en común de la naturaleza. Por eso escribe en los *Manuscritos* del 44:

“El sentido de la propiedad privada –ya liberada de su enajenación– es la existencia de los objetos esenciales para el hombre, tanto como objetos de goce que como objetos de actividad”.

Ahora bien, en los *Manuscritos* mismos, la propiedad privada sufre una crítica mucho más radical. Si “vida humana” y “vida social” se identifican, si la vida está siempre condicionada por su objeto, no podrá desarrollarse “vida humana” alguna si el objeto no es social. Marx escribe:

“Como hemos mostrado, la condición para que el hombre no se pierda en su objeto es que éste devenga objeto humano, u hombre objetivado. Esto no es posible mas que si el objeto deviene para este hombre objeto social, y si en ese objeto el hombre mismo se hace ser social, como la sociedad se hace ser para él”.

Mientras esto no suceda,

“el hombre se vuelve objetivo para sí mismo y, al mismo tiempo, objeto extranjero e inhumano... La exteriorización de su vida es la enajenación de su vida... su realización en su des-realización”.

⁷ Cfr. La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*.

Pero, en cuanto aquella hipótesis se percibe, el hombre dejará de “mutilarse”: apropiándose de las cosas hace suya su propia esencia, su vida humana genuina. Así, la “supresión positiva de la propiedad privada” no es otra cosa que

“la apropiación sensible por los hombres y para los hombres, de la vida y de la esencia humana, del hombre objetivo, de las obras humanas”.

Hay que señalar, empero, que el concepto de propiedad privada marxiana se modifica en obras ulteriores. En los *Manuscritos* excluye siempre el concepto de explotación del hombre por el hombre. Luego, Marx distinguirá entre pequeña propiedad “fruto del trabajo y del mérito” y propiedad “burguesa”, que “se mueve entre estos dos términos antagónicos: Capital y Trabajo”. Los comunistas, dice, no son responsables de la abolición de la primera, porque “el progreso de la industria la ha abolido y sigue aboliéndola cada día”. Pero sí reivindican como misión propia la aniquilación de la segunda. Si Marx se lanza contra ella es sobre todo en nombre de las exigencias de la técnica y de la productividad.

Vamos a ver ahora la estrecha relación, la analogía que existe entre el modo marxista de concebir las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y el modo hegeliano de concebir las relaciones entre Dios y el mundo. Para completar este breve análisis, veremos también el caso Hegel-Feuerbach y el Feuerbach-Marx.

Digamos, ante todo, unas cuantas palabras acerca de la dialéctica hegeliana. Esta es un modo de pensar según el cual toda realidad se aborda dentro de un “diálogo”, es decir, considerándola en relación con su contraria, relación que, en un principio, es de oposición, pero que en seguida se vuelve de reconciliación en el interior de una “síntesis”. El proceso es: afirmación-negación-negación de la negación. Esto no sólo es válido para el pensamiento sino para la realidad toda, ya que lo real es racional y lo racional es real. Si el pensamiento opera siempre “dialécticamente”, toda realidad aparece tan ligada a su contrario que su ser mismo está constituido por tal relación. De esta manera, queda asimilada la lógica a la metafísica, el orden del pensar al orden del ser. El universo de las relaciones sustituye al de las sustancias.

Demos como ejemplo el caso de la inocencia. Esta sería incompatible sin su contraria, la “nocencia”, es decir el pecado: el concepto de i-nocencia se presenta, en efecto, como negación de la nocencia. Pero lo que es válido de los conceptos es válido para la realidad (extra conceptual), ya que en Hegel –y en el idealismo– no hay realidad extra conceptual que no esté de acuerdo con la manera en que el espíritu del hombre la aprehenda. En consecuencia, sin pecado no hay inocencia, no la ha habido ni la podría haber; la única inocencia real –no abstracta– será posterior al pecado y se definirá como reconciliación

del hombre consigo mismo, después de la “pérdida de sí” que es el pecado (la inocencia real y verdadera es negación de la negación).

Otro ejemplo: el concepto de in-finito. La razón humana lo capta como negación de lo finito, porque está constituida en su ser mismo por la relación que, en un primer tiempo, lo opone a ese finito y, en un segundo tiempo, lo concilia con él. En otros términos, el infinito no puede existir en sí. El único infinito real, concreto y verdadero, no abstracto, es necesariamente posterior al infinito y se define como una síntesis del finito con su negación

“El absoluto no puede nunca ser –ni definirse– más que en relación con el relativo; el infinito, en relación con el finito; más lo eterno, en relación con el tiempo.

“Del finito y del infinito, Hegel hace los extremos de una unidad dialéctica. Cada uno de esos extremos se define por el otro. El verdadero absoluto es la unidad de los dos”.⁸

Consecuencia: Dios sólo puede ser “verdadero” y “concreto” si hay mundo. *Ohne Welt, ist Gott nicht Gott*, “Sin el mundo, Dios no es Dios”. Hegel expresa esto con una cita de Eckhard: “Si yo no fuera, Dios tampoco sería”. Por lo tanto, la relación de creación es necesaria a Dios, quien no se basta a sí mismo y no es verdaderamente trascendente: “ser creador pertenece a la esencia misma de Dios, en la medida en que, si no se le concibe como creador, se le concibe de manera deficiente”. Dios, infinito abstracto, (tesis), no se vuelve concreto más que oponiéndose a sí mismo lo finito, es decir, el mundo (no-Dios, antítesis) y reconciliándose enseguida consigo mismo gracias al culto (negación de la negación: síntesis).

Puede notarse que, para presentarnos su concepto de infinito, Hegel utiliza un método muy conocido en teología: la vía de la negación, o teología negativa. ¿Cómo procede ésta? Así: en virtud de que todos sus conceptos y palabras las elabora el hombre a partir del mundo sensible y finito, el hombre no puede aplicarlos a Dios más que negando enseguida lo que palabras y conceptos evocan de finitud y de limitación. Pero el método hegeliano tiene la peculiaridad de que reduce la realidad divina a lo que este método permite balbucear acerca de ella. Bajo el pretexto de que para concebir algo acerca del infinito el hombre no puede más que negar lo finito, se llega a incluir esta negación en el infinito mismo en su ser. En otras palabras, la realidad divina queda circunscrita en los estrechos límites de la razón humana. El método de invención se vuelve el modo de ser de la realidad inventada. Si la dialéctica es

⁸ Cfr. Verret, M. *Les marxistes et la religion*.

ley del desarrollo del pensamiento, es lógico que Hegel concibiera la dialéctica como ley universal del proceso cósmico y de la misma historia humana, porque su idealismo pone a la idea o espíritu como el factor radical que crea el cosmos y encarna y revela en él. La ley del desarrollo de la vida tenía que convertirse en ley del proceso universal y de cuantos seres y fenómenos desaparece y desaparecen en el seno de tal proceso.

Resulta particularmente significativa la interpretación (¿gnosis?) hegeliana del misterio de la Santísima Trinidad. Como ya señalábamos la “representación” religiosa no es más que una expresión todavía empírica e imaginativa de un algo de verdad filosófica. ¿Qué verdad filosófica se esconde tras esta “representación” (del misterio) de la Trinidad? La Trinidad, a los ojos de Hegel, simboliza a la Idea Absoluta, es decir, en nuestro vocabulario, el Dios Infinito abstracto, que de inmediato pone ante sí al mundo, su contradictorio, y se reconcilia con él enseguida por mediación de los espíritus. Padre-Hijo-Espíritu Santo, se convierten en Dios-Mando creado-culto de la comunidad. Dios deja de ser trascendente. Las obras *ad extra* se vuelven *ad intra*, son “parte” de la creación divina. Dios deviene mundo. El mundo deviene Dios. Dios se convierte en la unidad Dios-No Dios. Y este “otro que Dios” incluye al Hijo, a la naturaleza y al mal. Dios es la totalidad de la tríada dialéctica.⁹

Contra Kant, Hegel afirma que lo contradictorio no sólo no es la señal que nos indica que hemos salido de lo racional, que estamos en presencia de un abuso de la razón y en la zona del error, sino que en la contradicción está la ley del pensamiento y la del ser. No hay absoluto al margen del movimiento dialéctico. El absoluto es la totalidad del proceso. El absoluto es el ser, que no exterioriza o enajena, y regresa a sí como saber absoluto o autoconciencia. En consecuencia, la verdad se encuentra en el todo y no en ninguno de los momentos constituyentes del todo.

“Del absoluto es preciso decir que es esencialmente resultado, es decir, que solamente al fin es lo que es en verdad; en esto consiste precisamente su naturaleza.... [que es] ser sujeto o desarrollo de sí mismo”.¹⁰

La verdad está en el proceso. Únicamente son verdaderos el proceso y su resultado final.

Hegel engendra a Feuerbach y éste a Marx. “Hegel parte del infinito, yo de lo infinito; él pone lo finito dentro del infinito porque se da como punto de partida el viejo punto de vista metafísico del absoluto y del infinito, y lo

⁹ Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 32-33.

¹⁰ Cfr. Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, 1939, p. 18-19.

hace de tal manera que disuelve el infinito, la necesidad de la limitación, de la determinación y de la finitud". Yo pongo lo infinito dentro de lo finito, afirma Feuerbach. Y Marx comenta: Feuerbach puso a la dialéctica hegeliana "sobre sus pies" (Post Facio de la 2ª ed. Alemana de *El capital*).

En otras palabras, el principio de la dialéctica ya no será el Dios abstracto que se vuelve concreto oponiéndose primero al mundo y reconciliándose enseguida con él. Ahora, el principio será el hombre abstracto, es decir, el individuo que se vuelve concreto, es decir, hombre genérico al enajenar primero en Dios su esencia (género) y reconciliándose con ellos (consigo) por la negación de la existencia de ese Dios. El alfa y omega del círculo ya no son Dios sino el Hombre. Para Feuerbach, Dios (y la religión) es el medio para construir al Hombre. Para Hegel, el hombre era medio para construir a Dios.

Así que la religión –como representación del ámbito de lo "divino"– tiene un papel todavía necesario: ayudar al hombre a descubrir la riqueza divina de su humanidad. Recordemos:

"La religión es la primera ciencia que el hombre tiene de sí. Los religiosos son santos precisamente porque constituyen las tradiciones de la primera conciencia".¹¹

El peligro estriba en que, al apegarse a la trascendencia y a la persona de Dios, puede ser un obstáculo para el cierre del círculo y dejar enajenados en Dios las riquezas que corresponden al hombre genérico. En Marx, las causas cambian. La religión no puede ser nunca positiva.

Veamos. Para Marx, como para Feuerbach, se trata de realizar al hombre genérico. Pero Dios ya no es ni siquiera un momento de proceso y queda fuera del círculo dialéctico. Dios es una idea fantasmal que el hombre elabora cuando –por cualquier razón– se evade del diálogo de trabajo laborioso que debe sostener con la naturaleza y que debe colmarlo. La tríada será entonces: hombre abstracto-naturaleza exterior-hombre concreto. El hombre se causa a sí mismo al llevar hacia sí poco a poco, por medio de su trabajo, a la naturaleza. En cuanto su desenajenación le permita estar perfectamente bien dentro de esa totalidad, le permita ser plenamente consciente de que es su propio creador, el problema de la creación divina queda sin objeto: el hombre lo olvida. El hombre es relación con la naturaleza, de la cual forma parte y en la cual se realiza (*In quo vivimos, movemur et sumus*).

¹¹ Cfr. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*.

Recordemos:

“No se considera autosuficiente a un ser más que cuando se sostiene sobre sus propios pies; no se sostiene sobre sus propios pies sino a partir del momento en que sólo se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive por gracia de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo enteramente por gracia de otro cuando le debe no sólo aquello que me permite vivir; sino cuando él ha creado mi vida, cuando él es su fuente; y, necesariamente, mi vida tiene su cimiento fuera de sí cuando no es mi creación,. La creación es, en consecuencia, una representación muy difícil de eliminar de la conciencia popular, a la cual le resulta incomprensible el hecho de una existencia autosuficiente de la naturaleza y del hombre, porque contradice todo lo que es agarrable con la mano en la vida práctica”.

La primera frase es un postulado con el que Marx transfiere al hombre la idea de la aseidad divina, es decir, la idea según la cual Dios es *a se*, es decir, un ser que se basta absolutamente a sí mismo, opuesto al ser creado que no pone en sí su razón de ser; Dios es incautado. En este ámbito, valdría la pena señalar que el ateísmo no es resultado o conclusión de un sistema, sino que es opción previa, anterior, fundamental. Ya desde Feuerbach no habría medio posible:

“El mundo tiene su fundamento en sí mismo, como todo aquello que, en este mundo, aspira al título de verdadera esencialidad. La diferencia específica, el ser específico, aquello por lo cual un ser determinado es lo que es, siempre es inexplicable e irreductible y, por sí mismo, tiene su fundamento en sí mismo”.¹²

En cuanto a que “un hombre que vive por gracia del otro...”, debemos decir que con esta frase, Marx se ubica ya en la perspectiva del materialismo histórico: la idea de una dependencia en el orden del ser –dependencia metafísica–, es decir, la de una relación de creación, proviene de que el pueblo –y, sobre todo, el asalariado del capitalismo– es sociológicamente dependiente.

¹² Cfr. Feuerbach, L., *Esencia del cristianismo*.

Para Marx, toda dependencia debe rechazarse porque siempre oculta algunos rasgos de trascendencia. Este rechazo se encuentra en la raíz de las críticas del trabajo asalariado, en la base de la opción atea y en la de la glorificación del trabajo propias del marxismo. El asalariado del capitalismo no puede percatarse de la existencia por sí mismos del hombre y de la naturaleza porque su relación con esta naturaleza está dañada por la intervención del propietario capitalista, quien no sólo domina el trabajo del asalariado sino que, además, despoja a éste de los frutos de aquél. En consecuencia, mientras tal situación no se modifique, mientras el trabajador no pueda gozar plena y libremente de su relación con la naturaleza y actuar su autonomía de manera casi divina, la representación de esa creación será casi ineliminable de la conciencia popular.

Habría que subrayar, además, que Marx afirma la existencia por obra de sí mismo de el todo hombre-naturaleza. No del hombre solo ni de la naturaleza sola sino indisociablemente “de la naturaleza y del hombre”. Nadie negará a Marx la razón, en cuanto al hecho de que hombre y naturaleza existen. Pero algo muy distinto a la afirmación de un hecho irrefutable es obligar a la razón a pasar del reconocimiento de un hecho bruto al rechazo de toda interrogante acerca del hecho. Sin embargo, Marx da el paso e impone arbitrariamente límites a la razón al afirmar, de manera implícita, que el hecho de existir verifica, por sí mismo y por sí sólo, el principio de razón suficiente.¹³

Esto confiere al empirismo alcances metafísicos y dogmáticos que Marx pretendía en otra parte. Marx identifica el hecho primero con la realidad primera, en el sentido de realidad que se basta a sí misma y que da razón de las demás realidades. En realidad, lo que nuestra inteligencia encuentra en el ente, es decir, en el hecho de que las cosas y nosotros somos, no pone términos a nuestras preguntas sino que las suscita. Por eso el P. Cottier se preguntaba cómo habría sido posible que Marx, un hombre al que sacudió tanto el contraste entre riqueza y miseria, un hombre con un sentido innato de la nobleza del hombre, de la integridad humana y de las heridas que la dañan, no captara a nivel metafísico el contraste entre la contingencia y el ser. Al cerrar el camino a la penetración del hecho bruto por la inteligencia, Marx convierte a la inteligencia empírica en absoluto, en principio que determina todo lo demás. El “escándalo” del ser científico –a los ojos de la inteligencia– es que no lleva en sí su razón de ser, su por qué. Por eso el intelecto se los busca fuera, y no considera al hecho bruto como realidad primera. En lugar de buscarle ser, Marx afirma la autosuficiencia del hecho bruto y así, a priori, rechaza el problema de la creación.

La esencia, en cualquier caso, es la relación hombre-naturaleza, naturaleza-hombre. Relación que es de progresión dinámica:

¹³ Cfr. Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 32-33.

“La sociedad [terminal] es la realización de la unidad esencial del hombre con la naturaleza... es el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza, llevados ambos hasta sus posibilidades últimas...”

Así vemos cómo Marx, seguidor de Feuerbach, afirma la comunidad de esencia entre hombre y naturaleza: ambos son puramente materiales y excluye cualquier factor sobrenatural o inmaterial.

Valdría la pena preguntarse si Marx no aborda el problema de una cierta anterioridad de la naturaleza respecto del hombre y de una aparición del hombre sobre la base de esta naturaleza anterior. Sí lo hace, de manera muy fugaz, sin embargo, en los *Manuscritos*, cuando habla del “devenir de la tierra” y de la aparición del viviente por generación espontánea. Sin embargo, cierra de inmediato el postigo abierto sobre la era pre-humana:

“la naturaleza considerada en abstracto, por sí misma, fija en su separación del hombre, es nada para el hombre”.

Esto nos muestra que Marx no está a gusto antes de afirmar (de que exista, pues) la relación hombre-naturaleza.

El texto que venimos analizando continúa así:

“La creación de la tierra ha recibido un duro golpe de la geognosis, es decir, de la ciencia que representa la formación de la tierra, el devenir de la tierra como un proceso, como una generación espontánea. La *generatio equivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación”.

Aquí hay un deslizamiento conceptual para substituir el problema de la creación por el de la evolución. Estos dos conceptos no son equivalentes y, al utilizarlos indistintamente, Marx no aborda el tema de fondo. El argumento, además,

“no convencería a un solo filósofo –afirma Cottier– porque una cosa es el hecho científico de una evolución en la formación de la tierra, y otra de la teoría –ya filosófica– que pretende explicar ese hecho por medio de la generación espontánea.

Además, el problema del modo que asume el devenir de la tierra en el tiempo (desarrollo o repetición) no es idéntico al de la creación propiamente dicha. Creación dice dependencia en el ser, posición ex nihilo. El problema de la creación es diferente del de un comienzo en el tiempo y, a fortiori, del de las modalidades del devenir de la tierra".¹⁴

Si leemos la *Suma Teológica* descubriremos con qué cuidado Santo Tomás distinguió esos asuntos y veremos cómo, al abordar el emanatismo de los filósofos árabes, "afirmó la compatibilidad del creacionismo con la tesis de la eternidad del mundo" (a partir de Kant se confunden "creación" y "eternidad" del mundo).¹⁵

Al respecto, digamos también que al pasar del hecho de la evolución a la afirmación de que aquélla se realiza por sí misma, sólo, sin dependencia de nada ni de nadie, se da una respuesta al problema ontológico que plantea la evolución cósmica, física y biológica, pero sin abordar el problema. No hay análisis sino una respuesta dogmática y se introduce la ontología de la ciencia de manera subrepticia. ¿Por qué?

"Porque las ciencias de la tierra y de la vida, en cuanto tales, la geología y la biología, no han establecido de ningún modo que la evolución... sea (un proceso) autosuficiente desde el punto de vista ontológico. Tal afirmación tendrá que provenir de un análisis ontológico".

Marx no realiza tal análisis y resuelve sin tratar. No sólo eso, sino que, además,

"hace pasar su respuesta por un resultado de la ciencia experimental, cuando ésta, en cuanto tal, es incapaz de responder a la pregunta, que compete a la ontología... [Marx] hace pasar un dogma ontológico con el disfraz de resultado de la ciencia experimental..."

El truco es fraudulento. La afirmación peca de ligereza y muestra que Marx

¹⁴ Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 347.

¹⁵ Cfr. Tresmontant, C. *Los problemas del ateísmo*. II parte, capítulo I sobre Feuerbach, Marx, Engels y Bakunin.

(como Engels) no eran muy capaces: carecían “del sentido de los problemas y de las técnicas apropiadamente metafísicos”.

De cualquier modo, a partir de esta noción de “auto evolución”, Engels y los marxistas ulteriores y contemporáneos elaboraron la doctrina de la dialéctica de la naturaleza que, a sus ojos, está constituida por pares de elementos contradictorios, cuyos conflictos se resuelven continuamente en síntesis, las cuales a su vez resultan continuamente destruidas para ser remplazadas por otras. Es así como la evolución se hace “auto evolución” sin recurrir a principio exterior alguno. Explicar este proceso “sin hacer intervenir una causa sobrenatural, un “primer motor” divino, es la tarea asignada a la tesis de la lucha de los contrarios” (Wetler).

Escuchemos asimismo que, para Marx, la *generatio equivoca* es “la única refutación práctica de la teoría de la creación”. ¿Qué significa esto?

La experiencia *generatio equivoca* es de origen mundial pero, como se volvió tradicional, “es posible que Marx la haya tomado de algún filósofo posterior”.

Es la *Suma contra los Gentiles*, Santo Tomás distingue tres tipos de generación: 1) La “generación unívoca”: el hombre engendra al hombre y, en tal caso, la esencia del engendrado es formalmente idéntica a la del engendrante, pero la primera se distingue numéricamente de la segunda; 2) La “generación divina”, de tipo especial e infalible, que es la del verbo en Dios: la esencia del engendrado no se distingue formal ni numéricamente de la del engendrante; 3) La “generación equívoca”: la esencia del engendrado se distingue numéricamente y formalmente de la del engendrante y, además, permanece a nivel inferior, como los animales que nacen “de la putrefacción, engendrados por la virtud del sol”. En realidad, Marx parece que no se refiere a ésta —que respeta en algún modo el principio de casualidad—, sino a la generación espontánea: lo viviente procede de lo no viviente por la fuerza de ésta, no hay alusión alguna a causas superiores (Rubel II, p. 1615). (Bottigelli traduce “generación espontánea”).

Bien, la primera dificultad que suscita esta generación espontánea proviene de un hecho: hasta el momento, la experimentación científica no ha logrado extraer o producir vida de lo no-viviente. Sin embargo, los marxistas rusos continúan soslayados la objeción. Esto equivale a ignorar a Pasteur bajo el pretexto de que, infectado de prejuicios idealistas y religiosas, falsificó sus experimentos con el objeto de probar, indirectamente, la creación divina. Pero, como dice muy bien Jean Rostand, “dejemos a Dios y al idealismo tranquilos y esperemos las precisiones experimentales”. Evidentemente, se puede argumentar que el “más” no puede ser causado por el “menos” sin la intervención de alguna causa superior. A esto, los marxistas responden con la teoría Engels (hegeliana) según la cual una evolución cuantitativa provoca, a partir de un cierto límite, un cambio cualitativo.

Marx mismo desgajó esta teoría de su ubicación originaria –la lógica del espíritu– para llevarla al ámbito de su dialéctica de la evolución social. Así lo escribe en *El capital*: “El proveedor de dinero o de mercancías no se vuelve capitalista sino hasta que la suma mínima que anticipa por la producción supera ya en mucho al máximo de la Edad media”, es decir, cuando la cantidad de dinero aumenta más allá de cierto límite. “Aquí, como en las ciencias naturales, se confirma la ley constatada por Hegel en su lógica, ley según la cual los simples cambios de cantidad, después de cierto grado, conducen a diferencias de calidad”. Marx pensaba aplicar esta ley a las ciencias naturales, pero la tarea fue realizada luego por Engels y sucesores.

Así que, después de encontrarse con la ley de la lucha de los contrarios que sirvió para explicar el auto movimiento de la materia, la ley del paso de la cantidad a la calidad explica cómo ese movimiento puede producir lo “más” a partir de lo “menos”. Engels afirmará:

“Un aumento o una disminución puramente cuantitativo provoca, en ciertos puntos nodales determinados... el salto a un nuevo estado de agregación en el que la cantidad se convirtió en calidad”.

El mismo razonamiento se aplica al mono que se vuelve hombre desde que empieza a fabricar instrumentos de trabajo (Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*).

Todo indica que el recurso a la “generación espontánea” es un simple expediente y no una explicación científica. Para que la fórmula tuviese contenido sería preciso explicar cuáles son las fuerzas, las causas del proceso, y las fases que ha seguido... si el cosmos es resultado de una *generatio equivoca* habría que suponer que la causa del cosmos y la naturaleza del cosmos son diferentes... o la existencia de un autor o causa esencialmente distinto del cosmos, idea que Marx trata de suprimir.

Aún podríamos añadir que nadie ignora que el hombre engendra al hombre, pero no se trata de un proceso cíclico. La comunicación de la información no tiene nada de cíclico. La transmisión del mensaje genético de padres a hijos se inscribe en la historia natural de la especie, pero no es una creación. El problema filosófico es el del origen del mensaje genético. Marx quiere evitar el tema y por eso insiste en que sólo se constate que el hombre engendra al hombre. Cuando esto sucede, el hecho de que el segundo le debe la existencia al primero no resuelve el problema filosófico, puesto que el padre no es el creador del mensaje genético que transmitió. Hay comunicación de información en el acto de generación. El problema filosófico se ubica en torno de la creación de información.

Pero volvamos al texto de los *Manuscritos* que ahora analizamos y que continua así:

“Ahora, es ciertamente fácil decir al individuo singular lo que Aristóteles ya habría dicho: te engendraron tu padre y tu madre, por eso, en ti, la conjugación de dos hombres, es decir, un acto de la especie humana, produjo al hombre. Ves, pues, que, aun físicamente, el hombre debe su existencia al hombre. No debes por tanto considerar las cosas sólo de un lado, el del progreso sin fin, que te hace preguntarte enseguida: ¿quién engendró a mi padre?, ¿y a mi abuelo?, etc. Debes considerar también el movimiento circular, que es visible sensiblemente en este progreso, en virtud del cual el hombre, en la generación, se reproduce a sí mismo y continua siendo el sujeto del proceso”.

Encontramos aquí una muestra notable de cómo Marx hace “cosa” al género-ciencia. Al remontar las generaciones, Marx descubre el “movimiento circular” de una/un *Gattung* siempre igual a sí misma (o), que no cesa de “concretizarse” dándose en cada época representantes individuales efímeros. En esto se asemeja al universal hegeliano que pasa de lo abstracto a lo concreto por un movimiento circular que le permite apropiarse del singular, al que se opuso en un principio. Pero, ¿quién es ese “hombre” que produce o genera al “hombre”? Falsearíamos el sentido del texto si lo limitáramos a la pareja que ejecuta el acto de reproducción. Hay un “otro” que actúa en ellos y por ellos, un “alguien” de quien se dice que “es la generación, se produce a sí mismo”, y que en la sucesión de generaciones “permanece siempre como sujeto”. Sólo puede tratarse del concepto de hombre, del Hombre genérico que, por encima de los hombres, obtiene así una especie de realidad eterna.

Abordemos a fondo la lectura de este párrafo. Nos daremos cuenta de que, en Marx, la autonomía moral que se reivindica para el individuo es análoga, al nivel físico, a la auto creación. Para Marx es un hecho exponencial que el hombre se crea a sí mismo en el acto de generación, que es un acto de la especie. A primera vista, se trata de un sofisma. Pero el sofisma desaparece si admitimos dos tesis previas, una de Hegel y la otra de Feuerbach. Estas tesis, afirma Cottier, responderá a dos interrogantes, respectivamente: ¿cuál es la naturaleza de la relación que une al universal –la especie, en este caso– con el singular? ¿Qué es la persona humana?

Sean el hombre y un hombre determinado, es decir, el hombre –noción

que conviene a todos los hombres– y este individuo humano (un hombre).
¿En qué relación real se hallan estos dos elementos?

“¿Diré que sólo existen los individuos, que el hombre es el nombre de una colección de individuos o una nación forjada por nuestro espíritu para su uso, una etiqueta o un concepto a priori que adhiere a los individuos múltiples para conferirles unidad; unidad a la que nada corresponde en la realidad? ¿O diré que el universal existe por sí mismo, ya sea como subsistente en un mundo trascendente del que los individuos sólo participan, o ya sea como realidad inminente de la que los individuos no son sino manifestación?”¹⁶

El problema es el de la constitución metafísica de lo real y la naturaleza de la validez de nuestro conocimiento. Si damos la primera respuesta, nominalista, el valor del conocimiento queda al borde de la ruina. Si damos la segunda, se pensará que quizá el espíritu puede aproximarse a una intuición que lleve a la creación de lo real, pero supondría sacrificar el mundo empírico, condenándolo a la fragilidad de la apariencia.

“Sabemos que el término propone una tercera vía. La actividad de la inteligencia es abstractiva, abstrae de lo real la esencia objetiva de las cosas. Tal opción no es arbitraria ni pragmática, porque la esencia de las cosas es metafísicamente distinta de su existencia; la esencia –que no existe en la realidad más que individuada– puede existir bajo forma universal en el ser intencional de conocer”.

Para Hegel

“el universal existe como tal, pero el ‘universo inteligible’ no trasciende lo real empírico; está en el individual, que es su manifestación, su apariencia episódica”.

Marx acepta a Hegel, pese a que, por ser materialista, debía ser nominalista. Así, para Marx, el hombre es el hombre colectivo; el individuo vive en y por

¹⁶ Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 348 y ss.

su participación en la especie, y ésta en la realidad auténtica. El individuo no es persona. Lo es la colectividad que, por consiguiente, será el único sujeto de derecho. El argumento de que el hombre quiera al hombre vale lógicamente porque el yo –paterno o filial– no es más que epifenómeno al interior del proceso. Persona es el género esencia al Hombre.

¿Qué es la muerte en tal perspectiva? Ella aparece, dice Marx,

“como una dura victoria del género sobre el individuo; pero el individuo determinado no es más que un genérico determinado y, por eso, mortal...”

Todo parece indicar que la muerte no es problema, ya que el género continúa. La muerte dejará de preocuparnos cuando, socializados, imaginemos nuestra eternidad individual en el género, en la humanidad.

Y sigue Marx:

“Pero tú me responderás: yo te concedo ese movimiento circular; concédeme tú el progreso que me impulsa siempre hacia adelante hasta preguntarme ¿quién engendró al primer hombre y a la naturaleza en general? Yo sólo puedo responderte: tu pregunta misma es producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a esa pregunta; pregúntate si no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese progreso existe como tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza, haces así abstracción del hombre y de la naturaleza. [Los pones como si no fueran] quienes, sin embargo, te prueben que existen. Ahora te digo: renuncia a tu abstracción y, de golpe, renunciarás a tu pregunta; o bien, si quieres seguir con tu abstracción, sé consecuente y, si puedes pensar al hombre y a la naturaleza como no siendo existentes, entonces piénsate a ti mismo como no siendo existente, puesto que eres hombre y naturaleza. No pienses, no me interrogas, porque, desde que piensas e interrogues, tu abstracción del ser de la naturaleza y del hombre carece de sentido. ¿O eres tan

egoísta que piensas a todo como nada y tú mismo pretendes ser? Pues respóndeme: yo no postulo la nada de la naturaleza... yo te pregunto por su acto de nacimiento, como interrogo al anatomista acerca de la formación de los huesos..."

Es obvio que de lo que aquí se trata es de criticar lo que unos llaman la doctrina y otros el dogma de la creación. Marx critica primero la idea de un proceso que nos llevaría a remontar a lo largo de todas las generaciones y nos conduciría, al interior de la serie, a un comienzo absoluto, es decir, a un primer hombre. Según Marx tal proceso no existe para el pensamiento racional. En seguida critica la idea según la cual ese "primero" estaría en relación con una "nada" que lo precediera.

Sin dificultad alguna puede concederse que la primera crítica es correcta. En la *Suma Teológica*, Santo Tomás afirma que, desde el punto de vista racional, no es imposible que el hombre fuese engendrado por el hombre en una línea infinita. Además, Santo Tomás menciona la posición de los filósofos, como Avicena, admitían que la idea de creación no es inconciliable con la del mundo eterno, y afirma que la idea de un comienzo del mundo no puede demostrarse por medio de la razón, es decir, resulta de la Revelación. Santo Tomás

"mantiene la posibilidad de demostrar la creación *ex nihilo* del universo... pero concede la posibilidad teórica de un universo creado desde toda la eternidad... y rechaza así confundir las verdades de fe con los que son objetos de prueba".¹⁷

Todo esto no debe admirarnos:

"las pruebas de la existencia de un Dios creador no cumplen nunca el artificio de un remontarse en el tiempo sobre la línea de las generaciones, por la sencilla razón de que esta línea permanece siempre... horizontal. Es preciso, por el contrario, remontar verticalmente, pasar del ser contingente al necesario, lo cual no significa, en modo alguno, prejuzgar acerca del comienzo temporal".

Oigamos a Santo Tomás:

¹⁷ Gilson, E. *Le Thomisme*, p. 193-207.

“Que ese comienzo temporal sea objeto de fe y no de demostración es algo que debe subrayarse por el temor de que, al tener la pretensión de demostrar lo que es objeto de fe, apelemos a razones no necesarias que harían reír a los incrédulos si las consideraran bases de nuestra fe”.

Desde esta perspectiva, el error de Marx es no haber examinado el problema del ser en cuanto ser y, por esto, el del ser contingente y el ser necesario; es decir, la falla radica en el no examen del problema.

Pero, de cualquier modo quedaría por verse si, a la luz de la ciencia contemporánea, se puede hablar hoy como hablaba Santo Tomás en el siglo XIII. Todo indica que si de la nada, nada se hace, y hubo un comienzo (porque habrá un fin), algo hubo antes del mundo.¹⁸ Veamos.

Marx critica la idea que lo “primero” estuvo precedido de una “nada”. La pregunta presupone una abstracción, dice Marx, porque exigía imaginar que el hombre no existía y comenzó a existir, puesto que existe. Marx dice que hacer esto es ilegítimo, puesto que, como existe, el hombre no puede pensarse como no-existente, ni pensar así a la naturaleza. Desde que piensa como no existente es que existe y, si alguien quiere divertirse pensando a la naturaleza como no-existente, es preciso que el bromista exista para darse el gusto. Por eso Marx concluye que, como la negación del hombre y la naturaleza es imposible, el problema del origen, que presupone la no-existencia del hombre y la naturaleza, es un falso problema. De algún modo, lo que hace aquí Marx es criticar la idea de la nada absoluta, de la cual Bergson afirma la idea de la nada e impensable. Marx deduce que el comienzo del mundo es impensable e imposible porque supone que el mundo (la naturaleza-hombre) es lo único que existe, es el único ser. Si esto es cierto, lo sabemos desde Parménides, no puede pensarse el comienzo del mundo. Pero Marx no demuestra que el mundo sea el único ser posible y real. Y por allí será preciso comenzar.¹⁹

Además, del hecho de que el hombre no pueda pensarse a sí mismo como no-existente, resultaría que no tuvo comienzo, que es eterno. Pero nosotros sabemos que hace 5 millones de años no habría hombre alguno, y, en consecuencia, ningún hombre podría pensar al hombre como no-existente. Luego, la existencia de un período de la historia en el que no hay hombre existente no es una “abstracción” ni un “absurdo”. Y lo mismo puede argumentarse en relación con la naturaleza: del hecho de que el hombre que hoy existe no logre pensar al mundo como no-existente, ya que él es un elemento del mundo, no se sigue que el mundo haya existido siempre, ni que la idea de un comienzo del mundo sea absurda.

¹⁸ Cfr. Tresmontant, Claude, *Sciences del 'univers et problèmes métaphysiques*.

¹⁹ Cfr. Tresmontant, C. *Los problemas del ateísmo*, pp. 154-159.

La idea de un comienzo del mundo o de la naturaleza es absurda si, y sólo si, se acepta previamente que el mundo, o la naturaleza, es la totalidad del ser, el único ser, el ser absolutamente considerado, como lo hace Marx. Ahora bien, esto es lo que sería preciso demostrar.

Parece, por otra parte, que la crítica de Marx se dirige contra la *Lógica* de Hegel, donde, efectivamente, al concepto de Nada se le atribuye un papel sorprendentemente positivo. Feuerbach –al que Marx tanto leyó y heredó–, afirma que “desde el inicio de la lógica... la nada juega un papel”. Y añade Feuerbach que la nada no puede pensarse de modo alguno, puesto que

“el pensamiento sólo puede pensar al existente, puesto que él mismo es una actividad existente y real... El pensamiento de la nada se contradice a sí mismo. Pensar la nada es, precisamente, no pensar. La nada es la negación del pensamiento y por eso no es pensable más que haciendo de ella algo. Pero, entonces, desde que se le piensa ya no se le piensa, puesto que se piensa a su contrario”.

Y continua Feuerbach:

“...en la creación a partir de la nada, se hace de ésta una quasi-materia, puesto que es a partir de ella, de la nada que el mundo es engendrado... La nada es un impensable radical. Si fuera pensable, la distinción entre razón y sinrazón, entre pensamiento y amnesia de pensamiento, desaparecería, se podría pensar y legitimar cualquier cosa... Por eso, mientras la creación a partir de la nada pasó por ser un pensamiento y una verdad, pasaron por ser posibles las quimeras más insensatas y las farsas milagrosas más ineptas”.²⁰

Esta crítica (que es la marxista) hiere al sistema de Hegel, pero afecta en modo alguno a la teología clásica. Cuando ésta piensa la creación, no deja de tener al Ser como objeto de su pensar. Remonta, asciende, de lo contingente a lo necesario. Oigamos a Santo Tomás: “Lo que no es sólo comienza a ser gracias a algo que ya es”.²¹ La “nada” de que habla cuando se refiere a la creación ex nihilo no interfiere jamás en el orden de la casualidad, ni siquiera

²⁰ Feuerbach, L. “Crítica a la filosofía de Hegel”, en *Manifiesto filosófico*.

²¹ Cfr. De Aquino, Tomás, *Summa teológica*.

en la permanente material, y no constituye en modo alguno la “quasimateria” de que habla Feuerbach al criticar a Hegel. Cuando se afirma el ex nihilo, la preparación ex no designa causa material alguna, sino sucesión: no habrá ser (contingente, por supuesto), y ahora por la sola virtud del ser necesario, hay ser.

Acota el P. Cottier:

“De hecho, el ser es primero: si es este primado el que Marx quiere afirmar, tiene razón en contra de Hegel. Pero, primero y universal, el ser no es un bloque compacto; su unidad es analógica, y el ser contingente que captamos al principio, conduce al ser necesario. En lugar de esta comprensión del ser, Marx afirma la autosuficiente del hecho bruto. Así recusa a priori el problema mismo de la creación.

“Es notable que el pensamiento de Hegel esté en gran medida regido por la respuesta que el filósofo da al problema de los universales. Podría calificarse al hegelianismo de platonismo inminente, puesto que para Hegel el universal existe en cuanto a tal, pero el universo inteligible no es trascendente respecto del real empírico; está en lo individual, que es su manifestación, su apariencia episódica... Marx hereda, casi sin saberlo, esta posición, cuando su materialismo debería hacerle adoptar una posición nominalista”.²²

Continuemos con el texto de los *Manuscritos*:

“Puedes responderme: no quiero afirmar la nada de la naturaleza, etc., sino que te pregunto respecto de su acto de nacimiento, como interrogo al anatomista sobre la formación de los huesos, etc., “Pero, como, para el hombre socialista, la pretendida historia del mundo, toda entera, no es más que el engendramiento, la generación o génesis del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, aquél tiene así la prueba intuitiva evidente, irrefutable, de su nacimiento por obra de sí mismo, del proceso por el que fue originado. Por el hecho

²² Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 355.

mismo de que el carácter esencial, la esencialidad humana y de la naturaleza se le vuelven prácticas, sensibles, evidentes, desde que le son evidentes el hombre para el hombre, como existencias de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre, como existencia del hombre, el problema de un ser extranjero, de un ser por encima de la naturaleza y del hombre –problema que incluye la confesión de la no-esencialidad de la naturaleza y del hombre- se vuelve prácticamente imposible. El ateísmo negación de esa no-esencialidad ya no tiene sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y afirma por esta negación la existencia del hombre; pero el socialismo no necesita de tal mediación; comienza con la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y la naturaleza como esencia. Es la conciencia del hombre, positiva y ya no mediatizada por la supresión de la religión, tal como la vida real es la realidad del hombre, positiva y ya no por medio en el consumismo, mediatizada por la supresión de la propiedad privada. El comunismo es la posición de negación de la negación y, en consecuencia, es el momento real, necesario para el próximo desarrollo histórico, de la emancipación humana, de la humana reconquista. El comunismo es la figura necesaria y el principio energético del futuro próximo; pero, en cuanto tal, no es el objetivo del desarrollo humano, la figura de la sociedad humana”.

Largo y complejo párrafo. El supuesto interlocutor de Marx le pregunta a éste por el acto por el cual se constituye la naturaleza. Hay algo de ambigüedad en la interrogación, señala el Prof. Tresmontant, puesto que no se aclara si se trata de la constitución de la naturaleza desde el punto de vista histórico. Tal problema competiría a las ciencias de la naturaleza (cosmología, física, química, etc). Tampoco queda claro si se pregunta por el acto mismo de existir de la naturaleza, tema que correspondería a la ontología. Ahora bien, es difícil imaginar que el interlocutor imaginario es un metafísico de pura sangre...

Como quiera que fuese, Marx responde que, para el hombre socialista, toda la historia del mundo no es otra cosa que la generación del hombre por el trabajo humano. En este argumento el hombre experimenta su propio

nacimiento. Existe, pues, por sí; tiene la misma suficiencia ontológica que la naturaleza, idéntica a seídas que ésta.

Es cierto que en trabajo, la industria, el arte, etc., el hombre coopera con su propia génesis. En este sentido puede afirmarse que se hace a sí mismo. Pero, para cooperar así en la formación de la humanidad, se necesita primero existir. Y no es por su trabajo que el hombre se ha dado la existencia, puesto que para dar la existencia se necesitaría existir. Marx aplica a la naturaleza y al hombre la *causa sui* de Spinoza, que se atribuía a Dios. Esta fórmula es incorrecta hasta para Dios, ya que para causarse a sí mismo, es decir, para darse el ser, es necesario primero existir, y si ya se existe, no vale la pena darse el ser. No se ve, pues, cómo el hombre socialista, libre de la enajenación capitalista, podría ser el único que, al trabajador, sea consciente de que, en y por su trabajo, es *causa sui*. Ni se ve cómo podría serlo.

Marx nos dice además que “la pretendida historia del mundo no es otra cosa... que la generación del hombre por el trabajo del hombre”. Ya veremos luego lo que Marx entiende por tal historia, que no es más que “pretensión” y cómo la distingue de la, para él, historia verdadera. Por el momento, conviene subrayar que, según el materialismo marxista, el primer motor de cualquier historia posible es el desarrollo de la industria o, si se quiere, el de las “fuerzas productivas” o, en términos filosóficos, el de la dialéctica hombre-naturaleza. El hombre se apropia de la naturaleza al descubrir las leyes que rigen a ésta; así, de algún modo, se hace naturaleza. Recíprocamente, la naturaleza se humaniza en virtud de las transformaciones que produce en ella la actividad del hombre; de “ajena” o “extranjera” deviene “para-el-hombre”. En ella, el hombre descubre su propio rostro o, como dice textualmente Marx en los *Manuscritos*, “él se contempla a sí mismo es un mundo que él ha creado” y se hace hombre como el dios de Hegel se hace Dios al mirarse a sí mismo en el culto que le rinde la creatura. Marx lo dice así: “el hombre no ‘pone’ los objetos más que virtud de que es puesto por ellos”, de la misma manera que el dios hegeliano crea el mundo porque, sin la relación con el mundo, no podría ser verdaderamente Dios.

Es preciso señalar también que, en la naturaleza transformada, el hombre individual encuentra el rostro de los otros hombres. Como la transformación exige el trabajo de toda la humanidad, la naturaleza adquiere una especie de “nueva existencia”, un nuevo “ser-ahí” (*Dasein*) que, al mismo tiempo, es el del individuo –en tanto que unidos a los otros– y el de los otros –en tanto que unidos al individuo–. Ser del individuo para los otros, y de los otros para el individuo. Esta naturaleza deviene así “el hombre para el hombre”, “elemento vital de la realidad humana”, “el lazo más sólido de la comunidad humana”. En otras palabras, el objeto del trabajo, el objetivo de esta actividad, es “la objetivación de la vida genérica”. Es por medio de esta objetivación que el

hombre individual puede por fin acceder a la dignidad de ser genérico (ser real), y el hombre abstracto se vuelve hombre concreto.

La idea de una "existencia para otro" por la mediación de un objeto aparece en otras obras de Marx. Por ejemplo, cuando el autor describe el intercambio de mercancías en la llamada "circulación simple" (aquella en la que el dinero sólo juega el papel de intermediario y todavía no tiene rango de capital), dice:

"La mercancía, en tanto que valor de cambio... no es más que trabajo objetivado... es... objetivación de aquel cuyo trabajo se representa en ella; ella es su propio ser (*Dasein*) para el otro".

Y, en, otra parte:

"los equivalentes que se dan recíprocamente en el intercambio son la objetivación de un sujeto para otro sujeto".

¿Qué significa esto? Que al realizarse por medio del intercambio que muy bien podría no-ocurrir –y que es por tanto, accidental–, la relación intersubjetiva deviene también accidental y sus sujetos devienen, en sí mismos, indiferentes el uno para el otro. En efecto, es Marx mismo quien añade:

"Los sujetos mismos... se confirman en el acto de intercambio como seres del mismo valor, y, al mismo tiempo como seres indiferentes el uno para el otro".

Puede, por tanto, verse que, en cualquier sociedad, la "relación", el "nexo" interhumano se encuentra mediatizado por los objetos que produce cada sujeto. Pero, desde el momento en que los objetos se vuelven mercancías sometidas a las eventualidades del intercambio, el "nexo" queda –a los ojos de Marx– completamente desnaturalizados.

Estamos, como puede verse, lejos de la sociedad fundada en el amor que proponía Feuerbach. Para Marx, su maestro no conocía más relaciones humanas –del Hombre con el Hombre– que las de amor y de amistad, pero idealizadas. Feuerbach –señala Marx en *La ideología alemana*– nunca pudo captar al mundo sensible como lo que es: la suma de la actividad viviente y física de los individuos que lo forman.

Por otra parte, como la naturaleza queda dotada de un nuevo *Dasein* (ser hombre para el hombre), el hombre adquiere también un nuevo ser (ser

naturaleza para el hombre) o, lo que es lo mismo, el hombre y la naturaleza ya no se distinguen. Se realiza de este modo la síntesis que reconcilia a los dos términos y puede entenderse el párrafo en que Marx habla de “el hombre para el hombre, como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre”, momento a partir del cual “el problema de un ser extranjero, por encima de la naturaleza y del hombre –problema que incluye la confesión de que el hombre y la naturaleza carecen de esencia– se ha vuelto imposible”.

Marx nos ayuda a entender mejor su pensamiento con el pasaje que ya hemos citado –de los *Manuscritos*– en el que afirma que la sociedad futura “es la total realización de la unidad esencial del hombre con la naturaleza; el naturalismo del hombre y el humanismo de la naturaleza llevados hasta sus últimas consecuencias” y, poco antes, al hablar del comunismo como de “la verdadera solución para el antagonismo hombre-naturaleza” y, por ello, para el antagonismo “entre el hombre y el hombre”.

Todo este párrafo prepara la afirmación más profunda, el momento más tenso del humanismo ateo de Marx. Conviene recordar cuál es la tesis que sostiene el autor, antes de señalar la afirmación a la que nos referimos. Para Marx, “el mundo del hombre es obra del hombre” (Garaudy) y “la crítica... no crea nada; el obrero lo crea todo... el obrero crea incluso al hombre” (*La Sagrada Familia*). Al transformar la naturaleza, él (hombre) se transforma... En el acto de su trabajo, de su creación, está presente toda la humanidad (Garaudy): “El objeto del trabajo es... la objetivación de la vida genérica del hombre” (Marx).

Marx señala asimismo que afirmar a Dios sería privar de esencia a la naturaleza y al hombre, e identifica contingencia con inesencialidad. Así, el todo naturaleza-hombre tiene la propiedad de ser *a se*. Es ese todo el dueño de la realidad. Los individuos que lo componen “brotan de su seno y desaparecen en él”.²³ El individuo, para Marx, es un ser fugaz, y nos quedábamos con una duda:

“Si cada individuo y parte es fugaz contingente, ¿cómo surge al ser necesario, la aseidad del todo? Hemos visto anteriormente que el materialismo de Marx no es ontológico, en el sentido de que ponga un ser primero, o una substancia primitiva y original, de la que se dividen todos los seres. Si su teoría tuviera un carácter ontológico, podríamos suponer que ese ser primero, o sustancia primitiva, es necesaria y está adornada del atributo de la aseidad, mientras los demás seres derivados serían

²³ Rodríguez De Yurre, Gregorio, *El marxismo. Exposición y Crítica*, Tomo I. BAC, Madrid, 1976.

contingentes y fugaces. No hay tal. La naturaleza es materia semoviente, es un inmenso proceso; pero todos los seres que van surgiendo de tal proceso son fugaces. ¿Cómo de la suma de fugaces surge lo necesario, de la suma de contingentes la aseidad?"²⁴

Afirma también Marx que el hombre es un ser puramente natural, lo cual equivale a afirmar que es un ser permanente material, ya que la naturaleza es exclusivamente material. De allí la frase: "La naturaleza es, para el hombre, la existencia del hombre... el hombre es, para el hombre, la existencia de la naturaleza"; la afirmación: El hombre es, "en su origen, naturaleza"; la frase: "La naturaleza que no es cuerpo humano es el cuerpo no-orgánico del hombre... [y] decir que "la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente unida a la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza está indisolublemente vinculada consigo misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza". Así pues, la relación de la naturaleza con el hombre es, para Marx, la de la naturaleza consigo misma, y la realización plena del hombre tiene que encontrarse en ella, puesto que es "el destino y la patria única del ser humano."²⁵

Todo esto no obsta para que Marx haga afirmaciones –en los mismos *Manuscritos*– que parecen olvidar la identidad afirmada previamente entre el hombre y la naturaleza:

"El hombre no es solamente un ser natural, es también un ser humano, es decir, un existente para sí; por tanto, un ser genérico que debe confirmarse y manifestarse, en cuanto tal, en su ser y en su saber. Por tanto, ni los objetos humanos son objetos naturales que se ofrezcan inmediatamente; ni el sentido humano, tal como es inmediatamente, objetivamente, es la sensibilidad humana, la objetividad humana".

Esto nos llevaría a concluir que la identidad absoluta es el resultado de un proceso y se encuentra al final de éste:

"El comunismo, en cuanto naturalismo consumado-humanismo y humanismo consumado-naturalismo,

²⁴ Idem, p. 16.

²⁵ Cfr. Rodríguez De Yurre, Gregorio, *El marxismo. Exposición y Crítica*. Todas estas afirmaciones se deducen de la hipótesis de la aseidad de la naturaleza.

es la verdadera solución del antagonismo hombre-naturaleza, hombre-hombre; la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetividad y afirmación de sí, entre libertad y necesidad, entre individuo y género".²⁶

"Lo fundamental para Marx es demoler y aniquilar toda filosofía dualista, venga de donde viniere. Por tanto, no sólo rechaza el pensamiento cristiano, que distingue Dios-mundo, espíritu-materia, sino también toda filosofía idealista como la alemana, en la que el espíritu es el factor primordial, del que es revelación y encarnación la naturaleza y el hombre, en el que florece el espíritu consiente. *La Sagrada Familia* se escribió contra esta filosofía germana idealista. El prólogo de esta obra comienza con esta afirmación: 'El humanismo real no tiene en Alemania enemigo más peligroso que el espiritualismo, o el idealismo especulativo que, en lugar del hombre individuo real, pone la autoconciencia, o el 'espíritu', y con el evangelista enseña: El Espíritu es el que vivifica; la carne no aprovecha'".²⁷

Vemos, pues, que para Marx no hay en el hombre más que materialidad y "naturalidad". Cuando el ser humano se crea "representaciones" que superan su ámbito-materia, naturaleza-género, se hace extraño, extranjero, para sí mismo, es decir, está "enajenado". Nuevamente, esto podría pensarse si el supuesto general del pensamiento marxiano es verdadero, esto es, si es cierto que todo lo real es exclusivamente material y natural, o si es cierto que lo inferior –la materia– puede producir lo superior –el pensamiento–. La naturaleza quedará así violentada por una teoría

"...el método científico acostumbra recabar y respetar los hechos; luego trata de explicarlos; pero no es lógico instaurar un principio a priori, y tratar luego de meter en tal teoría los hechos, o tratar de declararlos perversos si no entran en ella".²⁸

²⁶ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

²⁷ Rodríguez De Yurre, Gregorio, *El marxismo. Exposición y Crítica*, Tomo I. BAC, Madrid, 1976, p. 21.

²⁸ Op. Cit.

El mediador entre el hombre y la naturaleza –mediador que permite la síntesis– es el modo de producción, del que forman parte el trabajo humano y las fuerzas de la naturaleza. Como se ve, en ese “modo” así constituido se vinculan el hombre y la naturaleza mismas. El hombre aparece en el cosmos como parte de la naturaleza, como un objeto más al interior de la misma. ¿De qué manera se convierte en sujeto que “se enfrenta a la naturaleza mediante el conocimiento y el dominio de la naturaleza para ponerla a su propio servicio?” ¿Cuándo su ser animal se eleva a humano? “El trabajo será el demiurgo que transformará al objeto en sujeto, elevándolo por encima de la naturaleza, transformando su animalidad en personalidad”.²⁹

Sin embargo, esa relación puede padecer deficiencias y, como de ella depende la humanización del hombre, Marx estudia el problema de la enajenación del trabajo como problema “de la relación de la actividad humana con los objetos e instituciones que ha creado”.³⁰ Recordemos que, en los *Manuscritos*, se nos dice:

“La enajenación religiosa, en cuanto a tal, sólo se opera en el ámbito de la conciencia inferior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la vida real; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos.

“De la enseñanza de los economistas clásicos [Marx] extrae la idea clave del papel determinante del trabajo. En el trabajo el hombre objetiva su propia capacidad creadora. La mercancía y su valor no son sino trabajo humano cristalizado. Pero, a la luz de la experiencia y de las de las doctrinas de los socialistas, Marx cobra conciencia, en oposición tanto Hegel como a los economistas burgueses, de que ese mundo creado por el hombre, lo que lo hace ajeno y hostil al hombre no es su objetivación, sino el hecho de que en un régimen dominado por la división del trabajo y la propiedad privada de los medios de producción... el hombre se objetiva de manera inhumana. Su trabajo es trabajo enajenado. La propiedad privada nace de esa enajenación del trabajo”.³¹

²⁹ Op. Cit.

³⁰ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 45.

³¹ Op. Cit.

En el ámbito de la economía, la acumulación del capital empobrece al trabajo, del mismo modo en que, para Feuerbach, lo que “engordaba” a Dios era la substancia “robada” al Hombre. Ya vimos que Marx le reprocha a Feuerbach (*Manuscritos*) el “haberse quedado corto” al “sustantivar” la enajenación “de un modo idealista, en razón de concebirla como el producto de una determinada y superable fase del desarrollo histórico”. ¿Qué hace Marx para llegar hasta donde Feuerbach no llegaba? Recoge en la obra de Hegel “las ideas fundamentales del hombre considerado como su propio creador, y las del devenir, de la historia y de la dialéctica de una creación”.³² Marx, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, fue directo a lo esencial, o la idea central de los capítulos del amo, del esclavo y de la cultura:

“Lo más importante de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad como principio motor y engendrador– es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogeneración del hombre como un proceso... como enajenación y superación de esta enajenación; el que capte por tanto la esencia del trabajo y conciba al hombre... como resultado de su propio trabajo”.³³

Así que, para Marx –heredero de Hegel–, “la historia verdadera es esa creación continua del hombre por el hombre...”³⁴ “Hegel había concebido la negación de la negación... como el único y verdadero acto... [y] encontró solamente la expresión abstracta, lógica, expectativa del movimiento de la historia”,³⁵ pero este descubrimiento tenía limitaciones. La primera, señala Marx, es que “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual”³⁶ y no, como dice Garaudy, “el trabajo concreto, sensible, material, la práctica real de los hombres, por la cual forman y transforman la naturaleza, la sociedad y su propia existencia”.³⁷ En segundo lugar, señala de nuevo Marx,

“Hegel adopta el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia...del hombre, ve únicamente el lado positivo, y no el negativo del trabajo: es devenir

³² Op. Cit., p. 47.

³³ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

³⁴ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 47.

³⁵ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

³⁶ Op. Cit.

³⁷ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 47.

para sí del hombre, pero dentro de la enajenación,
es decir, en cuanto hombre enajenado”.³⁸

Para Marx, tanto la filosofía hegeliana como la economía política inglesa tienen la característica de moverse “dentro de la enajenación”.³⁹

Ahora bien, ¿a qué se deberá ese común denominador negativo? A un hecho: ser filosofía y economía burguesas, de clase, puesto que “lo propio de la sociedad burguesa es estar enajenado.... [y] el punto de vista burgués es el de la enajenación”.⁴⁰ Por eso Marx afirmará que la solución a los problemas de la enajenación –filosófica y económica– sólo puede encontrarse “en el punto de vista de otra clase: el proletariado”, y por eso añadirá que “la solución de los enigmas teóricos es tarea práctica”.⁴¹

Cabría aún preguntarse por qué el punto de vista de la burguesía siempre y necesariamente está herido de enajenación. Marx responde en diversos párrafos de *El capital* que la teoría económica burguesa es sólo “la expresión de las apariencias que se presentan al capitalista”,⁴² y de las cuales los economistas clásicos, defensores del punto de vista burgués, seguían “en mayor o en menor medida cautivos”.⁴³ Y, en el Libro I asegura que “el cerebro capitalista sólo acusa el reflejo de las condiciones de producción”. Por esta razón la economía clásica –Smith, Ricardo y demás– no puede distinguir al trabajo de otra mercancía y deja así “en un misterio completo” los orígenes de “la plusvalía contenida en el producto”. A los ojos del burgués –sea filósofo o economista– el trabajo humano no es una “actividad creadora del hombre, sino... una actividad destinada a obtener dinero”.⁴⁴ En sus “Notas de lectura sobre James Mill”, Marx indica: “La economía política considera pues que la forma enajenada de las relaciones sociales es la esencial, original y correspondiente al destino del hombre”, y en los *Manuscritos* añade: “La economía política se limita a formular las leyes del trabajo enajenado”, y, además, esta ciencia “parte del hecho de la propiedad privada, pero no la explica”.

Para salir de este mundo ilusorio y fantasmagórico, permanente apariencia, es preciso salirse del universo deficiente en que reinan “las condiciones propias del régimen burgués... Imposible escapar a esa ilusión sin ubicarse fuera, con otro punto de vista de clase, precisamente de una clase para la cual ese régimen no es eterno ni ‘natural’, sino transitorio: han existido regímenes en los que el trabajo tenían otra significación y existirá otro régimen en el

³⁸ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

³⁹ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 48.

⁴⁰ Op. Cit.

⁴¹ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

⁴² Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 48.

⁴³ Marx, K. *El capital*, t. III.

⁴⁴ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 49.

que el trabajo cobrará otra significación”.⁴⁵ De allí que, como se afirma en *La ideología alemana*:

“...para el materialista práctico, es decir, para el comunista, se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos”.

Así, la crítica marxista no se ubica sólo a nivel del pensamiento, pues su pretensión no estriba en cambiar lo que se piensa del mundo tal como éste es, dejándolo en la situación en que se le encuentra, sino transformar esa realidad productora de ilusiones. Para efectuarlo, debe pensarse desde el punto de vista del trabajador; debe realizarse la reflexión acerca del mundo a partir de éste, pero “tal como lo experimenta y vive el obrero en la práctica cotidiana y no sólo en la especulación ideológica”.⁴⁶ Si se procede así, los problemas “se plantean en términos materialistas”.⁴⁷ ¿Por qué? Porque los obreros no creen que se pueda acabar “con sus amos industriales”⁴⁸ ni con su propia “humillación práctica” mediante el “pensamiento puro”.⁴⁹ Por el contrario,

“...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 idealistas de sus cerebros, sino creaciones, muy muy prácticas y muy materiales de su auto enajenación, 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”.⁵⁰

En consecuencia, las ilusiones de tipo filosófico y religioso –que son fruto y reflejo del mundo existente– no se disiparán por obra y gracia de la pura crítica filosófica o de la religiosa, “sino por inversión práctica de la situación que le

⁴⁵ Op. Cit., pp. 49 y 50.

⁴⁶ Op. Cit., p. 51

⁴⁷ Op. Cit.

⁴⁸ Engels, F. y Marx, K., *La sagrada familia*.

⁴⁹ Op. Cit.

⁵⁰ Op. Cit.

ha dado origen”,⁵¹ puesto que la enajenación no es sólo “un fenómeno espiritual: tiene su fundamento objetivo en las condiciones mismas de vida del trabajador”.⁵²

Si analizamos con cuidado los *Manuscritos*, veremos que Marx distingue tres momentos esenciales de la enajenación del trabajo. Garaudy –antes de su excomunió– los veía más o menos así:

1. La enajenación del producto del trabajo, que se da cuando un producto, al venderse, entra en la órbita de los cambios. El producto escapa a su productor y se vuelve mercancía sujeta a las leyes impersonales del mercado. Es obvio que, es un régimen que hace del trabajo una simple mercancía, la enajenación de aquél es sólo un caso particular de este tipo de enajenación, pues queda sujeto a la oferta y a la demanda, impersonales y anónimas.

“Cuando aparece la propiedad privada de los medios de producción, el hombre, es decir, el creador, el trabajador, convertido en esclavo, siervo o proletario, carente de esos medios..., rompe el lazo orgánico entre el fin consciente que se asigna al hombre en su trabajo y los medios que pone en práctica para alcanzar ese fin... Su trabajo no es ya... la realización de sus fines propios, de sus proyectos personales, realiza los fines de otros. Así el hombre, en su trabajo, deja de ser el hombre, es decir, el que persigue fines, para convertirse en medio... ingrediente del proceso objetivo de producción, un medio para producir mercancías y plusvalía”.⁵³

Con palabras de Marx:

“De acuerdo con las leyes económicas, la enajenación del obrero en su objeto se expresa en que, cuanto más produce... menos puede consumir, cuantos más valores crea... menos dignidad tiene él... El trabajo produce maravillas

⁵¹ “El obrero no sólo se enfrenta a los símbolos, sino a las cosas. Su punto de vista es el de la práctica, no el de la enajenación. Es pues situándose en el punto de vista de la clase obrera y no más en el... de la burguesía, como la filosofía puede pasar de las luchas ideales a las luchas reales” (Garaudy p. 52).

⁵² Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 52.

⁵³ Op. Cit., p. 53.

para los ricos, produce privaciones y penurias para los obreros... Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los obreros a... un trabajo propio de bárbaros y convierte en máquinas a la otra parte..."⁵⁴

2. Enajenación del acto del trabajo, pues, en todo régimen de propiedad privada, el trabajador no sólo está separado del producto, sino del acto mismo de su trabajo. Esto se debe a que el amo "no sólo le impone los fines, sino los medios, los métodos de su trabajo... Los gastos y los ritmos son regidos desde fuera... hasta hacer del obrero... un"⁵⁵"apéndice de carne en una maquinaria del acero".⁵⁶
3. Enajenación de la vida genérica. ¿Por qué? Porque el conjunto de los medios de producción que existen en una época dada de la historia, el conjunto de los medios científicos y técnicos de la cultura y del poder que representan, son fruto del trabajo y del pensamiento de las generaciones anteriores. Cuando un hombre trabaja, su actividad es expresión de la "vida genérica" del hombre... "Pero cuando los medios de producción son propiedad privada, todo ese patrimonio en el que está presente la obra creadora de toda la humanidad pasada, de la humanidad como ser genérico"... se halla en manos de algunos individuos que disponen así de todos los inventos acumulados por milenios de trabajo y de genio humano".⁵⁷

En consecuencia, la propiedad privada es la forma suprema de la enajenación, o, como lo dice Marx en *El capital*, "el poder social se ha convertido en poder privado de unos cuantos", es decir, el trabajo convertido en dinero y luego éste convertido en capital, es el poder enajenado de la humanidad que se eleva por encima de los hombres cual imperio extraño e inhumano. La enajenación es aquí deshumanización.

Oigamos a Garaudy: "El ser verdadero del hombre, su acto creador (sus actos creadores históricamente acumulados) se ha cristalizado en el tener". "Cuanto menos seas tú... más tendrás, mayor será tu vida enajenada, más esencia enajenada acumularás" (*Manuscritos*). Esa es la "moral" de la sociedad burguesa.

"El trabajo vivo del obrero cristalizado en mercancías, se convierte en manos del propietario de los medios de producción en trabajo nuestro,

⁵⁴ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

⁵⁵ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 53.

⁵⁶ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

⁵⁷ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 54.

acumulado en forma de capital, de tener extraño ya al ser que lo ha producido, superior a él y dominado, que lo sujeta a su ley sin rostro y sin alma.

“Esta relación entre trabajo muerto y trabajo vivo, entre tener y ser, es la ley profunda de la sociedad capitalista y de su devenir. Cuanto más crece el tener en manos del capitalista, más se empobrece el ser del obrero que es su autor. Esto es lo que Marx establece en *El capital* con el nombre de ‘Ley general de la acumulación capitalista.

“De esta manera, las relaciones entre hombre se transforman en relaciones entre cosas... En el plano económico, Marx llamará a esto ‘fetichismo’ de la mercancía... En el plano político es la mistificación del Estado, donde la proclamada igualdad de derechos es la máscara hipócrita de la desigualdad de hecho entre los proveedores y los no proveedores... La libertad se convierte en un mito falso, dentro de un régimen donde el dinero obliga a todos los que no lo poseen a venderse en servidumbre o a vender su fuerza de trabajo...

“La enajenación es lo contrario de la creación. Por eso la enajenación del trabajo, aunque no es la única, es la raíz de todas las demás... corrompe en su fuente misma el trabajo creador, es decir, la esencia del hombre... [y como] surgió con la propiedad privada de los medios de producción... desaparecerá con ella...”⁵⁸

En consecuencia, la superación de la enajenación equivale a la transformación del mundo y no a la simple crítica filosófica. Tal transformación se logrará con la lucha de clases que emprenda el proletariado. Este

“asume así la carga de las ambiciones de la filosofía... Este relevo histórico se hizo posible cuando, con la victoria completa del capitalismo a mediados del siglo XIX, la enajenación adquirió un carácter universal. Todo entraba en la esfera del cambio y todos los valores se degradaban en un valor mercancía”.⁵⁹

⁵⁸ Garaudy, Roger, *Introducción al estudio de Marx*, p. 54.

⁵⁹ Op. Cit., p. 54-55.

Así que, si el hombre no-socialista continúa planteándose el problema o simplemente sigue pensando en la existencia de Dios, esto se debe a que la esencia auto creadora de la relación dinámica hombre-naturaleza (el trabajo, es decir, el ser haciéndose-hombre) todavía no es para él realización en plenitud que lo colme. El proletario, cuyo contacto con la naturaleza es práctico, no tiene relación teórica con aquélla, puesto que el producto de su trabajo –su imagen– le es despojando por el capitalista. Este último, por su parte, entra en contacto teórico enajenado con la naturaleza porque, en primer lugar, carece de contacto práctico con aquella y, en segundo, su relación teórica con el producto del trabajo ajeno sólo le muestra imágenes extrañas, rostros de otros. En consecuencia, capitalista y proletariado, decepcionados al no encontrarse nunca con ellos mismos, insatisfechos, se evaden (salen de sí, se enajenan a la segunda potencia –el pescado que, sobre la arena, a punto de asfixiarse, sueña con volar–) en la búsqueda de un Dios extranjero y adverso.

Por tanto, en el momento en que la revolución acabe con las causas de tal decepción –poniendo fin al antagonismo capital-trabajo y reuniendo en las mismas cabezas el contacto teórico y práctico con la naturaleza– el hombre, auto creador de sí mismo, satisfecho, colmado en la inmanencia de su círculo dialéctico esencial, ni siquiera pensará en evadirse: el problema de Dios carecerá de objeto, ni siquiera se pensará en plantearlo.

Sin embargo, antes de llegar a este punto, es preciso pasar por una etapa crítica. En el plano de la conciencia será preciso negar a Dios de manera activa asumiendo el ateísmo, de la misma manera que, en el plano correspondiente de la vida real, se requerirá la negación activa de la propiedad privada asumiendo el comunismo. Estos momentos son transitorios, son negación de la negación (del Dios-negación-del-hombre; de la propiedad privada-negación-de-la-auténtica-vida-humana). Después de este paso, se desembocará en un humanismo pasivo, donde la doble interrogante acerca de Dios y de la propiedad privada carecerá de sentido y se olvidará completamente.

Aquí Marx utiliza el término “comunismo” en un sentido sumamente especial, pues con él no designa el estado definitivo de la humanidad, sino sólo la vía que conduce al “socialismo como socialismo”.⁶⁰ Sabemos que, después, Marx invirtió los términos definitivamente.

Esta idea de la positividad total-final, previo paso por la mediación de la negación de la negación, proviene de Feuerbach. Así lo reconoce virtualmente Marx en los *Manuscritos*:

“La gran acción de Feuerbach es... haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real... oponiendo a la negación de la negación que

⁶⁰ Marx, K. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

pretende ser lo positivo absoluto, lo positivo con fundamento positivo en sí mismo, cimentado en sí mismo... La afirmación positiva... de sí que implica la negación de la negación es concebida así como todavía no segura de sí misma, es decir, aún afectada por su contrario, dudosa de sí, necesitada de prueba... [Feuerbach] le opone directamente y sin mediación la afirmación positiva, fundada sobre ella misma, de la certeza sensible”.

En efecto, Feuerbach escribía:

“La verdad que se mediatiza es la verdad aún manchada de su contrario. Se comienza por el contrario y enseguida se le suprime. Pero, si es preciso suprimirlo y negarlo, ¿por qué comenzar por él en lugar de comenzar inmediatamente por su negación?... ¿Por qué aquello, que debe su certeza y su garantía a sí mismo no sería superior a lo que las debe a la nulificación de su contrario?”

El largo texto que hemos analizado termina con la idea de una “conciencia positiva de sí del hombre y ya no mediatizada por la supresión de la religión”, acompañada por una “realidad positiva del hombre ya no mediatizada por la supresión de la propiedad privada”. Hay un párrafo de los *Manuscritos* que reúne esas dos “positividades” en el concepto de “humanismo que parte positivamente de sí mismo, humanismo positivo”.⁶¹ Ese párrafo dice así:

“El ateísmo, supresión de Dios, es el devenir del humanismo teórico... el comunismo, abolición de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida real del hombre como propiedad suya, el devenir del humanismo práctico; en otras palabras, el ateísmo es el humanismo que llega a ser gracias a la mediación de la supresión de la religión, y el comunismo es el humanismo que llega a ser por mediación de la abolición de la propiedad privada. Es gracias a estas negaciones, a la supresión de las mediaciones –condiciones previas necesarias–

⁶¹ Feuerbach, L. “Principes de la philosophie de l’avenir”, en *Manifestes Philosophiques*.

como nace el humanismo que parte positivamente de sí mismo, el humanismo positivo”.

Este humanismo inaugura la verdadera historia del mundo. Mientras no se da, nos encontraremos en la “llamada” o “supuesta” historia o, lo que es lo mismo, en el prólogo, la preparación de la historia, es decir, en la prehistoria. Marx mismo afirma que “con la sociedad burguesa” termina “la prehistoria de la sociedad humana” y explica que la historia actual “no es todavía la historia real del hombre en tanto que sujeto presupuesto” de aquélla. Este sólo será “sujeto presupuesto” hasta que él se cause a sí mismo, es decir, hasta que pase de abstracto a ser genérico-esencial concreto por medio de una naturaleza que, por fin, es “hombre para el hombre”.

Es obvio que la transición de prehistoria a historia ofrece ciertas dificultades. Hasta antes de la historia real, la “historia” está hecha de opciones dialécticas. ¿Qué será la historia cuando ya no sea posible la “negación” de la negación” y estemos ya en la “positividad” que reposa sobre sí misma? Los marxistas han respondido a esta pertinente objeción señalando que, en la historia real, es decir, en la sociedad socialista, sí habrá condiciones pero éstas no serán de tipo antagónico. Sin embargo, no queda claro de qué se trata y, en consecuencia, no se demuestra que tal tipo de contradicción equivalga al necesario para tener una dialéctica en el sentido marxista de ésta. En consecuencia, cabe el escepticismo respecto a la diferencia entre prehistoria e historia. O bien la afirmación de que la dialéctica es una teoría válida mientras su aplicación carezca de resultados

El problema se agrava en la medida en que Marx parece prever que, en la síntesis final hombre-naturaleza, el movimiento dialéctico se define y, como decíamos, pierde su fundamento marxista el desarrollo histórico. Sin embargo, debe señalarse que la idea de síntesis a la que nos referimos, muy notable en los *Manuscritos*, parece abandonarse en *El capital*. Las perspectivas de este libro acerca del futuro son mucho más modestas y realistas que las de las obras de juventud. Para captar esto, puede analizarse de modo comparativo el tema de la finalidad del trabajo (segimos en esto el análisis del P. Doguin).

En los *Manuscritos* y en *La ideología alemana*, se dice que el trabajo debe suprimirse en la sociedad futura (*die Arbeit*) y substituirse por la actividad (*Tätigkeit*). Marx lo indica así: el fenómeno de la subordinación del individuo a su clase, sólo puede abolirse suprimiendo la propiedad privada y el trabajo mismo. También señala que los proletarios, si desean valorizarse como personas, deben abolir su propia manera de existir, es decir, el trabajo. Este, a los ojos de Marx, se distingue de la actividad porque constituye una forma enajenada de ésta. Textualmente, Marx afirma en los *Manuscritos* que “hasta hoy, toda actividad humana ha sido trabajo, es decir, industria o actividad enajenada

de sí misma". Allí el autor proporciona su definición de enajenación: "En el trabajo enajenado, el hombre no hace de su actividad vital, de su esencia, más que un medio para su existencia". O, lo que vendría a ser más o menos lo mismo: "el trabajo no aparece como su propio fin, sino como servidor del salario" y, por medio del salario, servidor de la existencia individual. La enajenación de la actividad, que hace de ésta un trabajo, se caracteriza así: la esencia queda ordenada hacia la existencia individual; la actividad convertida en trabajo no es valor en sí ni autoafirmación del hombre; se realiza por necesidad, para obtener un salario, para satisfacer necesidades.

Como se ve, el salario

"es una consecuencia del trabajo enajenado. Por eso no hay problema de justo salario... puesto que el trabajo debe ser fin en sí mismo y no servidor de la retribución... El salario es intrínsecamente malo... irreformable: donde hay salario, hay aprobación de plus-valía, hay trabajo no pagado por un capitalista particular o por la entera clase de los capitalistas".⁶²

Por supuesto que la situación cambiará de modo radical gracias al proceso de desenajenación que operará la llegada del comunismo. A partir de entonces, la existencia individual quedará reordenada hacia la actividad genérica, es decir, hacia la ciencia. Así lo explica Marx en los *Manuscritos*:

"El comunismo es la verdadera solución de la lucha entre esencia y existencia, entre objetivación y afirmación de sí, entre libertad y necesidad, entre individuo y género".

La perspectiva no deja de ser grandiosa y, por tanto, fascinante. Por su trabajo, en la sociedad comunista, el hombre obtendrá lo que los cristianos llaman "salvación", con todo lo que esta palabra significa en ese contexto. El trabajo, transformado ya en actividad, tiene su fin en sí mismo y es, en última instancia, "acto puro" del cual el juego y el arte nos ofrecen la analogía degradada.

El tono se vuelve considerablemente menos eufórico en *El capital*. Por principio de cuentas, ya no se habla de suprimir el trabajo y la categoría de "fin en sí" se reserva para las actividades que se realizan fuera y a un lado de las tareas productivas. Finalmente, el abandono de la idea de una reconciliación

⁶² Cottier, Georges, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris, Ed. Vrin, 1959, p. 279.

entre la libertad y la necesidad es explícita. Conviene citar el texto de *El capital* para ilustrar la diferencia respecto de las obras juveniles:

“En efecto, el reino de la libertad comienza sólo allí donde se deja de trabajar por necesidad y oportunidad impuestas desde el exterior; se sitúa pues, por naturaleza, más allá del ámbito de la producción material propiamente dicha.⁶³ Así que, como el hombre primitivo debe luchar contra la naturaleza para satisfacer sus requerimientos, mantenerse vivo y reproducirse, el hombre civilizado se ve también forzado a hacerlo cualquiera que fuese la estructura de la sociedad y el modo de producción.⁶⁴ Con su desarrollo, se extiende también el ámbito de la necesidad natural, porque las necesidades aumentan, pero al mismo tiempo se multiplican las fuerzas productivas para satisfacerlas. En ese ámbito la única libertad posible es que el hombre social, los productores asociados normen racionalmente sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos en lugar de estar sometidos a su fuerza ciega, que efectúen el intercambio con el mismo desgaste y en las más dignas condiciones, las más acordes con la naturaleza humana. Pero esta actividad constituirá siempre el reino de la necesidad. Es más allá donde comienza el despliegue de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero reino de la libertad que no puede realizarse plenamente más que cimentándose sobre otro reino, sobre la otra base, la de la necesidad. La condición esencial de esta realización plena es la reducción de la jornada de trabajo”.

Al parecer, esta es una especie de declaración de impotencia del Prometeo marxista, que ya no se realiza plenamente por medio del puro trabajo, y necesita darse su tiempo de reposo, a través de una disminución de las horas de labor. Todo indica que hay una fisura en el monolito de la teoría pues otros textos de madurez conservan la originaria concepción del trabajo y esto permite

⁶³ Así que la “producción material” no formará nunca parte del “reino de la libertad”.

⁶⁴ Incluso, pues, en el comunismo y, por tanto, queda abandonada la idea de una síntesis hombre-naturaleza.

hablar de ambigüedad teórica. La crítica del Programa de Gotha, por ejemplo, no abandona la utopía de los *Manuscritos*. Así que con precisión no sabemos si Marx postula la abolición del trabajo en su sociedad futura.

Quisiera, para poner fin a todas nuestras reflexiones acerca del humanismo ateo de Marx, su párrafo más extenso de madurez en torno a la religión que se encuentra en el Libro I de *El capital*:

“Una sociedad donde el producto del trabajo toma gradualmente la forma de mercancía y donde, en consecuencia, la relación más general entre productores consiste en comparar los valores de sus productos y, bajo esta envoltura de las cosas, en comparar unos con otros sus trabajos privados a título de trabajo humano igual, tal sociedad encuentra en el cristianismo, con su culto al hombre abstracto –y sobre todo con sus tipos burgueses, protestantismo, deísmos, etc.– el comportamiento religioso más conveniente”.

Es claro que aquí Marx se refiere a la sociedad de mercado y, en particular a la capitalista, donde las cosas no son producidas como cosas, sino como mercancías. Estás, al ver vendidas y compradas, obtienen un valor de cambio distinto a su valor de uso. Para Marx, las relaciones entre productores no se efectúan en el acto de trabajar, es decir, no son inmediatas, sino que están mediatizadas por las mercancías y por el trabajo “nuestro” o “coagulado” que constituye su valor de cambio. En la sociedad futura, por el contrario, desaparecerá el mercado y, con él, la mercancía; las cosas no serán producidas como cosas y así las relaciones entre productores serán inmediatas en el acto de trabajar, en el trabajo vivo. ¿Qué significa esto? Que los hombres no trabajarán independientemente unos de otros ignorándose recíprocamente, sino como miembros u órganos de la única fuerza de trabajo ya citada.

El cristianismo, considera Marx, es la religión que mejor se adapta a tal sociedad mercantil. ¿Por qué? Porque en virtud de su insistencia acerca de la dignidad de la persona humana (¡Hegel!) –que el protestantismo exagera hasta el individualismo–; rinde culto al “hombre abstracto”, es decir, al hombre que reivindica su independencia no sólo en el ámbito de la conciencia, sino incluso en el de la producción económica. En realidad, es esta reivindicación la causa de la primera: el libre examen Lutero fue la expresión ideológica de una burguesía deseosa de sustituir la organización corporativa por la libre competencia. Ahora bien, si se produce de modo independiente, la sociedad no puede organizarse más que como el “mercado” descrito.

El texto que analizaremos continua así:

“En los modos de producción de la antigua Asia, de la antigüedad en general, la transformación del producto en mercancía y, en consecuencia, la existencia del hombre en tanto que productor de mercancías, no juega más que un papel subalterno. Sin embargo, éste adquiere mayor importancia en la medida en que las comunidades se aproximan a su disolución, pueblos mercantes sólo existen durante los intervalos del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Esos viejos organismos sociales de producción son infinitamente más simples y más transparentes que el organismo burgués, pero reposan sobre la inmadurez del hombre individual, que no ha roto el cordón umbilical de su conexión genérica natural en los otros, o sobre relaciones directas de despotismo o de esclavitud. Tienen como característica un grado inferior de desarrollo de las fuerzas productivas de trabajo, al que corresponde una gran proximidad en las relaciones entre hombre al interior del proceso de creación de su vida material y, por el mismo hecho, relaciones muy estrechas entre ellos y la naturaleza. Tal estrechez real refleja idealmente en las viejas religiones de la naturaleza o nacionales”.⁶⁵

Marx alude aquí a las sociedades primitivas que traficaban entre ellas, pero en cuyo interior el mercado no jugaba papel alguno. Desde que empieza a funcionar en ellas, comienza a disolverlas. En los “poros” de esta comunidad de pueblos operaban los “mercantes” propiamente dichos. La disociación, por otra parte, es una etapa necesaria que permite la maduración individual, rompe el *gattung* originario que se rehará consciente y voluntariamente en la sociedad futura, ya no como fruto de la naturaleza sino de la historia (no sufrida, sino convertida). Marx afirma asimismo la presencia y relación dialéctica de los dos elementos que constituyen la infraestructura económica: “fuerzas productivas” (al interior de la relación hombre-naturaleza) y “relaciones entre hombres” que se designan como “relaciones de producción”. Estos elementos no tienen igual peso o valor, pues las “relaciones de producción” –la organización

⁶⁵ Marx, K. *El capital*, t. I.

de la sociedad— están siempre determinados, en última instancia, por el estado en que se encuentran las “fuerzas productivas”. Lo estrecho de la relación “se refleja idealmente” y forma la superestructura ideológica de la cual forma parte de la religión.

Así, cuando las “fuerzas productivas” no se han desarrollado y los hombres están bajo el dominio de la naturaleza, aquéllos expresan su situación de dominados y tratan de convertirla en favorable por medio de las “religiones de la naturaleza” (cultos del sol, de la luna, del rayo, de la fecundidad, etcétera). Además, como el mundo no se encuentra unido en el mercado, su división se expresa en “religiones nacionales”.

Nuestro texto sigue así:

“De manera general el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer más que a partir del día en que las relaciones de la vida práctica... entre los hombres y entre éstos y la naturaleza... sean transparentes y racionales. La estructura del proceso social de la vida, es decir, del proceso de producción material, no se liberará de la nube mística que oculta su aspecto más que el día en que, como producto de hombres libremente socializados, quede sometida a su control planificado conscientemente. Esto exige, empero, un fundamento material de la sociedad, o una serie de condiciones materiales de existencia que serán el producto espontáneo de una larga historia y de un doloroso desarrollo”.⁶⁶

Marx no abandona en *El capital*, por lo que se ve, el racionalismo típico que le sirvió antes para criticar las pruebas hegelianas de la existencia de Dios. Este existe porque, en el sistema capitalista, la razón humana no controla las relaciones sociales y porque, en consecuencia, el hombre está sometido al azar.

“El hombre propone y Dios dispone... cuando el hombre deje de proponer simplemente y también disponga, desaparecerá la última potencia extranjera que se refleja en la religión” (Engels).

⁶⁶ Op. Cit.

La sociedad futura será, además, de “hombres libremente socializados” – se subestiman las dificultades de tal síntesis, o se impone ésta– y de “control conscientemente planificado”. ¿Hay idealismo mayor? ¿No resulta paradójico? Claro que esto exige “una serie de condiciones materiales”, un desarrollo completo de las “fuerzas productivas” que será el producto espontáneo de un progreso industrial “del que la burguesía es el agente sin voluntad propia”.

¿Cuáles son, en conclusión las líneas maestras del ateísmo de Marx?

La más determinante parece ser del orden volitivo y concernir al ámbito de la intención. El hombre quiere ser, quiere hacerse Dios. Las afirmaciones prometeicas de la tesis doctoral expresan mucho más de una simple profesión de libre-pensador. Marx no se ocupa de las estructuras metafísicas de lo real, busca el bien supremo del hombre, el absoluto capaz de llevarlo efectivamente a la vida bienaventurada. Por eso distingue “ateísmo” de “comunismo”, simple negación de humanismo positivo. Se trata pues de un ateísmo de inspiración ética.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

“Utilizo la palabra materialismo histórico para designar una concepción de la historia que busca la causa y el gran motor de todos los acontecimientos históricos en el desarrollo económico de la sociedad, en la transformación de los modos de producción e intercambio, en la división de la sociedad en clases que de todo esto resulta, y en la lucha de las clases entre sí”.¹

Aquí vemos, a grandes rasgos, qué pretende el materialismo histórico. Se trata de una manera de subrayar el papel que juegan en la historia las causas económicas y sociales, que resultan elevadas a la dignidad de causa suprema o de motor primero. Así, el derecho, la filosofía, la religión, el amor no influyen decisivamente en la historia, sino que son reflejo en lo económico, determinado por esto. Así, lo decía Marx mismo, cómo veremos luego. Ustedes recordarán que, en *La ideología alemana*, Marx no encuentra más “base concreta” de las “gloriosas guerras de liberación de 1813”, que la falta de azúcar y de café a la que fueron obligados los alemanes por un bloqueo.

Sin embargo, es preciso reconocer que Marx tuvo el mérito –junto con Engels– de llamar la atención de los historiadores sobre los factores económicos, que hasta entonces se acostumbraba soslayar o minimizar. Es obvio, por otra parte, que exagera un poco al atribuirles rango de causa definitiva o de primer motor. Karl Popper y Raymond Aron² han hecho ver que no puede hablarse, en historia, de causa principal, pues en ella los hechos, en series u órdenes diferentes, actúan de manera continua unos sobre otros y no puede probarse el punto de vista según el cual la ciencia social tiene como objetivo la predicción histórica y que ésta puede alcanzarse por medio del descubrimiento de supuestas leyes que se esconderán bajo la evolución de la historia; del mismo modo tampoco es posible probar que la creación de un cierto tipo de hechos sea igual en todo tipo de sociedad.

Es obvio que el historiador puede interesarse por el trabajo, los precios, la industria o el comercio, pero eso no obsta para que se preocupe por el arte, la filosofía, el matrimonio, la comida o la oración. Es preciso, sí, que tome precauciones para no confundir interés o selección personal con “análisis o

¹ Engels, F., *Sur de la religión*, p. 292

² Véase: *La sociedad abierta y sus enemigos* y *Miseria del historicismo*, de Popper, y *El opio de los intelectuales*, de Aron.

‘relación’ de causa a efecto”. Marx Weber, por ejemplo, mostró cómo, en ciertos casos, los factores religiosos pueden tener una influencia decisiva sobre la economía. El autor señalaba que

“las ideas religiosas no se dejan deducir simplemente de las condiciones ‘económicas’; aquéllas son –y nada podemos contra ello– los elementos más profundamente formadores de la mentalidad nacional y portan su ley de desarrollo...”³

Y, cuando se habla de marxismo, de materialismo histórico, se habla de afirmar la existencia de una casualidad definitiva y unilateral.

¿Qué nos dice Marx en *La ideología alemana*? Veámoslo de manera directa:

“La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia se encuentra directa e íntimamente intrincada en la actividad material y el comercio material de los hombres, es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual aparecen... como emanación directa del comportamiento material de los hombres. Sucede lo mismo con la producción intelectual, tal como se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus propias representaciones y de sus ideas. Pero los hombres reales, actuantes, tal como son condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que a ellas corresponden... La conciencia no puede nunca ser más que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y sí, en toda ideología, los hombres y sus relaciones nos aparecen como con la cabeza hacia abajo... Este fenómeno procede de su proceso histórico de vida, del mismo modo, absolutamente, como la inversión de los objetos en la rutina proviene de un proceso de vida física, directamente”.⁴

³ Weber, Marx: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1964, p. 223.

⁴ Cfr. *La ideología alemana*, p. 50-51

Encontramos aquí, como lo hemos hecho en otras ocasiones, los dos elementos que los marxistas llaman “infraestructura” es decir, por una parte, las “fuerzas productivas” –llamadas “actividad material”,– y por otra las “relaciones que ellas corresponden”, esto es el “comercio material” entre hombre.

Podemos notar, asimismo, que para Marx “el ser de los hombres es su proceso de vida real”, concepto que el autor desarrolla de manera más amplia con un párrafo ulterior:

“La manera en que los individuos manifiestan su vida corresponde exactamente a lo que son. Lo que son coincide por tanto, con su producción, tanto con lo que producen como con la manera en que lo producen. Lo que los individuos son depende de sus condiciones materiales de producción”.⁵

Esto viene a corroborar lo expresado en los *Manuscritos*, donde Marx afirma que

“la historia de la industria y la existencia objetiva... de la industria son... la psicología del hombre presentada en concreto”.⁶

Como se ve, para Marx el hombre es el hombre que produce, que fabrica, el *homo faber*.

En cuanto a la identificación de conciencia con el ser consciente, es decir, la “producción de la conciencia por la actividad material”, la inspiración viene de Feuerbach: “El pensamiento proviene del ser y no del ser el pensamiento”,⁷ aunque aquí se confunde ser con modo de ser.

Por lo que toca a la expresión “cabeza abajo”, Marx la emplea para indicar que, en una perspectiva ideológica, los elementos que constituyen la infraestructura de la historia aparecen como dependientes y no como lo que son: determinantes. La casualidad histórica, desde el punto de vista ideológico, parece que se de arriba hacia abajo, es decir, de las ideas a la práctica material. La verdad, para Marx, es que sucede lo contrario: la causalidad va de la práctica material a las ideas de manera inevitable. ¿Por qué? Porque a partir del momento en que, al separarse el trabajo intelectual del material,

⁵ Ibid, p. 46.

⁶ *Manuscritos*, p. 94.

⁷ “Thésés provisoires...”, en *Manifestes philosophiques*, p. 113.

“la conciencia puede en verdad imaginarse que es algo distinto que conciencia de la práctica existente que representa realmente algo sin representar algo real”.⁸

A partir de entonces se obtiene el resultado que Marx critica, es decir, “que sean las ideas las que dominen en la historia”.⁹ Esta dominación aparente sólo podía quedar definitivamente disipada cuando se logre reunificar el trabajo intelectual con el material, reunificación que sólo será posible cuando quede suprimida toda división del trabajo.

El texto lo que comentamos continúa así:

“Al contrario de la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, aquí subimos de la tierra al cielo. Dicho de otro modo, no partimos de lo que los hombres dicen, se imaginan o se representan, ni tampoco de los hombres dichos, imaginados, pensados o representados, para luego desembocar en los hombres de carne y hueso; no; se parte de los hombres en su actividad real, de su proceso de vida real. A partir de éste es que se representa el desarrollo de los reflejos y de los ecos ideológicos del proceso vital mismo. Incluso las fantasmagorías del cerebro humano son sublimación que resultan necesariamente del proceso vital material que se puede constatar de manera empírica y que reposa sobre presupuestos materiales. Así, la moral, la religión, la metafísica y todo el resto de la ideología, y las formas de conciencia que les corresponden, pierden enseguida toda apariencia de autonomía. No tiene historia ni desarrollo; por el contrario, son los hombres quienes, al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales, transforman, junto con esta realidad que les es propia, su pensamiento y los productos de su pensar. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida a la conciencia”.¹⁰

⁸ Cfr. *La ideología alemana*, p. 70.

⁹ *Ibid*, p. 78.

¹⁰ *Ibid*, p. 51.

Para comprender bien este párrafo, es preciso recordar que el materialismo marxista se formó por la inversión del idealismo hegeliano (“contra la filosofía...”). A ojos de Hegel, toda la historia se reduce a historia de la religión, del arte y de la filosofía, en la medida en que éstas son manifestación del Espíritu. Para Marx no es así. La historia se reduce a la evolución de factores económicos y sociales. Cada uno es tan unilateral como el otro. Por eso Marx puede atacar a los hegelianos de izquierda y decir:

“...todas estas tonterías idealistas nacen de no (pensar que) todas las formas y productos de la conciencia pueden resolverse... sólo por la inversión práctica de las relaciones sociales concretas y no gracias a la crítica intelectual. No es la crítica, sino la revolución la que es la fuerza matriz de la historia, de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría...”¹¹

Marx ya habría dicho que la religión es obra del hombre y no el hombre de la religión. Al decir algo análogo acerca de la conciencia, no hace sino generalizar una idea a la que ya nos referimos. En el Libro III de *El capital*, Marx asegura que la revolución comunista deberá ser “una reconstitución consciente de la sociedad humana”. En la actualidad, la economía determina, domina, a la conciencia. Mañana, la conciencia dominará a la economía. He aquí una de las más grandes paradojas del marxismo.

El texto que glosaremos sigue:

“La tecnología pone al desnudo el modo de acción del hombre respecto de la naturaleza, el proceso de producción de la vida material y, en consecuencia, el origen de las relaciones sociales y de las ideas que de éstas provienen. La historia misma de la religión, si se hace abstracción de esta base material, carece de criterio. En efecto, es mucho más fácil encontrar –por análisis de contenido– el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de las religiones, que hacen ver por el camino inverso cómo las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea. Éste es el único método materialista y, por consiguiente, científico”.¹²

¹¹ Ibid, p. 70.

¹² *El capital*, II.

Como se ve, todo lo supraestructural (religión, arte, filosofía y política) proviene de “el modo de acción del hombre respecto de la naturaleza”. Además, Marx no deduce la ideología religiosa de la infraestructura sino que se contenta con un método de análisis que reduce la religión a la infraestructura. Finalmente, el autor identifica festivamente el “método materialista” con el “método científico”, lo cual es sumamente discutible.

En cuanto a la “infraestructura” y a la “supra-estructura”, Marx dice:

“Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción. Al cambiar éste, es decir, la manera de ganarse la vida, modifican todas sus relaciones sociales. El molino manual dará la sociedad con soberano; el molino a vapor, la sociedad con el capitalista industrial.

“Los mismos hombres, quienes establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías de acuerdo con sus relaciones sociales. De este modo, tales ideas y categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios.

“Hay un movimiento continuo de acrecentamiento en las formas productivas, de destrucción en las relaciones sociales, de formación en las ideas; no hay más inmóvil que la abstracción del movimiento —*mors immortalis*—”.¹³

Lo anterior lo escribe Marx en su feroz crítica a Proudhon. En otra parte, Marx anota:

“El resultado general al que llegué, y que, una vez adquirido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede formularse brevemente así: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a un

¹³ *Misère de la Philosophie*, Pléiade, I, P. 79.

grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; inversamente, es su ser social el que determina su conciencia".¹⁴

Gracias a estos dos textos comprendemos mejor todo lo ya dicho acerca de infraestructura y superestructura. Cabría recordar únicamente que, durante el inmenso lapso que separa la comunidad originaria del comunismo final, las relaciones interhumanas ("sociales", "de producción", "de propiedad") son de explotador y viceversa: esclavitud, servidumbre, asalariado.

No obstante, la afirmación según la cual la infraestructura determina la superestructura –bien señalada en estos textos– sufre un matiz en la famosa carta de Engels a Joseph Block:

"De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el factor determinante del historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo afirmamos nunca algo más... La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura... ejercen igualmente su acción en el curso de las luchas históricas, y, en muchos casos, determinan de manera preponderante la forma. Hay acción y reacción de todos estos factores en el seno de los cuales el movimiento económico acaba por abrirse camino, como una necesidad a través de una multitud infinita de azares... Marx y yo debemos asumir la responsabilidad –parcialmente– del hecho de que, a veces, los jóvenes le otorguen a lo económico más peso del debido... no encontramos nunca el tiempo, el lugar ni la ocasión de dar su lugar a los otros factores que forman parte en la acción recíproca".¹⁵

¹⁴ *Critique de l'économie politique*, Preface, p. 4.

¹⁵ *Sur la religion*, pp. 268-272.

De los textos se deduce que los elementos de que se compone la superestructura pueden agruparse bajo dos rúbricas principales: instituciones jurídicas y políticas; formas determinadas de la conciencia social que corresponden a esas instituciones, a saber: ideologías morales, filosóficas, religiosas, jurídicas, etc.,

Lo propio de esta superestructura es producir una niebla que oculta la infraestructura y deteriora el análisis. Es decir, "las apariencias ideológicas están destinadas a enmarcar las relaciones de propiedad" (H. Lefebvre).

De acuerdo, por ejemplo, con el derecho moderno, patronos y obreros son iguales: unos y otros tienen libertad total de discutir salarios y aceptar o rechazar un contrato de trabajo. La condición del obrero actual parece mucho mejor que el esclavo. A los ojos de Marx esto sería una justificación: el obrero se ve prácticamente obligado a vender su trabajo a un patrón cualquiera, si desea vivir; por otra parte, presionado por la competencia, ese patrón no puede pagar más que un salario de subsistencia, de modo que le quede a salvo toda la plusvalía que se pueda, con el fin de reinvertirla. Todo se vuelve esclavitud: el amo alimenta al esclavo para que este no muera. Pero esta semejanza queda oculta por la superestructura jurídica: por la institución que es el contrato de trabajo, y por la ideología de igualdad y libertad que a ese corresponde.

"Formalmente, la relación es igual y libre, como la que se establece entre cualquier tipo de comerciantes. Pero el hecho de que se trata de una apariencia engañadora aparece desde el momento en que la relación jurídica es considerada en sus efectos exteriores".¹⁶

De lo que hemos dicho se deduce que la tesis del materialismo histórico tiene una validez absolutamente general en el pensamiento de Marx. Así, en *El capital*, se podrá ver que su autor se opone a la idea de que sería posible reformar el contrato de trabajo para obtener una más justa repartición de los frutos del trabajo. ¿Por qué? Porque es el modo de producir el que determina las formas jurídicas, previo paso por las relaciones de producción. Un contrato no altera esencialmente nada, es puramente supraestructural. El que con base en contratos quiere mejorar la situación obrera le pasa lo que al artista platónico: se apoya en sombras.¹⁷

Lo mismo puede decirse –y Marx lo dice– de toda ley y de toda política. En *La ideología alemana* se afirma que la riqueza burguesa no depende en nada de la política, sino que, por el contrario, es ésta la que está determinada

¹⁶ *Fondaments*, t.I. p. 428.

¹⁷ Cfr. *Capital* III.

por aquélla. En *Miseria de la filosofía*, el autor asegura que sólo quienes carezcan de “conciencia histórica” pueden ignorar que “tanto la legislación política como la civil no hacen más que pronunciar, verbalizar, la voluntad de las relaciones económicas”.¹⁸ En *El capital* se insistirá en que “desde el punto de vista de la ilusión jurídica, no se considera la ley como un producto de las relaciones materiales de producción, sino que, por el contrario, se considera a éstos como productos de la ley”, y Marx añade, citando a un autor que, a su vez, parafrasea a Montesquieu: “El espíritu de las leyes es la propiedad”.¹⁹

En consecuencia, es imposible utilizar la ley para realizar un cambio profundo en la sociedad burguesa, pues el Estado (sociedad+leyes+gobierno) es inevitablemente el Estado de la clase dominante, dócil y eficaz servidor de ésta. Recordemos lo que Marx entiende por “poder político”, tal y como lo expresa en el *Manifiesto*: “...es hablando con propiedad, el poder organizado de una clase para oprimir a otra...”.²⁰ O, más crudamente, no es más que “un comité que regentea los negocios comunes de la clase burguesa entera”.²¹ De aquí será fácil concluir que la única manera de acabar con esto será que el proletariado tome el poder –él representa la “universalidad”– para acabar con la clase egoísta, es decir, la burguesía, que, a su vez, es fruto de un modo de producción: el capitalista. Para que haya una sociedad sin clases, el gobierno, el Estado, las leyes burguesas deben desaparecer. Esta desaparición será la obra de la “supremacía política” del proletariado.

Por eso, hablando de la religión –que es otra parte de la superestructura y, por tanto, es reflejo necesario de la economía–, dice Marx en *La ideología alemana*:

“El cristiano debe considerarse como extranjero en la tierra (Heb. II, 13). Viceversa, los extranjeros de la tierra (producidos por razones muy naturales, por ejemplo la enorme concentración de la riqueza en todo el mundo romano, etc...etc...) deberían considerarse cristianos. No era su cristianismo el que hacía de ellos unos vagabundos, sino su calidad de vagabundos que los hacía cristianos.”²²

En la misma obra, como se recordará, Marx dedica a Stirner un curioso párrafo al respecto:

“...se imagina que la invitación moral que hace a los hombres para que modifiquen su conciencia

¹⁸ Op. Cit. in La Pléiade, I, p. 55.

¹⁹ Cfr. *El capital*.

²⁰ Cfr. *Manifiesto*.

²¹ Ibid.

²² Cfr. *La ideología alemana*.

realizará esta conciencia modificada y, en hombres modificados por relaciones empíricas modificadas –quienes por esto tiene naturalmente otra conciencia– no ve más que una conciencia modificada”.²³

Aquí Marx reprocha a Stirner ingenuidad, pues su “invitación moral” no puede ser más que a convertirse en egoístas lúcidos. ¿Por qué? Porque de acuerdo con el materialismo histórico, la conciencia está determinada por la economía, y no puede cambiar si, previamente, la economía no cambia. Las prédicas morales son, en consecuencia, perfectamente inútiles. El “reformismo” no tiene cabida. Sólo es válida la revolución.

Y entonces puede uno preguntarse si el marxismo, que surge en unas condiciones materiales dadas, no es sólo reflejo de ellas y, en consecuencia, forma parte del ámbito de la superestructura, es decir, de la ideología. ¿Cómo será posible que, en las condiciones actuales, siga siendo válido, “científico”? El mismo siglo y la misma Europa de Marx fueron los de Saint-Simon, Fourier, Orven, etc. Si estos produjeron sistemas “utópicos” o “ideológicos” no se ve por qué –aplicando el marxismo al marxismo– el resultado de la reflexión de Marx sería la excepción a la “ley” de Marx.

Es obvio que esta interrogante daría para muchos capítulos. Le iremos dando respuesta paulatina y gradual. Por el momento, expongamos la respuesta de los marxistas a la pregunta. Dicen ellos que el momento en que nace el marxismo es históricamente excepcional. En efecto, para poder captar el significado de la evolución histórica es necesario que la historia hubiese llegado a un punto muy preciso. ¿A cuál? A aquel en que se pasa de la “prehistoria” a la “verdadera historia”, al momento del cambio, la víspera de la revolución genuina. Para darse cuenta de que la sociedad comunista es ineluctable, se requiere verla ya prefigurada en la clase progresista –el proletariado–, es decir, en un momento en que la lucha de clases ya maduró bastante.

Saint-Simon, Fourier, Owen, etc., sólo podían edificar utopías en ese instante fuera de lo común. Marx los aventajaba porque se pone en la óptica de la clase progresista, que le hace resolver “el enigma de la historia”²⁴ gracias al comunismo²⁵. Este, según Marx mismo,

“no es un estado que debe ser creado, ni un ideal

²³ Ibid.

²⁴ Cfr. *Manuscritos*.

²⁵ Todo esto –y gran parte de lo anterior– lo debo al libro de P.D. Dognin, *Initiation a Karl Marx*, PUF, Paris, 1970, pp. 141-157.

según el cual debe ajustarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que acaba con el estado actual. Las condiciones de este movimiento resultan de las bases que hoy existen".²⁶

Así pues, en el seno mismo del "movimiento" que se da en las condiciones reinantes en tiempo de Marx se encuentra ya escondido el comunismo. Allí está en germen, y sólo insertándose en ese "movimiento" –teórica y prácticamente– resulta perceptible y, gracias a él, se comprende el pasado y se ve el futuro con certeza. Los utopistas vieron en el futuro en sus cabezas porque aún no era visible en la realidad. Por eso "utopizaron". Marx los ve en la realidad y por eso, dice Engels, hace ciencia.²⁷

Todo esto nos lleva abordar la concepción dialéctica de la historia propia de Marx, es decir, la parte más teórica del marxismo, su núcleo filosófico representado por el "materialismo dialéctico", su filosofía del devenir.

La dialéctica

"El renovado interés que suscita el pensamiento hegeliano y, por otra parte, la propaganda marxista, tienden a integrar en el vocabulario corriente la palabra 'dialéctica', reservada hasta ahora al vocabulario técnico de la filosofía",²⁸ escribía ya en 1949 Paul Foulquié. Individualmente, el término ha llegado hoy al grado de utilización más frecuente y, quizá, a la pérdida de significado más amplia. Se le emplea constantemente y sin el cuidado de precisar en qué sentido, lo cual genera no pocas confusiones y da origen a no menos ambigüedades. ¿Quién sabe hoy día que se trata de un objetivo que el tiempo transformó en sustantivo?, ¿de una manera de ser del Ser que se convirtió en genio maligno?²⁹

En general, hoy día es preciso tener cuidado con el uso de esta palabra. En nuestro caso, no lo utilizaremos en el sentido de "retórica", es decir, del arte de la discusión demostrativa. Tampoco en sentido platónico, es decir, en tanto que ciencia cuyo objeto son las ideas, esos entes universales y perfectos, pero no mundanos, opuesta a *doxa*, opinión sobre el mutable mundo físico. Es este mundo cambiante el que el hombre de hoy desea captar. Si la realidad es un proceso, no podría aprenderse con categorías estáticas. El movimiento de la realidad pide el del pensamiento. El método racional para captar la realidad

²⁶ Cfr. *La ideología alemana*.

²⁷ Cfr. *Anti Dühring y Manifiesto*.

²⁸ Foulquié, Paul, *La dialectique*, PUF, Paris, 1949, 1969 pp. 56.

²⁹ Merlau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, p. 128, Paris 1964, citado por Foulquié in op. cit p. 125.

móvil es la dialéctica, tal como se la concibe en la actualidad. En Hegel, método y realidad coinciden, y culminan en la unidad plena del ser con la idea.

Luego el primer elemento de la dialéctica es el movimiento del fluir universal heracliteano.

Hay un segundo elemento. Se trata de la oposición que existe en el seno del movimiento, alma y motor de éste, y que hace pensar en la interrelación entre la totalidad de los elementos del proceso. Se trata de una cadena de movimientos en orden a una superación constante. El camino de perfección es el antagonismo. La historia es tesis-antítesis-síntesis. Se domina a la naturaleza y se dirige la historia en la medida en que se les piensa, interpreta y afrontar dialécticamente, tanto en lo teórico como en lo práctico.

Como camino del pensamiento humano, la dialéctica fue practicada por el Sócrates que Platón nos muestra en sus *Diálogos*. Puede tomarse cualquier ejemplo, pero entre éstos valga el del "Laques", donde el hombre que da su nombre a la obra es objeto de interrogatorio de Sócrates, quien esta vez busca la definición del valor. Después de sucesivos intercambios, llega a la conclusión: valor es "la fuerza del alma inteligente". A lo largo del intercambio, se ve cómo la inteligencia avanza y profundiza. El motor de ese progreso es, ciertamente, la diferencia, la oposición (si Sócrates no procede con "maña" como parece sugerir Dussel). La razón progresa hasta encontrar el logos (palabra razonable y racional) más despojado y, al mismo tiempo, el más enriquecido. Así se practica la conversación fructífera, intercambio de logos (dia-logos).

Hoy no falta quien opine que son opuestas la lógica llamada tradicional y la lógica llamada dialéctica. Para opinar así se arguye que, para la primera, la contradicción es signo de error; la segunda, en cambio, no sólo la incluye y acepta, sino que la postula elemento constitutivo de la verdad –tanto pausada de como real–, porque la verdad no radica en un momento sino en la totalidad del proceso.

Hará falta aclarar, en aras de una mejor inteligibilidad, qué se entiende por contradicción. Si alguien acepta que "al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista, una cosa puede ser y no ser", es decir, si deja a un lado el principio lógico de contradicción (o de no contradicción, correlato del de identidad), la posibilidad misma de pensar queda aniquilada. Ahora bien, no es lo mismo "contradictorio" que "contrario", como lo sabe quien estudia Lógica. Bastaría analizar el caso del ser en potencia según Aristóteles. Se trata de un no-ser, en la medida en que carece de las perfecciones en relación con las cuales es ser en potencia. Ustedes son reales, desde el punto de vista de la existencia, y no son licenciados en filosofía; son y no son, pero no desde el mismo punto de vista. Para Aristóteles la naturaleza es dinámica y el movimiento es, precisamente, el paso de potencia a acto. La carencia moviliza, pero no es contradicción. Y Aristóteles no habló jamás de tensión, que sería interna, sino de causa final,

que es exterioridad que mueve a la realización plena del ser. El movimiento por triadas dialécticas permite captar mejor el aspecto dinámico de la realidad, es un método, no una propiedad del ser, que facilita sobre todo la explicación de la realidad humana, como lo vio Kant.

Este autor –como se recordará– habla de “dialéctica trascendental” en su *Crítica de la razón pura*. La obra es un intento de fijar los límites del conocimiento humano. Más allá de éstos quedaría el universo, contradictorio –y por tanto incognoscible nouménico– de las antinomias. Cuando aparecen las contradicciones es que se ha dejado atrás la lógica y se avanza por el país de los insolubles. En Kant, pues, la dialéctica se opondría a la lógica. Esta brindaría conocimiento objetivo, fundado en la realidad; aquélla ofrecería ilusiones infundadas, subjetivismos opuestos, apariencias, sin razones. La contradicción es el universo del error o, al menos, del silencio.

Más adelante Kant señalaría que lo que no puede afirmar la razón pura, puede postularlo la razón práctica como condición necesaria para su orden moral. Así se resuelve la autonomía por disociación: Dios no existe en teoría, pero tiene que existir en la práctica. La contraposición se da entre las dos razones.

Fichte ofrecerá un concepto diferente de dialéctica, que le servirá para dar cuenta del desarrollo del hombre. La liberación del hombre consiste en que se apropie de los objetos y los someta a sí, en tanto que sujeto de conocimiento. Esto se realiza en un constante, infinito, proceso de interacción entre el yo (sujeto) y lo que no es el yo (objeto; no-yo). El hombre avanza, pero el horizonte se le aleja. Pero la razón humana que lucha no es sino reflejo de la razón divina, fundamento absoluto de todo lo demás. El proceso dialéctico, empero, se da en el tiempo como contraposición de trabajo humano y naturaleza. Ese proceso produce la historia, que sólo es comprensible si tiene cimiento meta-histórico: Dios. Feuerbach se esforzará por acabar con tal fundamento.

En Hegel, la dialéctica llega a ser ley universal del proceso total –cosmos, historia, pensamiento–, pues el sistema hegeliano postula la idea como creadora del cosmos, que se revela en él gracias a sí misma (naturalmente encarnada en Hegel). Seres y fenómenos desaparecen al interior del proceso, que es lo único real y verdadero.

A diferencia de Kant, Hegel no ve en la dialéctica la señal anunciadora de lo irracional. Todo desarrollo implica escisión del ser y la antítesis es el momento clave. No hay frontera kantiana entre pensamiento y realidad, pues toda realidad es encarnación de la idea. La razón (*vernunft*), más perspicaz que la inteligencia (*verstand*) –pues ésta sólo capta superficies y hechos aislados, momentos estancos del proceso–, percibe el proceso en su conjunto y unidad global; aprende el sentido general que le permite ubicar y comprender los momentos particulares del movimiento.

No hay más absoluto –contra Fichte– que ese movimiento. Dios es el devenir universal. El absoluto es la totalidad del proceso, es resultado. Sólo el fin es en verdad lo que es. Así, la verdad está en el proceso, cuyo motor es la antítesis, la negación en la que se incorpora siempre algo positivo de lo negado, al mismo tiempo que se anula algo. Es un concepto nuevo y más alto y rico, paso necesario hacia una realidad superior. El espíritu, para su desarrollo, necesita de la negación. Hegel –como dice Gurvitch– “infla las autonomías” y “fetichiza a la negación”, para acabar “divinizando la síntesis”.³⁰

Por otra parte, la síntesis detiene el proceso, pero no definitivamente, puesto que suscita su propia negación, que una nueva síntesis permitirá suponer y así sucesivamente.

Ahora bien, Hegel distingue la historia del mundo y la historia de la humanidad. El hombre y la humanidad, a sus ojos, son el momento supremo de la creación, en la medida en que con ellos aparecen la conciencia y el autoconocimiento. Esto permite que el espíritu –que en el mundo pre-humano se encontraba inconsciente– pueda florecer ya no sólo en el espacio, sino en el tiempo (concepción idealista).

En este tiempo, el hombre se relaciona con otros hombres. Cada uno exige que se le reconozca en cuanto a tal. Este deseo es voluntad del dominio y transformación de objetos y aspiración a que los demás reconozcan tal deseo, un derecho. Así nace la lucha, que no pretende la aniquilación del otro (ya no me reconocería), sino su sometimiento. Nace la esclavitud. La lucha termina en la aparición del señor y el esclavo. Aquél obtiene reconocimiento; éste reconoce, que no es reconocido. Ahora bien, hay que decir –con Hegel– que el amo prefirió arriesgar su vida biológica antes que renunciar a ser reconocido. Este deseo es mayor que el de conservarse vivo. En el esclavo es al revés. Así explica Hegel la estructura de las viejas civilizaciones, basadas en el trabajo y la lucha.

Pero no todo termina aquí. El señor, que ha subordinado su animalidad a su deseo de ser reconocido como hombre, es un ser intrínsecamente contradictorio y, por lo mismo, condenado a desaparecer. ¿Por qué? Porque aspira a ser reconocido por hombres y sólo logra el reconocimiento de infra-hombres. Además, no señorea a la naturaleza por su trabajo, sino por el del esclavo. El amo se corrompe por el ocio. El futuro es del esclavo, pese a su condición de servil, temeroso de la muerte y olvidadizo de su ideal humano (el reconocimiento). El siervo –empero– no es contradictorio porque trabaja y en el trabajo “se hace hombre”, es decir, adquiere la esencia humana y aspira a la libertad, se eleva hasta dominar la naturaleza, la vence, y su victoria lo lleva a anhelar ser libre, pese a estar encadenado.

³⁰ Gurvitch, Georges, *Dialectique et Sociologie*, Paris 1962, p. 82.

De esta tensión surgirá el esfuerzo por transformar la historia. En la conciencia del esclavo está la chispa motriz del progreso histórico, que llevará a acabar con la esclavitud (escisión). De ser-para-otro, se hará ser-para-sí, gracias a que, en realidad, es independiente, pues domina la naturaleza. El amo –que creía no ser más que para sí y era, en realidad, ser-gracias-a-otro– no tiene fundamento para existir ni medio para subsistir por sí. Acabado el esclavo, se acaba el señor, quien, en verdad, era el verdadero servil (ser-vil).

La liberación del esclavo es fruto de la lucha. El esclavo –que teme luchar– inventa un mundo ficticio en donde existe la libertad teórica, aunque en el mundo real persista la esclavitud. Escepticismo y estoicismo son fugas de esclavos, universos imaginarios. La religión es la conciencia desgraciada, infeliz, servil del judío, falsa puerta a un más allá inexistente para olvidar o hacer llevaderas las penas presentes y justificar el miedo. El cristianismo sería, en esta óptica, una época de transición en el camino hacia la plenitud humana.

Los esclavos se liberarán por la Revolución (francesa), realización del movimiento dialéctico de la historia, triunfo del reconocimiento a la personalidad de todos los hombres en cuanto tales, fin de la escisión, igualdad jurídica y de hecho al disfrute de los bienes.³¹

Marx acabará a su manera lo que Hegel comenzó, es decir, la crítica de todo valor que no esté sentenciado por una fuerza y la “anexión” de la verdad ya no al mundo de las esencias, “sino a un sujeto actuante en la historia”, es decir, al proletariado. Concluye el sueño. La dialéctica orienta la revolución, la enmarca y la inmuniza tanto contra el retroceso como contra el desbordamiento. El proletariado se convierte en medida de todas las cosas y asume su puesto de salvador universal. “Todo está previsto, incluso el paso por la dictadura, con el objeto de contener el último sobresalto, inevitables, de la fuerza de las cosas”.³² La historia, que debía abolir la fatalidad, se vuelve fatalidad. Los valores carecerán de universalidad si no están ligados a una clase, es decir, quedarán sujetos a una fuerza justificada de antemano y la socialización de la historia desembocará en la inquisición permanente. Por la pendiente del sueño de la explicación total, el marxismo llevará a sus seguidores a no creer al otro por lo que éste dice; la palabra ajena tiene un sentido diverso al que su emisor supone y que sólo el marxista conoce. Este sentido no puede ser otro que el de confirmar la doctrina... marxista.

¿Por qué? Porque la dialéctica no reconoce más que las fuerzas que es capaz de integrar, es decir, negar y superar. Así que el “otro” tiene que ser el portavoz de una de tales fuerzas. Reconocer un valor propio a la motivación ajena sería admitir la pluralidad de la conciencia histórica. Si así fuera, éste equivaldría a quitarle a la doctrina el privilegio de la verdad absoluta; sería

³¹ Cfr. Rodríguez de Yurre.

³² Cfr. Domenach.

preciso dejar para más tarde la “revelación”³³ del sentido de la historia y, mientras ésta llega, resignarse a vivir en la incertidumbre. No es posible escapar al dilema: o dialéctica, o diálogo.

Pero volvamos a Marx mismo. Veíamos que el actor se propone fundamentar dos tesis. La primera es que todas las esferas de la existencia, a propósito de las cuales pueda hablarse de enajenación, se reducen a una sola y homogénea realidad de la que son completamente dependientes. La segunda es que esa realidad única y homogénea tiene en el interior de sí misma una fuerza de negación, de oposición o de movimiento tal, que es posible explicar a partir de ella la aparición de las enajenaciones y su solución. A la primera tesis podríamos llamarla “materialismo histórico” (económico, para ser precisos). La segunda sería la dialéctica marxista, la concepción dialéctica de la historia.³⁴

Es lógico, en consecuencia, referirse primero al materialismo histórico-económico, que nos da el presupuesto básico para comprender la serie de críticas –de la religión, de la filosofía, del Estado, etc.– que elabora Marx. Podemos así entender, con ojos marxistas, la historia toda, puesto que ésta se reduce a la historia de la economía. Pero hay que ser más precisos, no de la economía en general, puesto que ésta que se reduce a la de la industria, a la de las “fuerzas de producción”.

Estas fuerzas productivas son las diversas etapas o estados por los que pasa la relación hombre-naturaleza, es decir, el trabajo como medio de transformación de esta y, al mismo tiempo, como obra autocreadora del hombre, independiente de la libertad o de la conciencia de las instituciones sociales. “Si la industria –dice Marx en los *Manuscritos*– se comprende como develación de las fuerzas esenciales del hombre, es posible ver en ella la esencia natural del hombre y la esencia humana de la naturaleza”.

Marx critica así lo que él llama “idealismo histórico”. *La ideología alemana* es la biblia de esta crítica. Allí, el autor se lanza contra la historia que se interesa en primer lugar por las acciones del tipo político y por las etapas del pensamiento teórico o religioso. Insiste, además, en que la base real de la historia está constituida por las relaciones hombre-naturaleza y hombre-hombre, y por el trabajo. “Hasta ahora, toda concepción histórica ha, o bien soslayado esta base real... o bien considerado que es algo accesorio, extraño a todo lazo con la marcha de la historia”.³⁵ Esto significa que los historiadores se olvidan de la historia y la imaginan orientada por una fuerza consciente y espiritual: el Dios de Barruet o el Espíritu de Hegel. Así “la verdadera producción de la vida aparece como algo que pertenece a la historia primitiva, original, mientras que lo histórico mismo aparece como lo extra supra-mundano, separado de la vida colectiva”.³⁶

³³ Cfr. Domenach.

³⁴ Cfr. Calvez.

³⁵ Cfr. *La ideología alemana*.

³⁶ Idem.

Con tal concepción, quedan separadas la historia y la naturaleza, ciencias de la naturaleza e historia: “Las relaciones entre el hombre y la naturaleza quedan excluidas de la historia y esto engendra la oposición histórica-naturaleza... Los alemanes se mueven en el dominio del Espíritu Puro y convierten a la ilusión religiosa en fuerza motriz de la historia”.³⁷ Aquí está la crítica a Hegel, y luego vendrá la de Feuerbach: “En la medida en que es materialista, no hace intervenir jamás a la historia y, en la medida que la hace intervenir, no es materialista. En su obra, historia y materialismo están completamente separados”.³⁸ Tal separación lleva a buscar explicaciones en el ámbito de las “potencias extranjeras”, es decir, en el de la enajenación, en el del idealismo.

¿A qué se debe esta visión enajenada? A la enajenación práctica: el pensamiento dominante, en una época dada, es el pensamiento de la clase dominante. Así que, toda “nueva clase” que llegue a dominar, necesitará verse a sí misma como portadora de ideas universales, pues así se presentará como “vanguardia” de la humanidad, de los intereses de la humanidad. Así sus ideas se vuelven dominantes en un momento dado.

Los filósofos idealistas –y los historiadores–, quienes constituyen una casta al servicio de las clases dominantes, son víctimas de una ilusión: toman a la sociedad por aquello que pretende ser y no por lo que es. Descubren en cada época una “idea” que parece dominar y determinar el devenir histórico pero que, en realidad, no es más que un pretexto de la clase dominante. Luego enlazan ideas con “ideas” con “ideas” por medio de “ideas”... En una palabra, la historia es “idealista” y por lo tanto incapaz de distinguir lo que los hombres imaginan ser, de lo que de hecho son.

Los “idealistas” ignoran los hechos fundamentales y vertebrales, constitutivos de la realidad, y sólo se refieren anécdotas, a sucesos derivados. El marxismo ofrecerá la solución al ubicar la fundamentación de la historia en un hecho: la producción. Así lo señala Marx: “La condición primera de toda historia humana es naturalmente la existencia de seres humanos. El primer estado de hecho posible de verificar es la complejidad corporal de estos individuos y sus relaciones con el resto de la naturaleza”.³⁹ Esencialmente, tales relaciones se reducen a la producción: se puede distinguir al hombre del animal gracias a la conciencia, a la religión o a lo que se quiera. Ellos comienzan a distinguirse de éstos desde que comienzan a producir sus medios de existencia, paso hacia adelante que es consecuencia de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su misma vida material. “... El primer hecho histórico es, pues, la producción de los medios que permiten satisfacer esas necesidades [comer, beber...], la producción de la misma vida material, este es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia...”

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

Así pues, para Marx, la historia está constituida por la interacción de las relaciones sociales y las fuerzas de producción. Sobre esta “base” se desarrollan la conciencia y todos los fenómenos humanos que de ella proceden o a ella se refieren: “La conciencia es un producto social y es así mientras haya hombres en general”. Se trata de una especie de “prolongación” del hombre (cuerpo) que le permite entrar en los objetos y traer hacia el hombre el objeto entero, hacerlo objeto suyo, para él. En la enajenación, cuando el hombre se encuentra separado de sí mismo y sus relaciones con la naturaleza están desgarradas, la conciencia se imagina existir de manera separada, excluida de la praxis. De aquí surgirá, a los ojos de Marx, la conciencia teórica, contemplativa, indiferente a la práctica.

¿Cuál es el papel de la conciencia? No es algo accesorio, pues incluso Marx llega a afirmar que, como es lo que le permite al hombre “ser en relación”, es también lo que él distingue del animal. Pero, por supuesto, ella es producto de la infraestructura y de esta depende. Así lo piensa y dice Marx en la *Crítica de la economía política*.

Esta infraestructura (o estructura económica) de la sociedad aparece constituida por dos elementos: las fuerzas productivas (naturaleza, técnicas, organización del trabajo social) que forman la relación inmediata del hombre con la naturaleza, y las relaciones de producción que son las relaciones sociales en el trabajo, correspondientes tales fuerzas productivas. El conjunto, es decir, la infraestructura o estructura económica de la sociedad, recibe también el nombre de “modo de producción”. Éste el que determina las formas sociales de la conciencia, el conjunto de las superestructuras: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de existencia social, política y espiritual en su conjunto. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia”.⁴⁰

Esta tesis marxista se aclara y precisa en lo que toca a la génesis de las revoluciones. Por supuesto, la iniciativa compete a las “fuerzas productivas materiales”. Oigamos a Marx:

“A cierto grado de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción vigentes o, lo que es su expresión jurídica, con las relaciones de producción dentro de las cuales se movían. Estas relaciones se transforman de formas del desarrollo de las fuerzas productivas en obstáculos para las fuerzas productivas. Viene entonces una época de

⁴⁰ Cfr. *Crítica a la economía política*.

revolución social. Con la modificación de la base económica, la enorme superestructura, entera, se desploma con mayor o menor rapidez".⁴¹

Respecto a este trastocamiento, la conciencia resulta completamente determinada, aunque sea bajo la forma de ilusión engendrada por una situación de enajenación:

"Así como no se juzga a un individuo según lo que se imagina ser, tampoco puede juzgarse a una época de sacudimientos de acuerdo con su conciencia, al contrario, debe explicarse esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto presente entre las fuerzas de producción colectivas y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece jamás antes de que todas las fuerzas productivas gracias a las cuales se ha desarrollado culminen, y nuevas relaciones de producción, más altas, tomen el lugar de aquéllas".⁴²

Decíamos que Engels lamentó alguna vez la falta de tiempo para investigar este radical determinismo económico. Pero lo cierto es que, en el mejor de los casos, la determinación primaria corresponderá siempre a las fuerzas de producción que operan "independientemente de la voluntad de los hombres" y determinan también las instituciones (salvo la propiedad) que se derivan de la conciencia. Esta queda encadenada a la "naturaleza", si no, es pura "ilusión".⁴³ La conciencia es necesaria para relación histórica fundamental, pero le es inminente. Esto nos pone de nuevo ante la tesis del materialismo histórico (económico): las formaciones de la conciencia, las superestructuras, sean instituciones o ideologías, dependen de las infraestructuras. Pueden reaccionar sobre éstas, pero siempre al interior de su dependencia radical.

Pero había una segunda tesis: la de la presencia de la contradicción en el corazón mismo del desarrollo de la economía, es decir, en el seno del progreso histórico.

Veamos de qué se trata.

Como ya señalábamos, la causa última, el primer motor de toda la evolución histórica, no sólo en el ámbito ideológico sino también en el de las

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

⁴³ Calvez.

relaciones sociales, es el progreso continuo de las fuerzas productivas. Este avance, lo vamos a ver, se realiza por “saltos”, es decir, por revoluciones. Vimos que la infraestructura está formada por dos elementos: fuerzas productivas y relaciones de producción. Estos se adaptan a aquéllas, y no al contrario, pero son estáticos. Equivaldrían a la ropa: crece el niño y, después de algún limitado “arreglo”, ya no pueden servir. Por eso entran en conflicto con aquellas, de naturaleza dinámica. La crisis se resuelve por revolución. Esta hace *tabula rasa* tanto en lo que toca a la organización social como en lo que a ideología se refiere, e instaura un orden social nuevo, provisionalmente adaptado. Y así, por revoluciones, la historia avanza:

“La única vía por la que un modo de producción y el de organización social que le corresponde van hacia su disolución y metamorfosis, es el desarrollo histórico de sus antagonismos inmanentes”.⁴⁴

¿Cómo se reúnen esta dialéctica y la lucha de clases? El principio es simplísimo. Hay una clase que está siempre del “lado estático” y otra del “lado dinámico”. Esta es la clase revolucionaria, que encarna el progresismo. La otra define su orden y es conservadora.

Entre las manifestaciones actuales de tal contradicción inminente a la infraestructura capitalista, se pueden citar las crisis de sobreproducción. Para asegurarse su plus-valía, la clase capitalista se ve obligada a reducir al máximo el salario de los obreros. Faltan entonces compradores y sobra producción: “La última razón de toda crisis verdadera es siempre la pobreza y la limitación del consumo de las masas, frente a la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si tuviesen por único límite de la capacidad de consumo absoluto de la sociedad”.⁴⁵ Así queda encadenado el desarrollo de las fuerzas productivas: “Sobreproducción y miseria de las masas, cada una causa de la otra, es la contradicción absurda en la que desemboca... y que exige totalmente una liberación de las fuerzas productivas por la transformación del modo de producción” (Engels, *L. Feuerbach*).

Así explican Marx y Engels, en el *Manifiesto*, la Revolución francesa y la futura revolución comunista: es obvio que su explicación tiene algo de verdad, puesto que, como se sabe, la Revolución francesa se debió, en parte, a la llamada “reacción feudal”. Numerosos burgueses con un sentido de negocios, convertidos en propietarios de terrenos de la nobleza, se esforzaron por re-valorar los pagos feudales dada la devaluación de la moneda. De tal modo,

⁴⁴ Cfr. *El capital*, II.

⁴⁵ *Idem*.

restauraron un orden social que ya no correspondía a las condiciones de vida. Los campesinos, indignados, incendiaron los castillos. Se trata de un ejemplo más de un principio real: el mejor modo de desencadenar una revolución es retardar las reformas claramente necesarias. Pero ¿es el sistema capitalista absolutamente incapaz de corregirse? Marx opina que, “más allá de un cierto nivel, es incompatible con cualquier tipo de mejora”.⁴⁶ ¿Por qué? Porque Marx “no reconocer al capitalista virtud alguna de innovación, de promoción o “combinación” creadora: el “empresario” no es más que el hombre cuyo “trabajo” se reduce a explotar el trabajo ajeno. Este juicio puramente negativo contrasta tanto con la imagen del papel “histórico” del capitalismo –como se propone en el *Manifiesto*– que puede uno preguntarse si Marx abandonó en *El capital* su punto de vista inicial” (M. Rubel). Pero sí se ha reformado...

Por otra parte, las dos resoluciones difieren notablemente. La comunista se dará en el seno de la sociedad industrial. La primera se dio en el cambio a la industrialización. En una palabra, “la lucha de los burgueses... contra los propietarios de tierras no se sitúa al interior del antagonismo constitutivo de la sociedad medieval... [sino que] expresa el conflicto entre el núcleo de producción industrial y el agrario” (Fougeyrollas) ¿Cómo habla del “ley”? De cualquier modo, a los ojos de Marx, el sistema capitalista prepara inevitablemente la revolución proletaria. ¿Por qué? Porque, por una parte, excita la cólera de los obreros al hacerlos cada vez más miserables, y, por otra, proletariza a las clases medias y aumenta el número de “enemigos”, y crea, por la producción “social”, la posibilidad de toma de conciencia y de organización proletarias. Además, disminuye el número de capitalistas al concentrar la riqueza en los poquísimos que resisten la crisis de sobreproducción.

“A medida que disminuye el número de los potentados del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este periodo de evolución social, crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, y también la resistencia de la clase obrera sin cesar creciente y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el mecanismo [mismo] de la producción capitalista. El monopolio del capital se vuelve un escollo para el modo de producción que creció y prosperó gracias a él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la descentralización de sus fuentes materiales llegan al punto en que ya no puede mantener su envoltura capitalista. La envoltura vuela en pedazos. La

⁴⁶ Idem.

hora de la propiedad capitalista ha sonado. Los expropiadores son expropiados”.⁴⁷

Ahora bien, no hay que dejarse sorprender por textos como éste sobre la clase “cada vez más organizada, unida y disciplinada en su resistencia al explotador”. En sentido marxista no hay clase por debajo de un cierto nivel de organización de la resistencia. Es ésta la que da el carácter de “clase”. En *La ideología alemana* tenemos que “los individuos singulares no formen una clase más que cuando deben realizar una lucha común contra otra clase...”

Los marxistas contemporáneos, por otra parte, hablan de un paso de la “clase en sí” a la “clase para sí”. Aquélla es una “colección de individuos ubicados en condiciones objetivas semejantes, pero incapaces de organizar acciones y pensamientos a partir de tal semejanza”. Por eso se trata de una “categoría del pensamiento” más que de una “realidad empíricamente observable”. Cuando hay clase “para sí”, es que existe “una solidaridad entre los trabajadores” y “una exigencia proletaria que, por sí misma, corresponde, en el nivel de la acción, a la crítica científica elaborada por los teóricos del marxismo”.

Para Marx y para Engels, la actividad contradictoria de las fuerzas productivas es la más aguda y la última de la “prehistoria”. Las relaciones de producción burguesas son la última forma contradictoria del “proceso de producción social”, ¿Por qué? Porque a) se han simplificado tanto, que ya sólo hay dos clases; b) la clase revolucionaria se encuentra en una situación “privilegiada”; c) las fuerzas productivas están totalmente desarrolladas o, cuando menos están en vías de lograr su pleno desarrollo.

Probemos las afirmaciones con textos de Marx.

- a) “La consecuencia última [de la competencia entre propietarios de tierras] es la resolución de la diferencia entre el capitalista y el propietario de tierras, de suerte que, en conjunto, no hay más que dos clases... la obrera y la capitalista. La ‘entrada en comercio’ de la tierra, su transformación en mercancía es la caída final de la vieja aristocracia y el escalón más de la aristocracia del dinero...” (*Manuscritos*).
- b) “Hemos mostrado... que la distinción entre capitalista y propietario de tierras, lo mismo que la de campesino y obrero de manufactura, desaparece y que toda la sociedad debe dividirse en dos clases, la de los propietarios y la de los obreros no propietarios” (*Manuscritos*).
- c) “El carácter distintivo de nuestra época, de la época de la burguesía, es el de haber simplificado los antagonismos de clases. La sociedad se divide cada vez mejor en dos campos enemigos, en dos clases diametralmente opuestas” (*Manifiesto*).

⁴⁷ Cfr. *El capital*, III.

Puede verse que, si la vieja nobleza se distingue cada vez menos de la nueva burguesía es porque, al dejar de ser patrimonio hereditario y propiedad intransmisible de una misma familia noble, la propiedad de tierras se encuentra sujeta a ventas repetidas. En consecuencia, la adquisición de esta propiedad es considerada cada vez más como una inversión de dinero cuya finalidad es la ganancia y que se asemeja a la inversión industrial. Por otra parte, despojados de sus tierras por diversas razones, los campesinos se ven constreñidos a devenir asalariados agrícolas o asalariados de la industria: en los dos casos vienen a engrosar las filas del proletariado.

Esta reducción a dos clases implica la desaparición de las clases medias. Para Marx y para Engels, los miembros de éstas no pueden sino pasar a formar filas con el proletariado. Esto vale tanto para quienes eran clases medias pre-industriales, como para los “industriales” que no cesan de cambiar (la “nueva pequeña burguesía que oscila entre proletariado y burguesía”). Así lo dice Marx en el *Manifiesto*:

“Las pequeñas clases medias que existieron hasta hoy: pequeños industriales, comerciantes rentistas, artesanos y campesinos, todas las clases caen en el proletariado, por una parte, porque sus reducidos capitales no les permiten cumplir con los procedimientos de la gran industria y así sucumben en la competencia con los grandes capitalistas; por otra, porque su habilidad técnica queda depreciada por los nuevos métodos de producción. De suerte que el proletariado se recluta en todas las clases de la población...”

“En los países donde se ha desarrollado la civilización moderna, se ha formado una nueva pequeña burguesía que oscila entre el proletariado y la burguesía; fracción complementaria de la sociedad burguesa, que se reconstituye sin cesar; pero en virtud de su intercompetencia, sus miembros se ven sin cesar arrojados al proletariado y, lo que es más, con el desarrollo de la gran industria ven acercarse la hora de su desaparición total como fracción autónoma de la sociedad moderna, y serán reemplazados, en el comercio, la manufactura y la agricultura, por contra maestres y domésticos...” (*Manifiesto*)

En todos estos textos, Marx parece confundir la calidad de “asalariado” con la de “proletariado”. Podría uno preguntarse si son proletarios de verdad los ingenieros, mandos intermedios técnicos, empleados, etc., que no realizan trabajo manual y perciben altos salarios. Con base en algunos pasajes de *El capital*, algunos marxistas contemporáneos responden negativamente, no los llama “clases” sino “capa”. Pero, eso sí, “su futuro depende del libre desarrollo de las fuerzas productivas. La toma de conciencia de sus intereses superiores puede, por tanto, hacerlos ubicarse del lado del proletariado”. Se trata de “invitados” a unirse a la lucha del proletariado, pero, como son “capa”, no pueden tener verdadera “conciencia de clase”. El “intelectual” cae dentro de este grupo y su “producción” sólo se salva de la desviación por obra y gracia de la adopción del “punto de vista” del proletariado.

Sería preciso decir, en aras de la verdad, que es cierto que el número de los asalariados aumenta continuamente. Pero aumentan las “capas” que, para los marxistas, no son “clases”. El “proletariado” disminuye en las sociedades industrializadas, donde las “capas” de trabajadores independientes crece y se transforman al ritmo de la industria. En tiempo de Marx aún no se “producía” tal tipo de trabajo. Hoy... los discípulos buscan cómo acomodar la realidad para que “quepa” en la teoría.

Pero la profecía de Marx puede también ser discutible, puesto que se apoya en un análisis muy especial –muy ideológico– de la sociedad de aquel tiempo. Marx sólo considera “esenciales” a ciertos grupos de los muchos que constituían la sociedad en que él vivía. Soslaya otros. ¿Cuáles serían los esenciales? Indudablemente, aquellos que ameritan pertenecer a la categoría “clase”, como concepto útil para comprender la sociedad capitalista “madura”. Todos los grupos que no coinciden con el “concepto clase” previamente establecido, resultan irrelevantes, accidentales.

Esto se debe a que, para Marx, la sociedad capitalista perfecta, madura, se encuentra totalmente ordenada hacia un objetivo: la formación y capitalización de plusvalía. En consecuencia, sólo son “esenciales” la clase obrera –fuente de todo valor y, por tanto, de toda plusvalía– y la clase burguesa que “capitaliza” está plusvalía de la que despojó a la clase obrera. No obstante, como al interior de la burguesía se sub-reparte la plus valía, Marx llega hablar, en *El capital* de tres clases “esenciales”: obrera, capitalista industrial y mercantil, y grandes propietarios. Todo lo demás no es “clase”, sino “capa”, no es esencial (los “independientes”, por ejemplo). Se trata de reliquias del pasado, de síntomas de inmadurez del capitalismo llamados a desaparecer al desarrollarse plenamente este rubro. Marx ubica su investigación en la perspectiva de la tendencia histórica real, suponiendo ya logrado el objetivo final. Así pues, bien puede considerarse la sociología de Marx como herida de un lamentable a priori y, por lo tanto, como más ideológica que científica, puesto que está

dominada por las teorías económica y del valor del propio autor. Esto se puede probar con textos de Marx mismo:

“En una investigación general de esta especie, se presupone que las relaciones reales correspondan a su concepto, o lo que es lo mismo, las relaciones reales no se exponen más que en la medida que expresan su propio tipo general...”⁴⁸

Para Marx, el objeto se reconstituye en un concepto o “tipo general” y así

“lo concreto aparecen en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida”.⁴⁹

“Los propietarios de la simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta... constituyen las tres grandes clases de la sociedad moderna fundada sobre el sistema de la producción capitalista... [su] articulación de clase no aparece bajo una forma pura... los grados medios diluyen los límites... Sin embargo, para nuestro análisis esto carece de importancia.”⁵⁰

Tal vez porque sus análisis se refieren más a la sociedad capitalista ideal que a la real, sus “profecías” no se cumplen.

Al respecto, vale la pena citar a Engels:

“La ley del valor y la repartición de la plusvalía por medio de la tasa de ganancia... no se realizan completamente, de manera aproximada, más que en la hipótesis... de una sociedad capitalista reducida a las clases modernas... donde todas las capas intermedias han sido eliminadas... Tal situación no existe ni siquiera en Inglaterra, y no existirá jamás...”⁵¹

⁴⁸ Cfr. *El capital*.

⁴⁹ Cfr. Introducción a la *Crítica de la economía política*.

⁵⁰ Cfr. *El capital*.

⁵¹ Engels a Conrad Schmidt, 12 de marzo de 1895.

¿No es esto confesar de manera implícita que el análisis reposa sobre una hipótesis de papel? Hannah Arendt nos alerta contra esta manera de proceder que conduce luego a los peores excesos:

“El problema no está en que tengan bastante sangre fría como para ‘pensar lo impensable’, sino precisamente en el hecho de que no piensan... Lo que aparece al principio como hipótesis –con o sin sus alternativas implícitas, según el nivel de refinamiento– se convierte, después de unos párrafos, en “hechos”, y da a luz a su vez a otra serie de “no-hechos”, con el resultado de que se olvida el carácter puramente especulativo de la empresa en su totalidad. Por supuesto, no es ciencia, sino pseudo-ciencia... Y ‘la reserva más obvia y más profunda frente de este tipo de teoría estratégica no es tanto su limitada utilidad, sino el peligro que entraña, pues nos llevaría a creer que tenemos una comprensión de los acontecimientos, y una capacidad para controlar su curso, de las cuales carecemos’”, como apuntó Richard M. Goodwin...⁵²

La “sociología” de las clases sociales permite comprender un complemento indispensable: la sociología de la propiedad o, más exactamente, de las modificaciones que actualmente conoce la distribución de ésta. Y así como se prevé la pronta reducción de las “capas” a dos “clases”, se prevé el advenimiento de una sola forma de propiedad. Esta, llamada “propiedad moderna” o “propiedad en su forma pura”, no es otra sino la gran propiedad capitalista, es decir, lo que es resultado de la explotación de la clase obrera, la que se funda sobre los términos antagónicos “capital” y “trabajo”. La pequeña propiedad de las clases medias, “fruto del trabajo y del mérito”, pierde cada día terreno frente al progreso de la gran industria o gran capital. A los ojos de Marx, el sistema capitalista destruye progresivamente, pero de manera inexorable, todas las formas de propiedad que no corresponden, que no coinciden con la suya. En consecuencia, resulta completamente inútil reprochar a los comunistas su deseo de abolir la propiedad. Su única forma respetable ya está –o pronto quedará– totalmente abolida:

⁵² *Sobre la violencia*, pp. 11-13.

“Se nos ha reprochado... querer abolir la propiedad obtenida personalmente, fruto del trabajo del individuo, a la que se declara base de toda libertad, de toda actividad y de toda independencia personal.

“...¿Se quiere hablar de esa forma anterior a la propiedad burguesa, la del pequeño burgués o pequeño campesino? El desarrollo de la industria la ha abolido y sigue aboliéndola cada día.

“¿O bien se quiere hablar de la propiedad privada actual, de la propiedad burguesa?

“Pero ¿acaso el trabajo asalariado, el trabajo del proletariado, crea propiedad para él? De ningún modo. Crea capital, es decir, propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede crecer más produciendo aún más trabajo asalariado para explotarlo de nuevo. En su forma actual, la propiedad se mueve entre estos dos términos antinómicos: Capital y Trabajo”.⁵³

¿Qué consecuencia ha tenido el hecho de ver las cosas de esta manera? Para percibir las, digamos previamente que la supresión de la pequeña propiedad, para Marx, debe ser obra del capitalismo, cuya culminación es la condición imprescindible de la revolución comunista. Es preciso señalar que tal supresión no había ni remotamente concluido cuando los bolcheviques tomaron el poder en Rusia. Así que el imperativo fue ¡adecuar la realidad a la teoría!, es decir, acabar con la pequeña propiedad campesina. Lo que “la historia” tardó en hacer lo tenía que hacer el que sabía la verdad sobre el sentido de la historia, así que se decretó la colectivización de la tierra, aun en casos de propiedad no capitalista.

Es evidente que tal colectivización responde perfectamente al modelo marxista de sociedad rigurosamente unitaria. Pero el método empleado en Rusia contradice al marxismo:

“El comunismo no es para nosotros un estado que deba crearse, un ideal conforme al cual deba organizarse la sociedad. Le llamamos comunismo al movimiento real que acaba con el estado actual. Las condiciones de este movimiento resultan de las bases actualmente existentes”.

⁵³ Cfr. *Manifiesto*.

Así que al abolir de golpe y por decreto la propiedad campesina, el comunismo no resultaba “fruto del movimiento real”, sino “ideal conforme al cual debe organizarse la sociedad”, y conforme al que se organizó por medio de la tiranía. Las “condiciones” del movimiento quedaron, además y por ese mismo hecho, abolidas. Ya no hay “movimiento”: la paz reina en Varsovia.

Hasta aquí lo relativo a la reducción a sólo dos clases.

La otra afirmación que debemos probar es relativa a la situación de privilegio en que se encuentra la clase revolucionaria, y que también hace del “momento histórico” en que aparece el marxismo un tiempo excepcional.

El primer signo de tal situación inusitada es de tipo cualitativo. El número de proletariado aumenta, al grado de que incluye a la mayoría de la población. En el *Manifiesto* tenemos que, hasta entonces,

“todos los movimientos históricos han sido realizados por minorías en beneficios de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría”.

Además, la clase proletaria tiene el “privilegio” de una miseria tan radical, tan absoluta, que sus reivindicaciones no son particulares sino absolutas, son relativas al derecho del hombre en cuanto hombre. No tiene más “título histórico” que el “humano” y, como es la “pérdida completa del hombre”, sólo puede recuperarse a sí mismo “por la recuperación completa del hombre”. Por eso Engels afirmaba que el proletariado, al liberarse, libera a la sociedad entera:

“La idea fundamental y directriz de *El Manifiesto*, es decir, que la producción económica y la estructura social que de aquélla resulta forman, en cada época histórica, la base de la historia política e intelectual de tal época; que, en consecuencia, ... toda la historia es historia de la lucha de clases, de la lucha entre clases explotadas y explotadoras; que esta lucha llega a una etapa en que la clase explotada no puede liberarse de la explotadora sin liberar al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, de la opresión y

de las luchas de clases, esta idea maestra pertenece única y exclusivamente a Marx".⁵⁴

Ahora bien, esta idea es temprana en Marx. Es la idea de que, para preparar una revolución que pueda abolir definitivamente las clases sociales es preciso que se forme primero una clase "universal" que sea la negación viva de todo los valores "particulares" vigentes. La característica de esta clase no es su pobreza "natural" (lumpen).⁵⁵ Por el contrario, se trata de clases medias degradadas artificialmente por la gran industria naciente. Sin tal clase (como en Alemania) no hay evolución posible y, si éste es deseable, es preciso "hacer" la clase que la realizará. Así pues, Marx no se contenta con afirmar que la única vía por la que un modo de producción marcha hacia su disolución es el "desarrollo histórico de sus antagonismos inminentes". Además, indica que, donde tales antagonismos no se han formado aún, es preciso generarlos cuanto antes. Para demostrar esto, bastaría citar la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel.

Como puede verse, Marx opondrá "unilateral" a "omnilateral". A sus ojos, lo que hoy es "uni", será "omni", en la sociedad comunista. Pero, antes de llegar a una "omnilateralidad" positiva, es preciso pasar por una negativa.

En efecto, el argumento más profundo del texto consiste en aducir que el proletariado –desposeído de todos los valores vigentes– es decir, porque su "ser" está libre de todo "poseer", instaura una sociedad ajena al "tener", y por tanto, inmunizada contra todo egoísmo y toda explotación. Por eso, cuando exige la supresión de la propiedad privada no hace más que convertir en principio de la sociedad lo que la sociedad hizo principio para el proletariado. Hay aquí una especie de necesidad ontológica. Podríamos analogar esto con lo que Rousseau escribe en el *Contrato Social*:

"El soberano, por ser, es siempre lo que debe ser".

Marx dirá:

"No se trata de saber lo que un proletario, o el proletariado entero, se propone momentáneamente como fin. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que debe hacer históricamente conforme a su ser".

⁵⁴ Marx a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852. 1) La existencia de las clases sólo está ligada a fases históricas determinadas del desarrollo de la producción. 2) Que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado. 3) Que esa dictadura no es más que la transición hacia la abolición de todas las clases y la sociedad sin clases (por lo tanto, no habrá Estado).

⁵⁵ Cfr. *Manifiesto*.

En otras palabras, ¡por ser, es lo que debe ser! En ambos casos campea el deseo de encontrar en la historia misma una voluntad dotada de infalibilidad y de rectitud moral de manera ontológica y sin que se quiera poner en práctica –con los rasgos concretos– virtud moral alguna.

Cottier comenta:

“Marx hace intervenir una noción metafísica de proletariado... A una exigencia de justicia, a la justicia que designa la orientación que debe darse a una acción libre, se le sustituye con la noción de hombre colectivizado. Éste es una esencia que realiza el altruismo tan necesariamente como un organismo produce una secreción glandular”.

Podríamos conceder la probabilidad de tal universalidad negativa (aunque supusiera virtualmente un despojo tal, que equivaldría a la muerte, pues no es posible ser un ser viviente empírico y estar dotado de “universalidad negativa”). Pero, al instaurarse su dictadura y dominar, ¿no se particulariza? ¿No es opresión particular? ¿Y quién ejercía el poder?, ¿el proletariado entero? Bien acota Calvez:

“...es peligroso que una revolución, de suyo universal, pase por la mediación de tal particularidad, demasiado parecida a la de todas las denominaciones precedentes”.

Por otra parte, de la dictadura del proletariado a la sociedad sin clases –de lo particular a lo universal–, ¿cómo pasar dialécticamente sin una nueva revolución?, ¿se deteriora el Estado en algún país socialista? Fue más certero en sus previsiones Bakunin, quien habló, ¡ya en 1866!, de la nueva “clase explotadora y privilegiada: la burocracia”, que el “Estado despótico” instaurado por el comunismo instauraría: “El democratísimo oficial y la burocracia roja forman la mentira más vil y más temible de nuestro tiempo”.

Marxismo y mesianismo

La idea de una revolución producida espontáneamente por la miseria absoluta del proletariado fue abandonada después. La emancipación, “obra de los trabajadores mismos”, no lo será así para Lenin, quien afirma que la “conciencia social-demócrata” sólo puede llegarles de fuera, gracias a los “intelectuales

burgueses”, quienes no conocen la “miseria absoluta”. Lenin quiere “elevar a los obreros al nivel de los revolucionarios”, y no rebajarlos al nivel de la masa obrera” que, si se le deja sola, se queda en reivindicaciones de tipo sindical. Lenin afirma que la masa sólo se vuelve revolucionaria gracias al trabajo ideológico de los “revolucionarios profesionales”, que pueden ser no sólo obreros, sino hasta estudiantes.

Tal tarea tiene tres etapas: 1) persuadir al obrero de lo inútil que es esperar reformas; 2) transformar un odio contra el patrón en odio “objetivo” contra el sistema; 3) convertir su desesperación individual en una inmensa esperanza colectiva y revolucionaria.

Pero volvamos a nuestra demostración relativa al carácter “excepcional” de la situación que confiere a su vez carácter definitivo a la obra de Marx. Su tercera característica (1. simplificación en dos clases; 2. situación privilegiada del proletariado) es el desarrollo total de las fuerzas productivas, su “culminación” inminente. Un desarrollo tal suprime uno de los problemas que la economía política debe resolver de manera adecuada: el del reparto de las riquezas. Es obvio que la escasez ocasiona necesariamente conflictos. La abundancia facilita superarlos, es la base material de una reconciliación. Recordemos *La ideología alemana*:

“En cada época, los hombres han accedido al grado de emancipación que les prescribían y permitirán las fuerzas productivas existentes, no al que les señala su ideal del hombre. Sin embargo, todas las emancipaciones, hasta ahora, se han realizado sobre la base de fuerzas productivas limitadas, cuya producción, incapaz de satisfacer a toda la sociedad, no permitía progreso más que si unos satisfacían sus necesidades en detrimento de las otros. Esto daba a unos –la minoría– el monopolio del progreso, mientras que los otros –la mayoría–, a causa de su lucha cotidiana por hacer satisfacer sus necesidades más elementales, permanecían al margen de todo progreso, hasta la creación de nuevas fuerzas productivas de carácter revolucionario. Así, la sociedad ha evolucionado en el marco de un antagonismo: el del hombres libres\esclavos, en la antigüedad; nobles\siervos, en la Edad media; burgueses\proletariado, en los tiempos modernos”.

El desarrollo “total” de las fuerzas productivas tiene otra consecuencia benéfica: la apropiación de tales fuerzas cesará de mutilar al hombre, de encastrarlo en la particularidad y prohibirle el acceso a la universalidad. Como ya hemos visto, el hombre queda siempre determinado por el objeto del que se apropia. Si este no es “universal” –como en el pasado de las fuerzas productivas–, el hombre no se universaliza. Y la recíproca vale: sólo un ser universal puede apropiarse de un objeto universal.

Marx parece decir que este desarrollo será, sobre todo, obra del capitalismo (*vorgefunden*), “encontradas” por el proletariado a su llegada al poder. Hay signos, empero, de un cambio en la apreciación. En efecto, en 1875 (Gotha) comenzaba a pensar la posibilidad de la revolución en un país poco “capitalista”, como Rusia. Quizá por esto distingue dos fases de sociedad comunista y sólo la segunda tendría la característica del “desarrollo total” y, en consecuencia, de la sobreabundancia. De todos modos, Marx no se contradice aquí en torno a un punto que considerar esencial:

Tales fuerzas productivas súperdesarrolladas, recordemos sólo pueden existir al interior de “relaciones universales”. De modo análogo, el proletariado –“masa de obreros que no son más que obreros”– supone “el mercado mundial”. En consecuencia, el proletariado no puede existir más que a escala de “historia mundial” y el comunismo –obra de aquél– es histórico\mundial. No hay en “un solo país” porque al apropiarse de un comercio simplemente nacional el proletariado pierde universalidad.

La omnilateralidad es obra –negativa– del capitalismo.

LA MORAL

Podría parecer paradójico el consagrar un capítulo a la moral, cuando sabemos que Marx y Engels no son precisamente “moralistas”. La paradoja es aparente si se toma en consideración que, precisamente, el rechazo explícito de todo “moralismo” debe ilustrarse y verificarse con textos. Por otra parte, el marxismo contemporáneo tal como se oficializa en la Unión Soviética, ha tenido que adoptar una rígida actitud “moralizante”.

A los ojos de Marx, la escisión de intereses –privado y colectivo–, y no sólo su contradicción, surge con la división del trabajo y desaparece con ella. Así como no existía en la comunidad primitiva, no existirá en la comunidad final. Para Marx, la contradicción “sólo es propia de la sociedad burguesa”.¹ En la sociedad comunista, como dice en Engels, “el interés social no se distingue del de cada persona singular”. Marx mismo escribió antes, en *La ideología alemana*, que “en el seno de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es frase hueca, la consciencia que los individuos tendrían de sus relaciones recíprocas... estará tan lejos del principio del amor como de la abnegación o del egoísmo”.

Así, afirma:

“El comunismo es, para nuestro santo [Stirner], propiamente incomprensible, porque los comunistas, lejos de profesar el egoísmo contra la abnegación, o ésta contra aquél, es decir, lejos de tomar esta contradicción en el nivel teórico, bajo su forma sentimental o bajo una forma ideológica... demuestran por el contrario su origen material, esto es, aquello que la hace desaparecer. Los comunistas, por otra parte, no predicán de ningún modo moral alguna, cosa que Stirner hace de la manera más amplia del mundo. Ellos no plantean a los hombres exigencia moral alguna: amaos los

¹ Cfr. *La ideología alemana*.

unos a los otros, no seáis egoístas, etc.; ellos saben muy bien que el egoísmo y la abnegación son formas –y, en ciertos casos, formas necesarias– de afirmación individual”.²

He aquí resuelto, a nivel de palabras cuando menos, uno de los más antiguos y difíciles problemas de la filosofía política y moral. Queda por explicar por qué, en el período intermedio, se produce ese desdoblamiento de intereses –privados y general– que no existe en el principio ni en el final. La aparición de intereses privados, a partir del momento en que se constituyen propiedades privadas y se instauran relaciones de intercambio, no es algo raro. Pero ¿cómo es entonces posible que de esa misma realidad surja un “interés general”?

Para Marx, como ya lo hemos visto, sólo hay comunidad al inicio y al término de la historia. Salvo en el caso del proletariado –que contienen en sí la semilla del futuro, de la comunidad del porvenir, y es por eso asiento sólido y real (económico) para el ideal comunitario que se origina en el carácter social de la especie–, Marx responde negativamente a la pregunta por la posibilidad de encontrar comunidades reales en el lapso central de la historia. Toda comunidad será enajenada mientras el hombre “no haya organizado humanamente al mundo”.³ Y ya sabemos que “humanamente”, en labios de Marx, significa “genéricamente”, “socialmente”. Habrá, sin embargo, rasgos comunitarios, porque el hombre no puede liberarse de su sociedad, pese a la producción y a la propiedad privada. Pero éstas impiden lo comunitario en lo económico, que es el único nivel real. Entonces, la tierra no es comunitaria y lo comunitario se pone en alguna de las especies de “cielos”: la política, el Derecho, la religión. Aquí, la comunidad es sólo aparente, es decir, enajenada, extranjera, trascendente. No hay sino “sucedáneos de comunidad”⁴ cuya función es disimular la realidad y, de tal modo, reforzar las profundas divisiones sociales de las que tales apariencias son resultado.

Un caso particular que esto sería el del Estado, que sólo es el gestor de los negocios de la clase dominante, como dice el *Manifiesto*, pero que oculta los intereses de esa clase bajo fórmulas vacías e hipócritas de “interés general”. De este se ocupa Marx en numerosos textos de *La ideología alemana* que podemos citar a guisa de recordatorio:

“Los comunistas teóricos son los únicos que han descubierto en toda la historia que el ‘interés general’ es creado por los individuos que están

² Idem.

³ *Notes de lecture*, Pléiade, II, p. 23.

⁴ Cfr. *La ideología alemana*.

determinados como ‘hombres privados’. Ellos saben que esta oposición es sólo aparente, porque uno de los términos –el llamado ‘general’– es creación constante del otro –el ‘privado’– y que, en relación con este último, no constituye una potencia autónoma con una historia autónoma...”

No es preciso abundar más. Para Marx, lo que importa es ubicar la oposición entre “interés privado” e “interés general” en el marco de una época determinada y ver claramente que, ligado a las “condiciones empíricas de los individuos”, tal oposición desaparece por sí misma con el cambio de éstas, es decir, con la supresión de la división del trabajo y de la propiedad privada. En consecuencia, estudiar tal oposición fuera de ese marco sólo conduce hacia “fórmulas vacías y prédicas moralizantes”.⁵

Así que Marx no pretende sacrificar al individuo en el altar de lo colectivo, puesto que a sus ojos la idea de sacrificio semejante reposa sobre una distinción y una contradicción que son sólo aparentes hoy y que, en tanto que apariencias incluso, desaparecerán en el futuro. Sin embargo, a pesar de que los comunistas de Marx no predicán moral de tipo alguno, los marxistas de la Unión Soviética afirman que el “colectivismo” es el “principio de la moral comunista”,⁶ y que los comunistas “oponen a las concepciones y a las costumbres egoístas... la moral comunista”. Valdría la pena, además citar un dato que aporta el P. Doguin su obra sobre Marx:

“...en un congreso efectuado en septiembre de 1967... acerca de los problemas de la ética marxista-leninista, G. V. Samsonova, profesora de la Universidad de Moscú, presentó una ponencia en la que afirmaba que los comunistas no quieren de ningún modo sacrificar el hombre privado a la colectividad, sino que reconocen la unidad de dos elementos, ya que Marx mostró precisamente que el interés común es siempre creado por hombres privados, por individuos”.

La ponencia fue rechazada por el congreso. La ponente fundamentaba su afirmación en esta frase de *La ideología alemana*:

⁵ Idem.

⁶ *Enciclopedia de la filosofía soviética*.

“Los comunistas no quieren... de ningún modo... abolir al ‘hombre privado’ en beneficio del ‘hombre general...’”

Además del Estado-político, el período intermedio de la gran triada dialéctica ve nacer una comunidad todavía más ilusoria y más enajenada en relación con la vida real (económica). Se trata de la comunidad que se funda sobre el amor religioso. Antes de estudiarla más de cerca, veamos cómo Marx niega los valores éticos tradicionales fundados sobre “una vocación que supera la experiencia: imperativo moral, ley divina e incluso ley natural”.⁷ Podríamos recordar la manera en que critica la moral cristiana de la “renuncia”. Pero Marx no va más allá, se lanza contra todo valor, contra toda verdad eterna. Sólo hay verdad si se verifica en el proceso histórico, sólo hay valor si se confirma en tal devenir.

Como en otros ámbitos del marxismo, hay que pasar por Hegel para comprender bien. Del sistema hegeliano, en lo que a moral toca, sólo puede extraerse una moral: “vivir racionalmente lo real, lo que equivale a asumir la actitud del saber absoluto capaz de comprender integralmente el desarrollo”.⁸ En el marxismo la totalidad no es conceptual sino práctica y la experiencia no es intelectual, sino de relación concreta “humano natural”. Todo intento de “escape” es enajenante. No hay, pues, lugar para valores inmutables o trascendentes. “No hay valor, en el sentido en que el valor se pone y afirma frente a la realidad”,⁹ ni hay juicios de valor que puedan distinguir juicios de realidad.

Estamos ante una especie de amoralismo:

“La ética marxista se caracteriza negativamente por su amoralismo y, positivamente, su planteamiento es esencialmente pragmático. Se une, a través de Feuerbach, con el pensamiento del mayor a moralistas que hay: Spinoza... Como Spinoza, Marx hace entrar al hombre en el ciclo externo de la naturaleza infinita y le asigna un ideal de perfección: la realización de su totalidad humana”.¹⁰

Esto no obsta para afirmar que Marx cuenta, entre sus afirmaciones, la de ciertas tareas que presenta como exigencias radicales y que, en este sentido, son tareas éticas. El marxismo pide al hombre coincidir con lo real, llegar a ser lo que es; esta exigencia –a la luz de la dialéctica– significa novedad constante, es

⁷ Cfr. Calvez.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ M. Rubel.

decir, superación de las contradicciones y avance en y con la historia, es decir, obligación de transformar la realidad, es decir, la economía, para insertarse en el único movimiento verdaderamente histórico.

“La tarea que nos prescriben las condiciones actuales coincide con la de dar a la sociedad una organización comunista”.¹¹

Ante esta exigencia

“todas las demás tareas éticas posibles ceden, sea que conciernan al individuo, a la familia o la sociedad particular, porque no es posible una vida humana para el hombre más que si se transforma la relación enajenada fundamental. Toda moral distinta es predicación vana y engaño. El crimen no puede suprimirse hasta que se ponga al hombre en condiciones tales que sea imposible cometerlo”.¹²

Así que hay en el marxismo algo de ética, pero fundada de manera exclusiva en una etapa particular del movimiento de lo real. ¿Por qué? Porque, según una de las tesis del materialismo histórico,

“la humanidad no se propone más que las tareas que puede realizar, pues, si se ven las cosas más de cerca, se encontrará siempre que la tarea misma no surge sino allí donde las condiciones materiales de solución están ya presentes o, cuando menos, se están haciendo presentes”.¹³

No hay riesgo. No hay libertad. La obra está garantizada por las condiciones materiales y no puede ser más que imperativo escrito en sus propios condicionamientos y determinaciones. En una palabra, sólo hay ética marxista “para quien se adhiere integralmente al materialismo histórico”, pero para este “creyente” la tarea no es soslayable: zafarse es aceptar la barbarie. Pero, para el que asume esa visión del mundo, del hombre y de la historia, ¿es posible siquiera pensar en no asumir la tarea? No, porque esta es fruto de la situación económica que determina todo.

¹¹ Cfr. *La ideología alemana*.

¹² Calvez.

¹³ Cfr. Introducción a la *Crítica de la economía política*.

Las tareas éticas –si así puede llamárseles– “quedan circunscritas en el devenir necesario, del que no son más que una etapa”. Por eso, el P. Calvez concluye que Marx, al hablar de las tareas éticas afirma que

“la necesidad histórica no se sirve del hombre de la manera en que sirve de una piedra o de una máquina, sino de la manera en que el Bien, como tal, atrae irresistiblemente a la voluntad. La tesis es clásica. Sólo que el Bien, para Marx, se supone identificable de manera absoluta con tal o cual movimiento hacia adelante de la historia”.

“Está claro, sin embargo, que, finalmente... es el movimiento necesario de las fuerzas productivas el que es la realidad decisiva: él sabrá abrirse camino entre las voluntades de los hombres...”

Volvamos ahora la otra quimera de comunidad, es decir, aquella que pretende fundarse en el amor religioso. Algo hemos visto al respecto. Recordémoslo. Hablemos de Kriege, aquel comunista alemán refugiado en los Estados Unidos, quien se propuso

“hacer de la religión del amor una verdad, y de la comunidad de los bienaventurados habitantes del Paraíso, tanto tiempo deseado, una realidad”.

La respuesta de Marx fue seca y sin ambigüedades ni contemplaciones, en el texto de aquella conocida circular que citamos antes:

“Kriege olvida simplemente que tales exaltaciones cristianas no son más que la expresión imaginaria del mundo existente y que, en consecuencia, su realidad existe ya en las malas condiciones de este mundo”.

Así pues, pretender apoyarse sobre esos ideales para transformar la sociedad sería tan absurdo como “querer apoyarse en la sombra de un hombre para levantarlo”.¹⁴ No es virtud teologal alguna la que transforma el mundo; no es el cambio hijo de la moral. Se trata de un punto espontáneo de la historia. La comunidad futura es “asociación de productores” unidos por el “trabajo inmediatamente socializado” y por el gozo en común de los frutos de este.

¹⁴ Dognin.

Para Marx no hay fraternidad universal mientras persista la propiedad privada de los medios de producción. Si un día se da, será porque éstos se habrán socializado, y no por obra de virtudes morales. Para los marxistas soviéticos, el amor a los enemigos debe rechazarse, porque tal moral religiosa “tiene un carácter meramente reaccionario. Un verdadero humanismo, un amor real a los hombres, supone el odio contra los enemigos de la humanidad”.¹⁵

No hay comunidad real con base religiosa. La sociedad comunista no será fruto de una lucha por encontrar el “gran espíritu de la comunidad” que predica ese “cura rural” que es Kriege, predicador de la “vieja imaginación religiosa cara a la filosofía alemana, que es contradictoria con el comunismo”. Marx añade, y es un aviso a todos los Kriege, que “la fe”, y más precisamente, la fe en el “espíritu santo de la comunidad, es justamente la última cosa necesaria para la realización del comunismo”.¹⁶

Para que no queden dudas al respecto, podría completarse el análisis con un fragmento de *La ideología alemana* en el que Marx –caso raro– trata un tema relacionado con la moral personal. El autor discute con Stirner, quien, para liberarse de la dominación de los deseos, sugiere acudir a las enseñanzas cristianas sobre el dominio de sí mismo. Para Marx no hay problema de moral desconectado de las condiciones reales y el autodomínio es un ejercicio tan inútil como su predicación es vana. Lo que debe hacerse es alterar las condiciones que generan “fijación de deseos”, tarea que compete a la revolución comunista.

“Que un deseo se vuelve fijo, es decir, que tome sobre nosotros poder exclusivo, es algo que depende de las circunstancias materiales, de las ‘malvadas’ condiciones de este mundo que os permiten satisfacer normalmente, o no lo hacen, tal deseo y desarrollar un conjunto de deseos. Esto, a su vez, depende de lo que las circunstancias en que vivimos nos permitan o no nos permitan una actividad unilateral y, en consecuencia, el desarrollo de todas nuestras facultades”.¹⁷

En otro pasaje Marx precisa su pensamiento al respecto, de manera por lo demás interesante:

¹⁵ V.I Prokofiev. “Le caractère anti-humaniste de la morale religieuse”, dans *Cahiers du Communisme*, Revue du PCF, nov. 1959, p. 1081, citado por Dognin, p. 210.

¹⁶ Circular a Kriege.

¹⁷ Circular a Kriege.

“Los comunistas, al atacar la base material sobre la que reposa la fijación de deseos, hasta ahora fatal... son los únicos cuya acción histórica ha devuelto a su fluidez natural estos deseos... fijos. Gracias a ellos, esta movilidad de los deseos deja de ser lo que era para todos los moralistas...: precepto moral sin efectos. La organización comunista actúa de modo doble sobre los deseos que generan en el hombre las condiciones actuales; una parte de aquéllos, los que existen siempre y de los que sólo cambian la forma y orientación, no se modifican... sino en tanto que se ofrecen los medios para que se desarrollen de manera normal; otra parte..., aquellos que deben su origen sólo a una estructura social determinada, a un modo de producción y de intercambio dados, quedarán radicalmente sin base real de existencia. En cuanto a saber cuáles serán modificados y cuáles reabsorbidos en la organización comunista, no se puede juzgar más que en la práctica, por la modificación de los deseos reales, prácticos, y no por comparación con otras estructuras históricas anteriores”.¹⁸

Por otra parte, como ya decíamos, no hay para Marx “verdades externas”. Esto puede probarse con la lectura, digamos del *Manifiesto*. Marx afronta objeciones:

“Sin duda –se dirá– las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se han modificado a lo largo del desarrollo histórico. Pero la religión, la moral, la filosofía, la política, el derecho permanecerá siempre a través de estas transformaciones.

“Hay, además, verdades eternas, la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todos los regímenes sociales. Ahora bien el comunismo acaba con las verdades eternas, realiza la abolición de la religión y de la moral en lugar de renovar su forma y esto contradice todos los desarrollos históricos anteriores.

¹⁸ *La ideología alemana*, edición presentada y anotada por G. Badia, París, Ed. Sociales, 1968.

“¿A qué se debe esta acusación? La historia de toda la sociedad, hasta nuestros días, ha estado hecha por los antagonismos de clase que, según la época, han revestido formas diferentes.

“Pero cualquiera que sea la forma de esos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por otra parte de ella es un hecho común a todos los siglos pasados. Así, nada de admirable hay en que la conciencia social de todos los siglos, a pesar de su variedad, se mueva dentro de ciertas formas comunes –formas de conciencia que no se disolverán completamente que a partir de la entera desaparición del antagonismo de clases–.

“La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones tradicionales de propiedad; nada extraño es que, en el curso de su desarrollo, rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales”.¹⁹

Ya veremos más adelante como el “código moral del constructor del comunismo” se aleja de Marx a este respecto al señalar que “la moral comunista incluye las normas fundamentales de moral humana elaboradas por las masas populares durante milenios”.

Pasemos ahora analizar un párrafo del *Anti-Dühring*. Escribe Engels:

“Si con la verdad y el error no avanzamos nada, iremos menos lejos con el bien y el mal. Esta oposición se mueve exclusivamente sobre el terreno moral, es decir, en un ámbito que pertenece a la historia de los hombres. Es aquí donde las verdades definitivas, en último análisis, son más. De pueblo en pueblo, de periodo en periodo, las ideas del bien y del mal han cambiado tanto, que frecuentemente se han contradicho abiertamente.

“...Desde que vemos las tres clases de la sociedad moderna –aristocracia feudal, burguesía y proletariado– con su respectiva moral particular, no podemos más que concluir, consciente inconscientemente, los hombres extraen sus concepciones morales –en último análisis– de

¹⁹ Cfr. *Manifiesto*.

las relaciones económicas en las que producen e intercambian.

“Sin embargo, en las tres teorías morales citadas más arriba hay elementos comunes. ¿No habría allí un fragmento de moral estable, fija de una vez por todas? Estas tres teorías representan tres estadios diferentes de la misma evolución histórica. Tienen por tanto un fondo histórico común y, en consecuencia, necesariamente, muchos elementos comunes. Más aún, según los estadios económicos sean más o menos semejantes, las teorías morales deben necesariamente concordar, aproximadamente. Desde el momento en que la propiedad privada de los bienes muebles se desarrolla, era preciso que, en todas las sociedades donde prevalecía, tuviesen el mandamiento moral común de ‘no robarás’. ¿Por esto se vuelve mandamiento moral eterno? De ningún modo. En una sociedad donde se eliminan los motivos del hurto, donde, por consiguiente y a la larga, los robos sólo pueden ser obra de enajenados, ¿cómo causaría risa el predicador de moral que quisiera proclamar solemnemente la verdad eterna ‘no robarás’!

“Por esto rechazamos toda pretensión de imponernos cualquier dogmatismo moral en tanto que ley ética eterna, definitiva o inmutable, so pretexto de que el mundo moral tiene también sus principios permanentes que están por encima de la historia y de las diferencias racionales. Afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral del pasado es, en último análisis, producto de la situación económica de la sociedad de su tiempo. Y así como la sociedad ha evolucionado hasta hoy por oposición de clases, la moral ha sido siempre moral de la clase dominante, o bien representaba –desde que la clase oprimida se volvía lo suficientemente poderosa– la revuelta contra tal dominación y los intereses futuros de los oprimidos. Que con esto, en términos generales, se haya efectuado un progreso en la moral como en todas las ramas

del conocimiento humano, no cabe duda. Pero no hemos todavía superado la moral de clases: una moral realmente humana, ubicada por encima de las oposiciones de clase y de su recuerdo, no se vuelve posible más que allí donde, no solamente se ha vencido, sino se ha olvidado por la práctica de la vida, la oposición de clases.

“Mídase ahora la pretensión del Sr. Dühring, quien pretende, desde el seno de la vieja sociedad de clases, en la víspera de una revolución social, imponer a la sociedad sin clases del futuro una moral eterna, independiente del tiempo y de las transformaciones de lo real”.

¿Será por esto que la “moral” regresa espectacularmente a los países socialistas? En cualquier caso, Engels parece contradecir a Marx, puesto que éste no acepta una moral definitiva, ya que la simple idea de ésta es fruto de la enajenación económica y social presente. Cuando ésta se termine, hasta la “moral” es innecesaria, esto es, no se “produce”.

Por su parte, Marx –congruente consigo mismo– no condena jamás en nombre de la justicia la explotación de la cual es víctima la clase obrera. Basta leer sus obras para darse cuenta de esto. Además, Marx dejó huella de su actitud en los escritos testimoniales de Engels, quien escribe en el prefacio del II libro de *El capital*:

“Mucho tiempo antes de que lo hiciera Marx, se habría establecido la existencia de esa parte del valor del producto que llamamos plus-valía; se habría igualmente enunciado más o menos claramente en qué consiste... Pero no se iba más lejos. Unos –los economistas burgueses clásicos– estudiaban cuando mucho la relación según la cual el producto del trabajo se reparte entre el obrero y el dueño de los medios de producción. Otros –los socialistas– encontraban injustas tal reparto y buscaban, según medios utópicos, poner fin a esta injusticia. Nadie lograba liberarse de las categorías económicas establecidas.

“Entonces vino Marx... Donde aquéllos vieron una solución, él vio un problema... Él se dio cuenta de que no se trataba de la simple constatación de un

hecho económico, ni del conflicto de este hecho con la justicia eterna en la moral verdadera, sino de un hecho destinado a trastocar toda la economía y que, para el entendimiento del conjunto de la producción capitalista, ofrecía la clave... a quien se quisiera servir de ella..."

Engels se refiere aquella parte del producto del trabajo de la cual "el capitalista se apropia sin pagarla". El hecho de que exista trabajo no pagado es –además de "clave" de comprensión– levadura de revolución, fermento de salvación. En otro texto –el Prefacio a *La miseria de la filosofía*–, Engels reitera:

"La utilización de la teoría de Ricardo, que indica que a los obreros, sus únicos verdaderos productores, pertenece todo el producto social, su producto, conduce directamente al comunismo. Pero... desde el punto de vista económico, es formalmente falsa porque aplica simplemente a la economía lo que es del ámbito de la moral. Según las leyes de la economía burguesa, la parte más grande del producto no pertenece a los trabajadores que la han creado. Decir que esto 'es injusto y no debe ser así', no toca directamente en nada a la economía; es afirmar que el hecho contradice nuestro sentimiento moral... Marx jamás fundó sus reivindicaciones comunistas en ello, sino sobre la ruina necesaria, que se realiza diariamente ante nuestros ojos, del modo de producción capitalista; él dice nada más que la plus-valía es trabajo no pagado, lo cual es un simple hecho. Pero lo que desde el punto de vista económico es formalmente falso, puede empero ser exacto desde el punto de vista de la historia universal. Si la consciencia moral de la masa proclama injusto un hecho económico, como en su tiempo la esclavitud o la servidumbre, esto es una prueba de que... se presentan otros hechos económicos que lo hacen intolerable e insostenible. Detrás de la inexactitud económica formal, puede pues esconderse un contenido económico muy real".

Así que Marx no basa sus reivindicaciones en la indignación moral, pero tampoco ignora el hecho de esta última. La ve, pero la considera un hecho derivado, una “prueba”, un “reflejo” de lo que sucede al nivel real –el económico– que sobrevive en virtud de sus contradicciones internas. Se trata –la indignación moral– de un síntoma, como puede apreciarse en el *Anti Dühring*:

“Sólo cuando el modo de producción en cuestión ha recorrido una buena parte de su ruta descendente, cuando ha medio sobrevivido, cuando las condiciones de su existencia han, en gran parte, desaparecido y cuando su sucesor llama a la puerta, sólo entonces, cuando la vida desborda a los hechos, se apela a la llamada justicia eterna. Este llamado a la moral y al derecho no nos hace progresar científicamente una sola pulgada; la ciencia económica no podría ver, en la indignación moral, así fuera justificada, argumento alguno, sino únicamente un síntoma. Su tarea es más bien mostrar que las anomalías sociales que se producen son consecuencias necesarias del modo de producción existente y, al mismo tiempo, signos del inicio de su descomposición, y descubrir, al interior de la forma de movimiento económico que se deshace, los elementos de la nueva organización futura de la producción y del intercambio que eliminará tales anomalías.

“La cólera del poeta está en su lugar cuando describe estas anomalías o cuando ataca a los cantores de la armonía, al servicio de la clase dominante que las niega o enmascara; pero la prueba de lo poco que demuestra en cada caso, es que en cada época de toda la historia pasada se encuentra mucho con que alimentarla”.

El trabajo no pagado es, pues, un simple hecho contra el cual toda indignación moral, toda reivindicación en nombre de la justicia, serían perfectamente ilusorios. Marx mismo afirma en *La sagrada familia* que “la moral es la impotencia en acción”. Me parece muy importante comprender lo mejor posible este punto capital del pensamiento de Marx. Para ello es preciso relacionarlo con el conjunto de la filosofía marxista, sobre todo a la concepción marxista de la dialéctica. Esta eleva al rango de verdad racional la oposición del bien

y del mal, de lo justo de lo injusto, del humano y de lo inhumano. El mal, lo injusto y lo inhumano son tan necesarios como el bien, lo justo y lo humano porque éstos no podrían realizarse, llegar a ser, que por y en la contradicción que constituyen para ellos los primeros. Es evidente que, si el mal es necesario, no se lucha contra él y es incluso más “inteligente” no considerarlo mal.

Henri Lefebvre escribe al respecto:

“Lo inhumano en la historia (y ciertamente toda la historia fue inhumana) no debe acongojarnos ni presentarnos un misterio, como la presencia externa del mal, del pecado o del diablo. Lo inhumano es un hecho como también lo es lo humano... Esta constatación se eleva, gracias a la dialéctica, al rango de verdad racional. El hombre no podía desarrollarse más que a través de lo inhumano, al principio relegado con él, para luego distinguirse por medio de un conflicto... La libertad no puede presentirse más que a través de la servidumbre... El enriquecimiento de la sociedad humana no pudo realizarse sino a través del empobrecimiento y la miseria de las más grandes masas humanas... En todos los dominios, lo inhumano y lo humano se revelan con la misma necesidad, como dos aspectos de la necesidad histórica, dos lados del crecimiento del mismo ser. Pero no son iguales y simétricos, como el bien y el mal en ciertas teologías. Lo humano es el elemento positivo; la historia es la historia del hombre, de su crecimiento, de su desarrollo. Lo inhumano es sólo el lado negativo, es la enajenación (inevitable, por otra parte) del humano. Por eso el hombre, al fin humano, puede y debe vencer al superar su enajenación”.²⁰

Así pues, la crítica marxista no es de orden moral y no acepta ser presentada como tal. No se apoya en modo alguno sobre un ideal de justicia sino sobre una filosofía o, como pretenden los marxistas, sobre una “ciencia” de la historia. De este modo, a pesar de que procede de lo “inhumano”, la economía capitalista –de mercado–, incluso en su forma externa (el capitalismo, justamente), de ningún modo es “condenable” puesto que, al menos a título

²⁰ *Le Marxisme*, París 1966, pp. 38-39.

transitorio, su “inhumanidad” es tan necesaria como lo “humano”. Si el mal es condenado, no es por lo moral sino por la historia. En consecuencia, los hombres no realizarán el socialismo o el comunismo porque éstos son deseables desde el punto de vista de un ideal abstracto. Por el contrario, los obreros más “conscientes” y los intelectuales más “esclarecidos” consideran que son deseables porque saben que el movimiento histórico necesariamente conduce hacia ellos. Esto es lo que los marxistas llaman “el paso del socialismo y del comunismo utópico al socialismo y comunismo científicos”.²¹

Ahora bien, este cambio se opera en *La ideología alemana*:

“El comunismo no es para nosotros un estado que debe crearse, un ideal según el cual deba ajustarse la realidad. Llamemos comunismo al movimiento real que abroga la situación presente. Las condiciones de este movimiento resultan de las bases que actualmente existen”.

Engels nos habla otro idioma:

“Marx protestaría contra ‘el ideal político y social’, que le atribuí. Cuando se es ‘hombre de ciencia’, no se tiene ideal sino que se elaboran resultados científicos. Y cuando, además, se es hombre de partido, se combate para ponerlos en práctica. Cuando se tiene un ideal no se pretende ser hombres de ciencia, porque ya se tomó partido por anticipación”.²²

Desacreditada por Marx, la moral reingresa en la URSS de manera espectacular. Antes de desarrollarse en el “código del constructor del comunismo”, comenzó por expresarse como el más cínico de los utilitarismo. Se manifiesta entonces como criterio de moralidad el de la “victoria del proletariado”. Bastaría uno de los muchos textos de Lenin al respecto para aportar la prueba.

“¿Existe una moral comunista?... Evidentemente que sí. Se pretende con frecuencia que no tenemos moral y la burguesía nos reprocha... que renegamos de toda moral. Es una forma de resolver

²¹ P. Fougeryrollas, *Le marxisme en question*, p. 22.

²² Carta a Paul Lafargue -yerno de Marx-, 11 de agosto de 1884.

las ideas, de echar polvo a los ojos de los obreros y los campesinos.

“¿En qué sentido negamos la moral y la moralidad?

“En el sentido en que la predica la burguesía, que la deriva de los mandamientos de Dios. Sobre este punto, evidentemente, decimos que no creemos en Dios, y sabemos muy bien que la clerecía, los grandes terratenientes y la burguesía hablan de Dios para cuidar los intereses de los exportadores. O bien, en lugar de derivarla de los mandamientos... la sacan de frases idealistas o pseudo idealistas que desembocan siempre en algo que se parece a los mandamientos...

“Toda moral de este género, prestada a concepción de exteriores a la humanidad, exteriores a las clases, la negamos. Decimos que es engañar, trampear a los obreros y a los campesinos y llenarles el cráneo en provecho de los terratenientes y los capitalistas.

“Nosotros decimos que nuestra moral está totalmente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado. Nuestra moral deriva de éstos..., a esta tarea subordinamos nuestra moral comunista. Nosotros decimos: es moral aquello que sirve para destruir la antigua sociedad explotadora y para unir a todos los trabajadores en torno al proletariado que crea la nueva sociedad, la sociedad comunista.

“La moral comunista es lo que sirve a esta lucha, la que une a los trabajadores contra toda explotación, contra toda pequeña propiedad, porque ésta pone en manos de una persona lo que crea el trabajo de toda la sociedad... Para el comunista, la moral entera reside en esta disciplina solidaria y coherente y en esta lucha consciente de las masas contra los explotadores. No creemos en la moral externa y denunciamos la mentira de todos los cuentos inventados acerca de la moral...”²³

²³ “Tareas de la Federación de la juventud”, 2 de octubre de 1920.

No se puede condenar, pues, el terrorismo más que por táctica es oportunismo: "... por motivos de oportunidad... mientras que la gente capaz de condenarlo 'en principio'... ha sido ridiculizada y abofeteada por Plekhanov en 1900 1903, cuando éste era marxista y revolucionario".²⁴

Marx no opinaba otra cosa: "sólo hay un modo de abreviar, simplificar y concretar los estertores de la agonía de la vieja sociedad, los dolores de parto de la nueva: el terrorismo revolucionario".²⁵

Por eso dice Berdiaeff que marxistas y fascistas pretenden que la verdad

"es un producto de colectividades y que no se revela más a lo largo de las luchas colectivas; que el individuo no puede conocer la verdad por sí mismo ni afirmarla contra la colectividad... y se vuelve mentira si obstaculiza la victoria del proletariado, mientras que la mentira puede volverse (verdad) momento dialéctico necesario de la lucha proletaria..."²⁶

En resumen, el criterio de moralidad es la lucha de clases que, "científicamente", es el motor de la historia.

²⁴ Cfr. *La enfermedad infantil del comunismo*.

²⁵ *Nueva Gaceta Renana*, 7 de noviembre de 1848.

²⁶ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1946.



TEXTOS FILOSÓFICOS II,
de Carlos Castillo Peraza,
se terminó de imprimir
en agosto de 2015 en los Talleres de
Editores e Impresores FOC, SA de CV.
Calle Los Reyes No. 26, Col. Jardines
de Churubusco, 09410, México DF.
Tel. 56 33 2872 Fax: 5633 5332
e-mail: luzfoc@prodigy.net.mx

La edición consta de un mil ejemplares.

El diseño y la formación estuvieron
a cargo de Retorno Tassier
Silvia Monroy Vázquez

El cuidado
editorial estuvo a cargo de
Carlos Castillo López



“Trataremos de emplear siempre, para explicar el pensamiento de Marx, textos del autor. Es corriente, en la actualidad, hacer decir a Marx lo que otros dicen que dijo. Esto se presta a interpretaciones de segunda o de tercera mano y no es serio. No pretendo de ningún modo ser completamente objetivo. Tendría que traer aquí al propio Marx. Sin embargo, me esforzaré por serlo tanto cuanto sea posible y, sobre todo, por comprender y hacer comprender al autor, con base en lo que él escribió. Comenzaremos por el humanismo de Marx y procederemos tan cronológicamente como se pueda, aunque con frecuencia recurriremos a escritos ulteriores para comprender mejor los precedentes. Esto nos permitirá entrar al pensamiento de Marx por el camino del marxismo”.